

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1998)

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	2026-06-21 10:57:14
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173562

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Berlin; Hartrnut Kreß, Kiel; Trutz Rendtorff, München; Hans Ruh, Zürich; Theodor Strohm, Heidelberg; Klaus Tanner, Halle. Redaktion: Joachim von Soosten, Bochum.

42. Jahrgang 1998 . Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus

Kommentare

Frey, Christofer: Trendwende in der Kriminalpolitik	2
Huber, Wolfgang: Wachsende Ungleichheiten- Neue Spaltungen. Exklusion als Gefahr für die Zivilgesellschaft	242
Kreß, Hartmut: Auslaufende Legislaturperiode. Neue Fragen zur ethischen Wertbindung des Rechts	90
Strohm, Theodor: »Wiehern drei«. Die neue Kultur des Sozialen	171

Studien

Antes, Peter: Medizin im Islam	258
Bottke, Winfried: Religionsfreiheit und Rechtsgüterschutz. Strafrechtliche Aspekte von Sekten	95
Deuschl, Günther: Transplantation von Gehirngewebe	248
Dietzfelbinger, Daniel: Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik	191
Hübner, Ingolf: Christliches Menschenbild und geistige Behinderung. Zur Betreuung und Förderung geistig behinderter Menschen durch die Diakonie der DDR	29
Koch, Traugott: Strafe und Schuld im Horizont von Reue und Vergebung	110
Kuhlmann, Helga: Schwangerschaftskonflikte im Zeitalter humangenetischer Diagnostik	266
Lerch, Armin/Nutzinger, Hans G.: Nachhaltigkeit. Methodische Probleme der Wirtschaftsethik	208
Lienemann, Wolfgang: Rehabilitation und Lebensgeschichte. Das »story«-Konzept in der Medizinethik	281
Lohmann, Friedrich: Göttliches und menschliches Recht. Zur Rechtsbegründung bei Jacques Ellul	122
Möhring-Hesse, Matthias: »Recht auf Arbeit« nach der Vollbeschäftigung	5
Sass, Hans-Martin: Beistand im Sterben oder Hilfe zum Sterben? Zur Differentialethik medizinischer Betreuungsverfügungen II	47
Thiemann, Ronald F.: Public Theology: The Moral Dimension of Religion in a Pluralistic Society	176
Walther, Christian: Solidarität. Erwägungen zu ihrer gegenwärtigen Problematik	15

Dokument

:latientestament: »Leben und Sterben in Gottes Hand«	61
--	----

Dokumentation

- Brandt, Reinhard: Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung. Der Einspruch des Bischofskollegiums gegen einen Beschluß der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur Frage eheähnlicher Partnerschaften
- und ein theologisches Gutachten dazu 294

Berichte

- Haspel, Michael: Solidarität und Sozialstaat. Bericht über die Jahrestagung 1997 der Societas Ethica 66

Diskussion

- Herrmann, Jörg: Cyberspace. Zur Veränderung der Kommunikationsverhältnisse durch Computernetze 287
- Hueck, Nikolaus: Internet und Cyberspace. Zur Versachlichung der Debatte über die neuen Kommunikationsmedien 234
- Schubert, Hartwig von: Geistig Behinderte als Forschungsobjekte?
Zur Bioethik-Konvention des Europarates 140

Replik

- Stock, Konrad: »...der Menschen Leidenschaften wandeln ...«
Präzisierung zur »Grundlegung der protestantischen Tugendlehre« 73

Literaturbericht

- Rosenhagen, Ulrich: Covenantal Relationships:
Bund und Vertrag in der nordamerikanischen Ethik 146

Rezensionen

- Grotefeld, Stefan: Friedrich Siegmund-Schultze: ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist (Dam) 231
- Religionssoziologie um 1900. Hg. von Volkhard Krech und Hartmann Tyrell (Religion in der Gesellschaft 1) (Voigt) 78
- Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.): Die Idee der Menschenrechte (Vögele) 233

Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften. Hg. von Lutz Friedrichs und Michael Vogt (Religion in der Gesellschaft 3) (Voigt)	78
Splinter, Dieter: Theologie zwischen den Welten. Reinhold Niebuhr und die »Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika« 1862 - 1928 (Ernst)	308
Stackhouse, M. L./McCann, D. P. et al.: On Moral Business: Ethics in Economic Life (Frey)	162
Wuthenow, Robert: Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg (Religion in der Gesellschaft 2) (Voigt)	78

Einleitung

Was heißt »Anomie«? In der Hauptsache sind es Erscheinungen sozialer Regellosigkeit, die unter dem Stichwort »Anomie« auf einen Begriff gebracht werden. Prozesse der Regellosigkeit verstärken sich immer dann, wenn die Systemelemente einer Gesellschaft nicht mehr hinreichend aufeinander abgestimmt werden können und die sozialen Beziehungen zwischen den Individuen und den Institutionen einer Gesellschaft in ihren bisherigen Ausformungen und Regeln in eine Krise geraten, unter der sie zerbrechen können. Das festigende Band kulturell geteilter Wertüberzeugungen wird fragiler, Prozesse sozialer Desintegration steigen an. Die im Begriff der Anomie auf eine Formel gebrachte Wahrnehmung sozialer Krisenphänomene beschäftigt die Zeitdiagnose auf bemerkenswerte Weise seit derjenigen historischen Transformationsschwelle, auf der und hinter der moderne Gesellschaften in die Phase der Industriegesellschaft übergetreten sind. Auch das mag inzwischen wieder Historie werden. Eine nicht unmaßgebliche Zahl von Zeitdiagnostikern läutet inzwischen die Sterbeglocken für das Modell der traditionellen Arbeitsgesellschaft.

Um so interessanter ist, wie eine Reihe von Autoren, die sich in diesem Heft der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« versammeln, Phänomene der Anomie in diesem Ausgang in den Blick nehmen und sich auf die Suche nach neuen Regeln, Institutionalisierungen und notwendigen Transformationsleistungen begeben - angeleitet durch den Ausweis ethischer und christentumskultureller Überzeugungen. *Christian Walther* (Hamburg) betrachtet die Trenddynamik der Entsolidarisierung im Zeichen des Individualismus und die Zukunft des Sozialstaats, *Matthias Möhring-Hesse* (Frankfurt) erweitert die Frage dem Ziel der Vollbeschäftigung um die Forderung nach einer umfassenden Neubewertung der Tätigkeitshaushalte der Arbeit insgesamt, *Michael Haspel* (Marburg) unterrichtet über perspektivreiche Angebote, die sich aus der diesjährigen Beratung der »Societas Ethica« über das Problem von Solidarität und Sozialstaat ergeben haben, *Christofer Frey* (Bochum) empfiehlt Alternativen zu dem populistischen Stimmenfang im Umgang mit Fragen der Kriminalität, *Ingolf Hübner* (Berlin) zeigt am historischen Beispiel der Diakonie in der DDR, wo die kirchlich-diakonische Arbeit der Kirchen in der DDR andere Wege gegangen ist, als sie das sozialistische Leitbild des Arbeitsmenschen vorgesehen hatte.

All dies und noch viel mehr in diesem Heft. Besonders hinzuweisen ist auf die differenzierte Studie von *Hans Martin Sass* (Bochum) zu den ethischen Problemen, die sich unausweichlich für den »Beistand im Sterben« einstellen. Im Anhang zu dieser Studie wird ein »Patiententestament« dokumentiert, das Sass und seine Mitarbeiterinnen aufgrund ihrer in der Studie vorgestellten Überlegungen entwickelt haben.

Klaus Tannerl/Jochim von Soosten

Trendwende in der Kriminalpolitik

Von Christofer Frey

Unter Nachbarn ist Furcht vor kriminellen Akten Tagesgespräch. Im öffentlichen Nahverkehr herrscht vor allem in den Abendstunden Angst; Frauen vermeiden die Fahrt. Alle kennen Menschen in ihrer Umgebung, denen die Wohnung aufgebrochen wurde; ja, es soll vorkommen, daß am hellichten Tag, während die Hausbewohner auf dem Friedhof sind, ein Möbeltransporter vorfährt und das Haus leerräumt. Angesichts der geringen Aufklärungsquote wachsen die Gerüchte; manchmal besagen sie, daß bestimmte Bevölkerungen des Balkans zu Hause um ihren Staat, hier aber um ihr Überleben mit ungewöhnlichen Methoden kämpfen. Zahlen sind allerdings interpretierbar. Sind Ausländer im jüngeren Alter prozentual so oft wie Deutsche in derselben Altersgruppe kriminell aktiv; oder zeigen sich bei Ausländern andere kriminelle Profile? Wenn Niedersachsens Ministerpräsident schnelle Abschiebungen verlangt, halten ihm Gegner einer populistischen Kriminalpolitik entgegen: 3000 Afrikaner warteten in Hamburg auf die Abschiebung in ihre Heimatländer; aber diese verweigerten die Identifikation ihrer Staatsbürger. Jedoch ist dieses Argument ambivalent, zwar steht es einem Populismus entgegen, aber es fördert ihn doch, weil es ein Sonderproblem betrifft, den institutionalisierten Drogentourismus.

Gibt unsere Presse nahezu tagtäglich einem wahltaktischen Populismus nach oder fragt sie nach einer wirklichen Wende in der Kriminalpolitik? Für die erste Vermutung spricht die vergiftete Öffentlichkeit und die Nähe von Wahlen, für die zweite die ökonomische Situation. Wenn eine große Wochenzeitung auf Beispiele wie New York verweist - eine wieder ziemlich sichere Stadt ohne Graffiti, ohne Handtaschendiebstähle, mit einigermaßen sicheren U-Bahnhöfen - so ist das ein Indiz dafür, daß amerikanische Entwicklungen bzw. backlashes auch uns erreichen - mit jener Phasenverspätung, wie wir sie von den neuen sozialen Bewegungen kennen.

Die liberale Strafrechtspolitik scheint zu sterben, entweder an äußeren Ursachen oder an sich selbst. Sie stirbt an äußeren Ursachen, weil der Zusammenbruch der scheinsozialistischen Systeme des Ostens den Rechtfertigungszwang kapitalistischer Systeme fortgeschwemmt hat; sie scheinen nicht mehr beweisen zu müssen, daß sie bessere Formen der Freiheit und tragfähigere Formen der Solidarität entwickelt haben. Ein stillschweigender Gesellschaftsvertrag des Inhalts, vorökonomische Bedingungen der Humanität als Grundlage der sozial orientierten Marktwirtschaft festzustellen, wankt. Die Sozialpolitik scheint überfordert und ökonomisiert sich.

Das geht über die Fiskalpolitik hinaus. »Ethik« (gemeint ist wohl eher »Ethos«) rechnet sich; gut funktionierende Familien sind für die Gesamtgesellschaft billiger als Alleinerzie-

hende. In den USA bilden die jungen, oft noch im Teenageralter befindlichen schwarzen Unterschichtmädchen, die mit einem oder zwei Kindern von der öffentlichen Wohlfahrt leben, ein warnendes Paradigma. Solange man damit rechnete, einen Teil der Kinder von Drogen, Gewalt und Kriminalität fernzuhalten, war es ein Gebot der Vernunft, diese Halbfamilien sozial zu unterstützen. In den Banlieus Frankreichs bilden offenbar in ihrer sozialen Identität angegriffene männliche Jugendliche aus patriarchalern Milieu den gefährdetsten Kreis, weil ihre Schwestern eher Erfolge in den Schulen sich rasch modernisierender Gesellschaften aufweisen.

Im Blick auf kriminalpolitische Fragen, die sich in Europa allmählich ähnlich wie in Nordamerika ausprägen, zeichnen sich drei Typen von Reaktionen ab:

- Sozialpolitik als Prävention (wie oben bereits angedeutet),
- strengere Strafen: short, sharp, shocking, bis die kriminelle Energie besiegt ist,
- die Resignation: »nothing works«.

Was ist an der Tagesordnung? Politiker scheinen dem zweiten Modell zuzuneigen. Die Sozialforschung wird vielleicht das dritte benennen, weil sie herausfindet, daß keine bisher bekannte oder erprobte Maßnahme Straftäter auf andere Wege gebracht hat. Wäre das letztere der Fall, dann veränderte sich der stillschweigend vorausgesetzte Gesellschaftsvertrag und besagte nun: Alle Gesellschaften müßten mit einer variierenden Gruppe schwer zu Sozialisierender leben; ob sie nun milde oder scharf straft, wirkte sich auf die gesamtgesellschaftliche Prävention nicht aus. Es wäre allenfalls zu fragen, ob es ein Gebot der Humanität sei, zwecklose Strafe oder zwecklose Präventionsmaßnahmen anzuwenden.

Damit stehen aber auch praktizierte Menschenbilder auf dem Spiel:

- Entweder prägt sich die soziale Struktur in den Individuen aus, dann wären primär die sozialen Strukturen zu verändern. Kriminalpolitik wäre der Sozialpolitik unterzuordnen. Auch das wäre nicht ohne ökonomische Interessen, denn es bildet die Rechtfertigung für staatlich oder kirchlich finanzierte Sozialarbeit. Resozialisierung erforderte soziale Umgestaltung: Ein liberales und ein soziales Credo treten zusammen, aber das letztere ist heute offensichtlich am heftigsten umstritten.
- Oder soziale Strukturen und Individuen interagieren. Die bekannte soziologische Devianz-Theorie besagt: Wenn die individuellen Möglichkeiten nicht den »normalen« Weg zu gesellschaftlich positiv bewerteten Zielen freigeben, dann würden Menschen andere, nicht gesellschaftlich-lizenzierte Wege beschreiten. Daraus wäre das Fazit zu ziehen, daß diesen Menschen neue Wege zu zeigen wären. Auch dieses wäre eine Rechtfertigung für Sozialarbeit.
- Oder: Erst komme das Individuum, dann die Gesellschaft. So wären zunächst die Individuen zu verändern, um auch die Gesellschaft auf einen anderen Weg zu bringen.
- Schließlich könnte es Fälle geben, in denen keine denkbare Interaktion zur Veränderung führt, so daß Interventionen auch ökonomisch sinnlos erscheinen.

Was gerade aufgeführt wurde, stellt die den jeweils unausgesprochen tradierten Gesellschaftsvertrag begleitenden »Glaubenssätze« dar (belief-Systeme). Mit bestimmten guten Gründen gewinnt zur Zeit die letzte Konstellation Oberhand; sie rechtfertigt sich auch angesichts vieler vergeblicher Versuche, Menschen auf andere Wege zu führen. Sie ist in gewisser Weise auch ökonomisch plausibel, wenn auch nicht human: Komplexe, auf

Informationssystemen und Informationsverarbeitung basierende Ökonomien und zugeordnete Gesellschaften sortieren diejenigen aus, die nicht mithalten. Nur kriminelle oder destruktive Interaktionen scheinen ihnen nebender Resignation noch zu bleiben. Also könnten technischer, ökonomischer und sozialer Wandel nicht ohne Rückkoppelung mit einer Sozialpolitik vor sich gehen, die auch auf die begrenzten Kapazitäten so vieler Menschen Rücksicht nähme. Aber die Ökonomie hat sich durch die Globalisierung einen politisch noch wenig strukturierten Bereich erobert - politische Institutionen auf globaler Ebene sind schwach. Die Ethik kennt die Vermutung, daß neue Probleme neue Institutionen der Verantwortung suchen, aber häufig nicht finden.

Evangelische Ethik geht nolens volens mit den skizzierten belief-Systemen mit.

- Zum einen gibt es eine Abstinenz von Fragen sozialer Normierung sowohl auf konservativer wie auch auf linker Seite. Entweder wird die Frage der je eigenen Existenz erneut zum Kern der Ethik, oder die eigene Erfahrung tritt in die Mitte, Subjekt und Individualisierung scheinen manchen Ethikansatz auszurichten.
- Oder sie geht von der Gestaltwerdung der Freiheit aus, die individuelle Freiheiten konzentrieren kann; die Dialektik einseitiger und individuell verengter Freiheit – auch in den gewachsenen Strukturen - geht dann unter.
- Oder sie bringt Schleiermacher noch einmal so zur Sprache, daß er als Zeuge einer Metaphysik der Individualität auftritt, die sich zu ihrer Entfaltung organisieren muß. Individuen brauchen soziale Organisationen zu ihrem Wachstum, darunter vor allem die Kirche.
- Noch wagt niemand deutlich auszusprechen, daß die letzte der oben genannten Konstellationen den Ruf nach Ordnungen wieder wecken könnte; die in der Bevölkerung verbreitete Zustimmung zu einer verschärften Kriminalpolitik könnte den Gedanken der Ordnungen in der kirchlichen Ethik wieder hoffähig machen.

Angesichts dieser Möglichkeiten bzw. Selbsteinschränkungen evangelischer Ethik ist daran zu erinnern, daß bei allem schonungslosen Ernstnehmen der »Realität« der Mensch in seiner lebenslangen Sozialisation nicht ausdefiniert sein soll. Die evangelische Ethik müßte den Auftrag wahrnehmen, aus allzu fixierten Definitionen immer wieder auszubrechen, um nach bislang übersehenen oder verdeckten Möglichkeiten der Veränderung zu suchen. Vielleicht kann auch dieser Auftrag aus der reformatorischen Formel »Gesetz und Evangelium« herausgelesen werden. Dann wäre das Gesetz nicht als die Tora, sondern als ein über Menschen geworfenes Netz von einengenden Normierungen zu interpretieren. Das Evangelium erschlosse die oft leider bescheidenen Möglichkeiten einer veränderten Zukunft. Angesichts der Trendwende in der Kriminalpolitik sollte sich die evangelische Ethik dieser Elemente ihrer Grundlegung sehr bewußt sein und nicht jedem Trend im Wechsel der belief-Systeme nachgeben.

*Prof Dr. Christofer Frey
Ruhr-Universität Bochum
44780 Bochum*

»Recht auf Arbeit« nach der Vollbeschäftigung

Von Matthias Möhring-Hesse

Längst schon haben wir Bundesdeutschen uns an die hohen Arbeitslosenzahlen gewöhnt, die uns Herr Jagoda von der zuständigen Bundesanstalt für Arbeit allmonatlich verkünden muß. Auch die Kirchenleitungen kennen die Nürnberger Zahlen - und dennoch verkünden sie eine »frohe Botschaft«. In ihrem *Wirtschafts- und Sozialwort* heißt es: »Die Arbeitslosigkeit ist kein unabwendbares Schicksal, dem Politik, Wirtschaft und Gesellschaft hilflos ausgesetzt wären« (166)¹. Für die Kirchenleitungen kommt es »darauf an, daß die SozialeMarktwirtschaft unter Beweis stellt, daß sie ein Problem wie die langanhaltende Massenarbeitslosigkeit lösen kann und damit einer Wirtschaftsordnung ohne soziale Verpflichtung überlegen ist« (ebd.). Braucht man das Gottvertrauen von Bischöfen und Ratsmitgliedern, um sich auch angesichts einer schon über zwei Jahrzehnte andauernden und immer weiter anwachsenden Massenarbeitslosigkeit noch für Beschäftigungspolitik begeistern zu können, gar eine beschäftigungspolitische Offensive zur Generalprobe für die bundesdeutsche Wirtschaftsordnung zu erklären? Oder bestehen tatsächlich gangbare Wege zum Abbau von Massenarbeitslosigkeit - Wege, die die politisch Verantwortlichen bislang nur noch nicht eingeschlagen haben?

Ethik der Erwerbsarbeit

Gegenüber der in der Diskussionsgrundlage von 1994 noch vertretenen Ethik der Erwerbsarbeit wurde im Konsultationsprozeß deutlicher hervorgehoben: Die sich seit Mitte der siebziger Jahre kontinuierlich aufstauende und verfestigende Massenarbeitslosigkeit kann nicht im verklärten Rückblick auf die »goldenen Zeiten« einstiger Vollbeschäftigung angegangen werden. Denn die bestehenden Beschäftigungsdefizite lassen sich nur dann beheben, wenn zugleich der wirtschaftliche Strukturwandel der bundesdeutschen Volkswirtschaft bewältigt und darüber hinaus den gewandelten Lebensverhältnissen der Menschen Rechnung getragen wird.

Auf den Arbeitsmärkten tritt zwar die Schere zwischen Angebot und Nachfrage auseinander. Doch daß diese Schere immer weiter auseinanderklafft, wird nur zu einem sehr geringen Teil auf den Arbeitsmärkte und weit mehr durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Megatrends verursacht. So steigt auf der einen Seite das Angebot an Arbeitskräften in Folge der wachsenden Erwerbsneigung der Frauen sowie der Migrationsbewegung nach Deutschland. Auf der anderen Seite fragen die Unternehmungen weniger Arbeit nach - und

zwar nicht so sehr, weil ihnen die Preise auf den Arbeitsmärkten, also die Löhne und Gehälter, zu hoch liegen. Vielmehr vollziehen sie einen epochalen Strukturwandel der bundesdeutschen Volkswirtschaft.

Da ist zum einen der technikbedingte Produktivitätszuwachs, dessen negative Beschäftigungseffekte insbesondere im industriellen Bereich die positiven deutlich überwiegen. Trotz erheblicher Produktivitätssteigerungen hat sich der Anteil der Erwerbstätigen im produzierenden Gewerbe in den letzten hundert Jahren nur verhältnismäßig schwach erhöht und nimmt in den letzten Jahrzehnten ab. Demgegenüber steht zwar eine deutliche Zunahme im sogenannten tertiären Sektor der Dienstleistungen. Jedoch reichen die Beschäftigungszuwächse dort nicht aus, um die durch den technischen Einsatz erzeugten Lücken im sekundären Sektor aufzufangen. Schließlich wird die schrumpfende Nachfrage auf den Arbeitsmärkten auch durch den säkularen Rückgang der Investitionen verursacht. Die seit Anfang der 80er Jahre wieder relativ steigenden Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen fließen nämlich immer weniger in Ausrüstungsinvestitionen. Statt dessen »verschwinden« sie in spekulativen Geschäften auf den global vernetzten Geld- und Devisenmärkten. Aufgrund solcher arbeitsmarktexternen Ursachen hat sich seit Mitte der 70er Jahre die enge Verbindung von Konjunkturverlauf und Beschäftigungsentwicklung gelöst. Mit jedem Konjunkturreinbruch stieg so die Sockelarbeitslosigkeit an - von 1 Mill. Erwerbslosen (1973/74) über 2 Mill. (1980/81) auf 3,6 Mill. (1993; alte Bundesländer: 2,5 Mill.).

Im Konsultationsprozeß wurden die strukturellen Probleme der verfestigten Massenarbeitslosigkeit auf hohem Niveau diskutiert. Deshalb bietet nun auch das Sozialwort eine - im Vergleich zur Diskussionsgrundlage - komplexere, damit aber auch realistischere »Ethik der Arbeit«. Das »Recht auf Erwerbsarbeit« für jedermann und jedefrau wird nämlich über die gesellschaftlichen Voraussetzungen der bundesdeutschen Arbeitsgesellschaft eingeführt: »So lange die Erwerbsarbeit die existentielle Grundlage für die Sicherung des Lebensunterhalts, die soziale Integration und persönliche Entfaltung des einzelnen ist, ist es die Aufgabe einer sozial verpflichteten und gerechten Wirtschaftsordnung, allen Frauen und Männern, die dies brauchen und wünschen, den Zugang und die Beteiligung an der Erwerbsarbeit zu eröffnen« (168). In dem Maße, wie die Bundesrepublik als Arbeitsgesellschaft organisiert wird, in dem Maße also, wie über Erwerbsarbeit individuelle Lebenschancen verteilt und soziale Teilhaberechte eingeräumt werden - in dem Maße ist gesellschaftlich auch Erwerbsarbeit für alle Erwerbspersonen zu sichern. Sie alle müssen über die gleichen Möglichkeiten verfügen, einen durch Einkommen bewerteten Beitrag zur Produktion des gesellschaftlichen Reichtums zu leisten, müssen die gleichen Chancen auf »geregelte Arbeit« und »geregeltes Einkommen« haben.

Negativ formuliert lautet dieses »Recht auf Arbeit«, daß das Risiko von Beschäftigungsdefiziten gleichmäßig unter allen Erwerbspersonen aufgeteilt werden muß. Derartige Lücken auf den Arbeitsmärkten dürfen sich also nicht bei einzelnen als (Dauer-)Arbeitslosigkeit festsetzen. Deswegen ergänzen die Kirchenleitung das »Recht auf Arbeit« durch die Pflicht zum Teilen: »Der Grundgedanke vom Teilen der Erwerbsarbeit war den Kirchen in der Diskussion um die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit stets wichtig. Sie haben nie behauptet, daß sich Arbeitslosigkeit allein oder vorrangig durch das Teilen von Erwerbs-

arbeit überwinden lasse. Aber es gilt, auch diesen Weg zu nutzen« (172). Somit konkretisieren die Kirchleitung das »Recht auf Arbeit« in einem Verteilungsprinzip: Alle Erwerbspersonen haben gleiche Rechte auf vergleichbare Anteile am gesellschaftlichen Arbeitsvolumen. Die Beschäftigung der einen darf folglich nicht auf dem Wege der Erwerbslosigkeit von anderen gesichert werden.

Weil also die Bundesrepublik eine Arbeitsgesellschaft ist und vermutlich auch bleiben soll, muß das »Recht auf Arbeit« für jedermann und jedefrau gesichert werden. Notwendig ist die Verallgemeinerung der Erwerbsarbeit für alle Erwerbspersonen. Weil aber das gesellschaftliche Arbeitsvolumen nicht mehr übermäßig ausgeweitet werden kann, läßt sich dieses »Recht auf Arbeit« nur dann realisieren, wenn das verfügbare Arbeitsvolumen neu, nämlich gleichmäßig auf alle Erwerbspersonen aufgeteilt wird. Im Vergleich zur bestehenden Massenarbeitslosigkeit werden dann zwar alle über Erwerbsarbeit, gleichzeitig aber jeder und jede nur über weniger Erwerbsarbeit verfügen. Dies wird aber nur gelingen, wenn die gesellschaftliche wie auch die individuelle Bedeutung der Erwerbsarbeit zurückgenommen, wenn vor allem die enge Koppelung von »geregelter Arbeit« und »geregelten Einkommen« aufgeweicht wird. Um das in einer Arbeitsgesellschaft bestehende »Recht auf Arbeit« sicherzustellen, steht man in der Bundesrepublik also vor der Herausforderung, die arbeitsgesellschaftlichen Institutionen und Regeln einzuschränken. Mit der Verallgemeinerung der Erwerbsarbeit steht auch die *Relativierung der Erwerbsarbeit* auf der reformpolitischen Tagesordnung. Eine scheinbar paradoxe Antwort auf die verfestigte Massenarbeitslosigkeit, aber die einzig realistische!

Aktive Beschäftigungspolitik

In den ersten drei Jahrzehnten der Bundesrepublik wuchs nicht nur das volkswirtschaftliche Sozialprodukt, was man gerne das deutsche »Wirtschaftswunder« nennt, sondern im Gleichschritt auch das gesellschaftliche Arbeitsvolumen *und* die Beschäftigung. Mit dieser parallelen Entwicklung von Sozialprodukt, Arbeitsvolumen und Beschäftigung hat es seit Mitte der 70er Jahre ein Ende. Seit dieser Zeit bleiben die Wachstumserfolge regelmäßig unterhalb des Anstiegs der Arbeitsproduktivität, ohne daß die daraus resultierenden negativen Beschäftigungseffekte auf externen Märkte wettgemacht werden konnten. In der Folge ist die enge Verknüpfung von Konjunktur und Beschäftigung aufgebrochen, steigt nämlich die Massenarbeitslosigkeit im Rücken des Konjunkturverlaufs kontinuierlich an, zeitweise sogar in Phasen des wirtschaftlichen Aufschwungs.

Beschäftigungspolitisch ist diese Entwicklung von geradezu dramatischer Bedeutung. Was nämlich seither zum Scheitern verurteilt ist, ist der einst so erfolgreiche »Königsweg« bundesdeutscher Wirtschaftspolitik. Diese hat - so die gesetzliche Festschreibung im ersten Paragraphen des Stabilitätsgesetzes - »gleichzeitig zur Stabilität des Preisniveaus, zu einem hohen Beschäftigungsstand und außenwirtschaftlichem Gleichgewicht bei stetigem und angemessenem Wirtschaftswachstum« beizutragen. Wurde das erste Stabilitätsziel durch die weitgehend unabhängige Bundesbank mit einer auf Drosselung von Inflation bedachten Geld- und Währungspolitik erreicht, wurde das zweite Ziel in Folge der starken

Exportorientierung des bundesdeutschen Volkswirtschaft mit ständigen Überschüssen in der außenwirtschaftlichen Leistungsbilanz, allerdings zugunsten eines wachsenden Bruttoinlandsproduktes verfehlt, konnte das dritte Ziel ohne besondere politische Anstrengungen, gleichsam im Schatten des vierten realisiert werden: Ein »hohes Beschäftigungsstand« gelang in selbstverständlicher Folge des wirtschaftlichen Wachstums. Ob nun mit eher angebotsfördernden oder mit eher nachfragefördernden Instrumenten, wirtschaftspolitisch suchte man für ein »stetig steigendes und angemessenes Wirtschaftswachstum« zu sorgen, das wie von selbst die Ausweitung des Arbeitsvolumens und mithin Vollbeschäftigung brachte.

Diese wachstumsorientierte Wirtschaftspolitik war - einmal abgesehen von ihren ökologischen Belastungen - über mehrere Jahrzehnte recht erfolgreich und wurde den politischen Verantwortlichen so zum Dogma. Obgleich aber Vollbeschäftigung trotz »stetig steigendem und angemessenen Wirtschaftswachstum« seit Mitte der 70er Jahre verfehlt wird, heißt es deswegen immer noch: »Die beste Beschäftigungspolitik ist Wachstumspolitik!« Und weil es so heißt, deswegen trägt man politisch zwar zum Anstieg des Sozialprodukts bei, nicht aber zur Beseitigung der gleichzeitig ansteigenden Arbeitslosigkeit.

Was dagegen notwendig ist, um einen möglichst hohen Beschäftigungsstand und damit das dritte Stabilitätsziel zu erreichen: eine aktive Beschäftigungspolitik - und zwar aller wirtschaftspolitischen Akteure. Nicht nur Wirtschaftswachstum, sondern gezielt die Ausweitung des gesellschaftlichen Arbeitsvolumens und folgend die Ausweitung von Beschäftigung muß politisch intendiert werden. Die politische Herausforderung ist immens: Geeigneten Instrumente müssen ausgehandelt und eingesetzt, darüber hinaus müssen die notwendigen Reformen der wirtschaftlichen Rahmenordnung, aber auch der Instrumente für staatliche Interventionen unternommen werden. Von der öffentlich geförderten Beschäftigung (»zweiter Arbeitsmarkt«) bis hin zum Strukturwandel hin zu personenbezogenen Dienstleistungen sowie ökologischen Produkte und Produktionsprozessen reicht die Palette beschäftigungspolitischer Instrumente-.

Daß sich derartige Anstrengungen sowie die damit verbundenen Zumutungen für die einzelwirtschaftlichen Akteure im Alleingang nicht lohnen, ist offenkundig: Die Unternehmen können im Gegenteil ihre Gewinne wie auch ihre Bewertung auf den Aktienmärkten eher durch »Freisetzungen« als durch Neueinstellungen steigern. Rechnen tut sich dagegen eine aktive Beschäftigungspolitik, sobald sie kooperativ organisiert wird und die mit ihr verbundenen Lasten fair verteilt werden. Notwendig sind deshalb beschäftigungspolitische Kooperationen zwischen den Tarifparteien, den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen und Gemeinschaften, auch den Kirchen, den verschiedenen Gebietskörperschaften - und nicht zuletzt der Bundesbank.

An der Aufgabe eines möglichst hohen Beschäftigungsstandes würde sich auch der Staat überheben. Aber innerhalb von »Bündnissen für Arbeit« kommen ihm und seinen zahlreichen Institutionen wichtige Aufgaben zu. Statt wie bisher die Kosten der Arbeitslosigkeit von einem öffentlichen Haushalt auf den anderen und von einer staatlichen Ebene auf die nächste zu verschieben, und statt wie bisher die öffentlich verfügbaren Ressourcen an den Arbeitsmärkten vorbei zu lenken, trägt der Staat eine originäre beschäftigungspolitische Verantwortung: Er hat beschäftigungspolitische Kooperationen anzuregen und zu moderieren.

ren, hat für deren Erfolg geeignete Rahmenbedingungen zu schaffen, hat schließlich im Rahmen seiner Möglichkeiten die gemeinsamen Anstrengungen seiner Kooperationspartner zu unterstützen. Dabei heißt die eingängige Forderung: Statt Arbeitslosigkeit hat staatliche Beschäftigungspolitik Arbeit zu finanzieren!

Gleichverteilung des verfügbaren Erwerbsarbeitsvolumens

Auch eine aktive Beschäftigungspolitik wird den säkularen Trend nicht wenden können, daß das gesellschaftliche Arbeitsvolumen u. a. in Folge steigender Arbeitsproduktivität sinkt. Eine Vollbeschäftigung unter den Geschäftsbedingungen der frühen Bundesrepublik ist daher weder wirtschaftlich möglich - noch ist sie ökologisch wünschenswert. Wenn aber das gesellschaftliche Arbeitsvolumen nicht grenzenlos ausgedehnt werden kann, statt dessen langfristig weiter sinken wird, wenn aber gleichzeitig - so wohl eine realistische Einschätzung - das Angebot auf den Arbeitsmärkten eher steigen als sinken wird, dann verlangt die aus dem »Recht für Arbeit« folgende Gleichverteilung der Erwerbsarbeit eine gleichmäßige Verkürzung der Arbeitszeit für alle Erwerbspersonen. Die Kehrseite von »Arbeit für jedermann und jedefrau« heißt darum »Weniger Arbeit für alle«!

Verglichen mit dem gegenwärtigen Zustand der verfestigten Massenarbeitslosigkeit bedeutet diese »Umverteilung« von Arbeit für die jetzt Erwerbslosen »Arbeitszeitverlängerung« - und nur für die jetzt Beschäftigten »Arbeitszeitverkürzung«, Jedoch hat jede Verkürzung der tarifvertraglich geregelten Arbeitszeit - wie auch die Entwicklung nach dem 1984 gelungenen »Einstieg« in die 35-Stunden-Woche zeigt - nicht nur positive Auswirkungen auf die Zahl der Beschäftigten. Sie treibt zugleich die Arbeitsproduktivität weiter an, was ihre beschäftigungspolitischen Effekte zwar nicht aufhebt, aber mindert. Dabei kann davon ausgegangen werden, daß die Produktivitätseffekte um so höher und in der Folge die direkte Beschäftigungswirkung um so geringer ausfallen werden, je stärker den Beschäftigten ihre täglichen bzw. wöchentlichen Arbeitszeiten gekürzt werden. Zwar konnten die Gewerkschaften »ihre« 35-Stunden-Woche bislang noch nicht als Regelzeit für alle Tarifbereiche durchsetzen. Dennoch sollten sie zukünftig besser andere und beschäftigungswirksamere Wege der »Umverteilung« von Arbeit als die der kollektiven Wochenarbeitszeitverkürzung einschlagen.

Die einfachste Form einer solchen Arbeitszeitverkürzung ist die von den Gewerkschaften immer wieder angemahnte Reduzierung der Überstunden bzw. ist - für all' die Fälle, in denen sich Überstunden nicht vermeiden lassen - der Freizeitausgleich für geleistete Mehrarbeit. Damit ist das arbeitszeitpolitische Spektrum bei weitem noch nicht ausgereizt: Möglich sind krisenbedingte, deshalb aber branchen- oder gar betriebspezifische Verkürzungen der Arbeitszeit, wie sie etwa vor wenigen Jahren bei Volkswagen Werksleitung und Betriebsrat ausgehandelt haben; notwendig ist eine Ausweitung von »Teilzeitarbeit«, deren Bedingungen tarifpolitisch vereinbart und sozialstaatlich abgesichert werden müssen; gefordert sind eine Vielzahl von intelligenten Formen der gruppenspezifischen und individuellen Arbeitszeitverkürzung. Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch die Ausweitung von betrieblicher Mitbestimmung und Weiterbildung zu nennen, wodurch größere

Anteile der arbeitsvertraglich vereinbarten Arbeitszeit außerhalb der Produktion verbracht werden. Innerhalb der Kirchen ist die Politik der Arbeitszeitverkürzung mit ihren unterschiedlichsten Instrumenten noch lange nicht ausgereizt; entsprechend engagierte Initiativen scheitern jedoch häufig an den zuständigen »Dienstgebern«,

All' diese Formen der Arbeitszeitverkürzung stellen die Unternehmungen vor großen Problemen der Koordinierung ihrer betrieblichen Aktivitäten sowie der Qualifizierung ihrer Arbeitskräfte. Und je kleiner die Unternehmungen sind, um so schwieriger lassen sich diese Probleme wohl nur lösen. Doch können die Unternehmungen durch eine Verkürzung der Arbeitszeiten auch gewinnen. Als deren Kehrseite erweitern sich nämlich die Möglichkeiten zur Flexibilisierung, also zur Aufweichung von überkommenen Arbeitszeitregelungen. Durch Flexibilisierung bei den Arbeitszeiten können selbst kleinere Unternehmungen den steigenden Anforderungen an die Flexibilität ihrer Produktion besser nachkommen. Via Flexibilisierung kann daher Arbeitszeitverkürzungen zu einer sich auch einzelwirtschaftlich lohnenden Sache werden - zumal dann, wenn sich neue Arbeitszeitregelungen im wechselseitigen Interesse von Unternehmungen und Beschäftigten vereinbart werden. Denn überkommene Arbeitszeitregelungen aufzuweichen, liegt durchaus auch im Interesse der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, die dann ihre Erwerbsarbeit leichter mit den Erfordernissen einer zunehmend individualisierten Lebensplanung, die etwa Beruf und Elternschaft besser vereinbaren wollen. Ob sich allerdings eine Flexibilisierung bei den Arbeitszeiten mit dem von den Kirchen - auch im Sozialwort (71, 223) - energisch verteidigten »freien Sonntag« vereinbaren läßt, ist dagegen fraglich. Gegenüber den gewandelten Interessen der Beschäftigten wie auch den Erfordernissen flexibler Produktion wird das »freie Wochenende« und mit ihm auch der »freie Sonntag« nur in dem Maße überleben, wie es den Kirchen gelingt, den Wert einer kollektiven, regelmäßig wiederkehrenden »freien Zeit« gesellschaftlich plausibel, vor allem aber wohl: erfahrbar zu machen.

Gleichgültig, welche Wege der Arbeitszeitverkürzung beschritten werden, zieht die »Umverteilung« von Erwerbsarbeit notwendig auch die »Umverteilung« der mit ihr verbundenen Einkommen nach sich. Deshalb setzt das »Teilen der Arbeit« politisch die Bereitschaft zum »Teilen der Einkommen« voraus - eine solidarische Bereitschaft »innerhalb der Klasse«, also zwischen Beschäftigten und Erwerbslosen. Diese Bereitschaft wird allerdings nur dann wahrscheinlich, wenn die Beschäftigten zugleich eine »Umverteilung zwischen den Klassen« registrieren können, daß also auch die anderen Einkommensbezieher die aus der »Umverteilung« von Arbeit resultierenden Zumutungen mittragen. Zu Recht sagen sie: Arbeitslosigkeit ist ein gesamtgesellschaftliches Problem, für dessen Bewältigung deshalb auch alle Einkommensgruppen herangezogen werden müssen.

Für diese politische Bedingung gibt es auch eine ökonomische Begründung: Volkswirtschaftlich sinnvoll ist eine »Umverteilung innerhalb der Klasse« nur in dem Maße, als die damit verbundene Arbeitszeitverkürzung beschäftigungswirksam wird, also die Einkommensverluste bei den einen zu Erwerbsarbeit und entsprechenden Einkommen bei den anderen führen. Geht nun aber die »Umverteilung von Arbeit« ausschließlich zu Lasten der Erwerbseinkommen, führt also die Verkürzung der Pro-Kopf-Arbeitszeiten auch proportional zu einem Rückgang der Pro-Kopf-Einkommen, dann wird die aus diesen Einkommen stammende private Nachfrage sinken und mithin die Leistungsfähigkeit der

gesamten Volkswirtschaft geschwächt. In der Folge sinken auch Arbeitsvolumen und folglich die Beschäftigung. Die beschäftigungspolitischen Effekte solcher Art von Arbeitszeitverkürzung würden sich schnell verlieren; ein Teufelskreislauf nach unten würde in Gang gesetzt.

Dagegen wird die »Umverteilung« der Erwerbsarbeit gelingen, wenn die durch Arbeitszeitverkürzung angetriebenen Produktivitätsfortschritte den Beschäftigten wenigstens zu einem großen Teil als Einkommen zugeführt werden. Geboten scheint dabei insbesondere ein überproportionaler »Lohnausgleich« zugunsten der unteren Einkommensgruppen, um ihnen trotz der Verkürzung ihrer Arbeitszeiten existenzsichernde Erwerbseinkommen zu sichern.

Mit der Arbeitszeitverkürzung kommt die reformpolitische Phantasie aber noch nicht an ihr Ende. Dem Recht auf gleiche Anteile am gesellschaftlichen Arbeitsvolumen läßt sich nämlich nicht nur in Tarifabschlüssen Rechnung tragen, sondern auch durch Einführung von Arbeitszeitkonten oder von handelbaren Anrechten auf Erwerbsarbeit. Spinnen wir nur einmal den zweiten Vorschlag weiter, ohne Gewähr auf Erfolg, nur aus Spaß am Weiterdenken: Für die Mehrheit der Bundesdeutschen begründet - weil ohne ausreichendes Vermögen und ohne Kapital - fast ausschließlich die Beteiligung am Erwerbsarbeitssystem ein mit allen anderen vergleichbaren Lebensunterhalt. Erwerbsarbeit ist für sie der wichtigste legale Weg, bei der Aufteilung des arbeitsteilig bewerkstelligten Volkseinkommens berücksichtigt zu werden. Diese für Erwerbspersonen normale Einkommensquelle läßt sich ergänzen, indem man ihnen ihre jeweiligen Anrechte auf das vorhandene Arbeitsvolumen in Anteilsscheinen zuspricht, mit denen sie bei Bedarf handeln können. Ihre gleichen Anrechte auf Erwerbsarbeit können sie so in Einkommen verwandeln, indem sie nämlich ihre Anteilsscheine - ganz und gar marktwirtschaftlich - mit anderen Erwerbspersonen gegen Geld tauschen. Durch den Staat müssen den einzelnen dazu lediglich die Anteile am Arbeitsvolumen zugewiesen werden, wobei unterschiedliche Qualifikationen berücksichtigt werden können. Alles weitere geschieht auf entsprechenden Märkten: Vielleicht über Arbeitszeit-Sparkassen oder Zeitbörsen vermittelt wägen Erwerbspersonen im Tausch mit anderen ihre persönlichen Interessen zwischen Erwerbsbeteiligung und Einkommen ab. Die sich im Tausch ausbildenden Preise spiegeln aber nicht nur die persönlichen Neigungen der beteiligten Erwerbspersonen wider, sondern werden immer auch durch den gesellschaftlichen Bedarf an Erwerbsarbeit beeinflusst. Daß die gesellschaftlich notwendige Erwerbsarbeit auch wirklich getan wird, ist so durch den Preismechanismus selbst dann sichergestellt, wenn alle Erwerbspersonen die Lust an der Arbeit verlieren sollten. In Zeiten wie den unsrigen, in denen ein steigendes Arbeitskräfteangebot auf eine sinkende Nachfrage stößt, werden so aber die Härten der rigide über Erwerbsarbeit laufenden Verteilung kompensiert. Denn mit der Knappheit der Erwerbsarbeit steigt auch dessen Wert für die Erwerbspersonen, den sie im Tausch ihrer handelbaren Anrechte in Einkommen umwandeln können.

Auflösung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung

Nicht einmal die Hälfte der gesellschaftlich notwendigen Arbeit ist marktförmig organisiert. Mehr als 50 Prozent derjenigen Tätigkeiten, die - wie die Versorgung und Erziehung von Kindern oder der Betreuung von kranken, alten und pflegebedürftigen Menschen - das Fortbestehen der Bundesrepublik sichern helfen, werden außerhalb der Arbeitsmärkte, zumeist in privaten Haushalten und zumeist von Frauen geleistet. Daß das so ist, entspringt einem über Jahrhunderte genährten Vorurteil, daß nämlich Frauen von Natur aus für die Arbeit im Haus und an Kindern »vorgesehen« seien. In der alten Bundesrepublik wurden sie deshalb - im Gegensatz etwa zum benachbarten »Arbeiter und Bauernstaat« - nicht wie ihre Ehemänner zur Erwerbsarbeit genötigt, sondern statt dessen zur unentgeltlichen Haus- und Kindererziehungsarbeit verpflichtet. Obwohl diese Arbeiten für den »Wohlstand der Nationen« unerläßlich sind, wurden sie - als liebevolle und aufopfernde Tätigkeit - nicht durch Arbeitseinkommen bewertet. Folglich mußten diese Arbeit und die Frauen, die diese Arbeit zu verrichten hatten, aus den Einkommen ihrer Ehemänner alimentiert werden. Der »Dienstverpflichtung« der Frauen entspricht also ihre abhängige Existenzsicherung.

Hat sich an der Erwerbsbeteiligung der Frauen viel und bei deren Diskriminierung in der Erwerbsarbeit zumindest einiges geändert, ist die Situation bei der Verteilung der »Hausarbeit« in der Substanz unverändert. Nach wie vor fällt sie zumeist den Frauen »wie von selbst« zu. Auch in den Fällen, in denen die Frauen einer eigenständigen Beschäftigung nachgehen, haben sie neben ihrer Erwerbsarbeit auch noch die Hausarbeit zu erledigen. Verweigern sie sich, wird häufig ein Großteil dieser Arbeiten ausgelagert und gegen Entgelt zumeist an Frauen, nämlich an »Putz-« oder »Zugehfrauen«, an Haushaltshilfen und Tagesmüttern, vergeben.

Noch in der Diskussionsgrundlage zum Konsultationsprozeß wurde die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung »vergessen«; das Frauenthema wurde allenfalls im Zusammenhang mit der Benachteiligung der Familien behandelt. Dagegen haben im Konsultationsprozeß (nicht nur) Frauen protestiert. Auch gegen den Widerstand so mancher Kirchenoberen haben sie darauf bestanden, daß das »Frauenthema« in das Sozialwort eingetragen, daß insbesondere die Kritik an der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung aufgenommen wird. Diesen Protest haben sich die Kirchenleitung zuletzt nicht verstellen können, vielleicht auch nicht wollen. Sie haben - wie sie in ihrem Sozialwort offenherzig eingestehen (42) - vom Protest der Frauen gelernt und sich ihren Forderung zumindest ansatzweise geöffnet.

Bemerkenswert ist an dem Sozialwort vor allem, daß die Kirchenleitungen - im Unterschied noch zur Diskussionsgrundlage - die bessere Vereinbarkeit von Elternschaft und Beruf nicht mehr nur im Namen von erwerbswilligen Frauen, sondern nun im Namen der Eltern anmahnen. Die von zunehmend mehr Eltern bemängelten Unvereinbarkeiten zwischen ihren beiden Lebensbereichen benennen sie damit genau als das Problem, das es ist: als ein Problem von Männern und Frauen.

Was aber ist zu tun, damit Eltern leichter gleichzeitig den Ansprüchen ihrer Elternschaft wie auch die ihrer Erwerbsarbeit genügen können? Über den bereits gesetzlich garantierten Kinderplatz hinaus bedarf es einer bedarfsdeckenden Infrastruktur an Kinderbetreuungsein-

richtungen, die auch den besonderen Bedürfnisse erwerbstätiger Eltern Rechnung tragen können. Aber auch noch so viele Einrichtungen können Unvereinbarkeiten zwischen Elternschaft und Erwerbsarbeit entschärfen, nicht aber aus der Welt schaffen. Damit in solchen Konflikten nicht die Ansprüche der Kinderversorgung und -erziehung »untergebuttert« werden müssen, muß diese Ansprüche im Erwerbsarbeitssystem mit entsprechenden Rechten für die erwerbstätigen Eltern ausgestattet werden. Vor allem sind flexible arbeitszeitliche und -organisatorische Regelungen notwendig. Nicht alle diese Regelungen muß man dem Gesetzgeber anvertrauen; viele kann man schneller auf betrieblicher oder tarifpolitischer Ebene aushandeln. Einige wenige »familienfreundliche« Betriebe haben diesen Weg bereits eingeschlagen - und dabei auch den wirtschaftlichen Nutzen betrieblicher Familienpolitik bewiesen. Doch auch in diesen Fällen haben die familienfreundlichen Regelungen von Arbeitszeit und -organisation eine verteilungspolitische Kehrseite: Eine von den Ansprüchen der Kinderversorgung und -erziehung her begründete Flexibilisierung muß durch einen passenden Um- und Ausbau der sozialpolitischen Geld- und Einkommensersatzleistungen flankiert werden.

Im Gegensatz zu diesen familienpolitischen Leistungen kann man die gleichmäßige Verteilung der Hausarbeit sozialstaatlich nicht durchsetzen. Zweifelsohne fällt die Aufteilung der innerhalb der Haushalte anfallenden Arbeit in die Autonomie der beteiligten Personen und ist Gegenstand ihrer privaten Lebensgestaltung. Dennoch lassen sich diejenigen Barrieren abschleifen, die bislang eine auch nur annähernd gleichmäßige Aufteilung der Hausarbeit verhindert oder den Männern auch nur als Entschuldigung für anderweitige Arrangements gedient haben. Dazu gehören nicht nur eine Förderung der simultanen Vereinbarkeit von Elternschaft und Erwerbsarbeit. Notwendig ist darüber hinaus auch, die frauenspezifischen Barrieren auf den Arbeitsmärkten auszugleichen. Dies kann unter anderem durch die Einführung vergleichbarer Belastungen für die Männer erreicht werden. Mit entsprechenden Rechten auf »Vaterschutz« ausgestattet, könnten etwa alle Väter gesetzlich gehalten werden, wie ihre Partnerinnen für die Zeit der Geburt ihres Kindes sowie für die ersten Monate nach der Geburt die Erwerbsarbeit zu unterbrechen.

Da die familienpolitische Realität bislang hinter diesen Forderungen weit zurückbleibt, werden die Probleme, Erwerbsarbeit und Elternschaft aufeinander abzustimmen, zunehmend durch Kommerzialisierung der Haus- und Kinderarbeit bewältigt - natürlich nur von Haushalten mit entsprechend hohem Einkommen. Aus beschäftigungspolitischen Erwägungen sucht die Bundesregierung diesen Trend zu forcieren, etwa indem sie die Kosten für derartige Arbeiten bei der Steuererklärung anerkennt. Mit dem Wandel von ehemals unbezahlter Arbeit zu Erwerbsarbeit verändert sich aber nicht nur die soziale Bedeutung dieser Arbeit, was allein schon gesellschaftlich nur unzureichend reflektiert wird. Gleichzeitig werden die sozialen Ungleichheiten in den Lebenslagen der bundesdeutschen Bevölkerung verschärft. Denn die Vereinbarkeit von Beruf und Elternschaft und die damit verbundenen Vorteile auf den Arbeitsmärkten werden zu einem sozialen Privileg für einkommensstarke Bevölkerungsteile. Dagegen werden die mit der Elternschaft verbundenen Lasten zum Beruf einkommensschwacher »Dienstboten«. Vielleicht führen uns aber diese beiden Gefahren, also die Gefahr eines gesellschaftlich unreflektierten Formwandels der Hausarbeit wie die damit verbundene Gefahr einer gespaltenen »Dienstbotengesellschaft«

(Andre Gorz), deutlicher vor Augen, daß die Überwindung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung längst schon keine Sache mehr nur für Frauen ist.

Dr. Matthias Möhring-Hesse

Nell-Breuning-Institut

Offenbacher Landstraße 224

60599 Frankfurt

Abstract

In ethical thinking we can't treat the structural unemployment with the glance back in the »golden age« of full employment. Considering the dropping demand for manpower and - at the same time - the rising supply, the »human right of labour« is to create only with reserve: In the same measure as labour is the key to social participation, everyone has the same right to be employed. The necessary generalization of labour would be possible only by downgrading the labour for everybody at the same time. The distribution of work to gender is to overcome: men and women are to participate on labour and housework with the same part.

Anmerkungen

1. 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. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 1997. Verweise und Nachweise auf das »Sozialwort« der Kirchen erfolgen in Klammern im Text.
2. Vgl. ausführlicher *Hengsbach, FriedhelmEmund, BernhardMöhring-Hesse, Matthias*: Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort? Freiburg (Herder) 1997, 114-127.

Solidarität

Erwägungen zu ihrer gegenwärtigen Problematik

Von Christian Walther

Zur Ausgangslage

Solidarität ist zu einem vielstrapazierten Wort geworden. Unter Solidarität wird traditionellem Verständnis zufolge »die Bereitschaft« verstanden, »sich für gemeinsame Ziele oder für Ziele anderer einzusetzen, die man als bedroht und gleichzeitig als wertvoll und legitim ansieht, besonders die engagierte Unterstützung eines Kampfes gegen Gefährdungen, vor allem gegen Unrecht, im weiteren Sinne auch: Zusammenhalt, soziale Bindung, Zusammengehörigkeitsgefühl«. Umgangssprachlich bedeutet Solidarität »immer ein praktisches oder jedenfalls emotionales Engagement für gemeinsame, meistens kooperative Ziele, vor allem im Kampf gegen Unrechte'. Ihr tragender Grund, wie er in dieser knappen Beschreibung sichtbar wird, ist das Mitbedenken des Anderen und seines Wohlergehens.

Der Anlaß, das Thema: Solidarität aufzugreifen, liegt allerdings nicht in einem erneuten begriffsgeschichtlichen Erklärungsversuch, sondern in der Beobachtung, daß sich an der Solidarität gegenwärtig eigentümlich pathologische Züge ausmachen lassen. Zwar bleibt es unbestritten, wie es auch die Grundwertdebatte der siebziger Jahre gezeigt hat, daß sie nach wie vor als ein konstitutiver Faktor in Staat und Gesellschaft betrachtet wird. So setzt die Verfassung des Staates sie als entscheidendes verfassungsrechtliches Element voraus. Gleichfalls stellt sie ein regulatives Element in gesellschaftlichen Lebensbezügen dar, das vor allem in Prozessen des Interessenausgleichs zwischen gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen wirksam werden will.

Aber darüber hinaus machen sich Erscheinungen bemerkbar, die Zweifel daran aufkommen lassen, daß der nonnativ-verpflichtende Charakter der Solidarität noch uneingeschränkt in Geltung steht. Seinen Anhalt findet solcher Zweifel zum Beispiel an einer Formulierung wie: »Solidarität nur unter Starken?«? Oder an der häufig zu hörenden Forderung: »Solidarität wiederbeleben!« Der gegenwärtig zu beobachtende inflationäre Gebrauch des Wortes »Solidarität« in politischen Appellen oder gewerkschaftlichen und kirchlichen Aufrufen verstärkt diesen Zweifel noch. Denn wäre es notwendig, solche Appelle vermehrt ausgehen zu lassen, wenn man sicher sein könnte, daß es ein kräftiges Solidaritätsbewußtsein noch gebe? Zudem haben solche Appelle die Eigenschaft, die bestehende Problematik zu verdecken, weil darin lediglich unterstellt wird, es gebe noch das Mitbedenken des Anderen und ein davon getragenes, unerschüttertes Solidaritätsbewußtsein, das sich jederzeit und vollständig aktivieren ließe. Muß dagegen heute aber nicht gefragt werden, ob gerade dieses Bewußtsein nicht nur nicht verschüttet, sondern im Zuge historischer Entwicklungen sogar weitgehend zum Verschwinden gebracht worden ist? Es sind vor allem zwei Probleme, auf die im folgenden das Augenmerk gerichtet ist: die *Multidimensionalität* und die *individuellen Voraussetzungen* der Solidarität.

Die Entwicklung zeigt in ihrem jetzigen Stadium eine eigentümliche Verengung des Verständnisses von Solidarität. Ein ursprünglich mit dem Begriff selber verbundenes, breites Spektrum findet sich im wesentlichen auf einen Bereich des Lebens eingeschränkt. Vorzugsweise wird die Forderung nach einem solidarischen Verhalten im Zusammenhang mit Problemen in der Arbeitswelt, besonders tariflicher Auseinandersetzungen und der Bewahrung erkämpfter Besitzstände erhoben. Andere Lebensbestände hingegen wie: Heimat, Familie, Traditionen, Kultur im weitesten Sinne, die für die individuelle Lebensführung und für die Gesellschaft als ganze nicht minder wichtig sind, werden dem Bereich der Solidarität nicht mehr ohne weiteres zugerechnet. Diese Einschränkung selber hat sicher noch andere Ursachen, aber sie weist vor allem darauf zurück, daß der Prozeß einer fortschreitenden Verstaatlichung der Solidarität Wirkung zeigt".

Es ist darum sicher nicht verfehlt, hier den Grund dafür zu suchen, daß die *Sozialisierung der Solidarität* die Verkümmernng des Bewußtseins auf der Seite des Individuums befördert hat, nicht zu mehr als mit Einzahlungen in die Sozialversicherung abgegoltenen Solidaritätsleistungen verpflichtet zu sein. Zudem wird man auch zu fragen haben, ob das Mitbedenken des Anderen nicht längst an anonyme Wohlfahrtseinrichtungen delegiert und ihren operativen Möglichkeiten willig überlassen worden ist. Wird weiterhin nicht auch angenommen werden müssen, daß damit eine *Entsolidarisierung* mit einer dreifachen Folge eingeleitet worden ist: daß einerseits vielen Solidarität lediglich noch als eine Berechtigung erscheint, vielfältige Leistungen des Staates und damit indirekt des Steuerzahlers in Anspruch zu nehmen, ohne dafür eigene Leistungen in nennenswertem Umfang erbringen zu müssen, daß andererseits, weil sich der Staat zu Leistungen verpflichtet hat, er sich auch gezwungen sieht, die Mittel dafür vor allem durch einen, als Solidaritätsleistung deklarierten, fiskalischen Zwang einzutreiben, und daß sich schließlich Bevölkerungskreise herausgebildet haben, die sich überhaupt von Solidaritätsverpflichtungen weitgehend entbunden haben, nachdem rechtliche Möglichkeiten dafür eröffnet worden sind. Jedenfalls wird es sich heute nicht vermeiden lassen, sehr eindringlich die Frage zu stellen, ob der soziale Versorgungsstaat nicht bereits die Grundlagen zerstört hat, die er doch in Gestalt individueller Solidarbereitschaft braucht, um seinen Funktionen gerecht zu werden?

Die historische Entwicklung hat jedenfalls für den modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaat eine Lage entstehen lassen, in der die Frage akut geworden ist, ob dieser Staat überhaupt noch die ihm abverlangten Leistungen zu erbringen vermag. Vieles spricht doch bereits dafür, daß er heute ständig an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit stößt, ja, daß Zahlungsunfähigkeit droht, wenn sich nicht immer wieder neue Einnahmequellen erschließen lassen. Es erscheint jedoch widersinnig, immer mehr Mittel aus jenen Bevölkerungsteilen herauspressen zu wollen, die noch über ein fiskalisch erfaßtes Einkommen und Eigentum verfügen, zumal ein Blick auf die Bevölkerungsstatistik zeigt, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen diese Teile einem kontinuierlichen Ausdünnungsprozeß unterliegen'. Es liegt ebenfalls auf der Hand, daß es in hohem Maße unbillig wäre, ihnen allein die Last aufzuerlegen, die Mittel für die Versorgung jener Teile der Bevölkerung aufbringen zu müssen, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr im Arbeitsleben stehen.

Längst ist es auch kein Geheimnis mehr, daß der Sozialstaat nur aufrecht erhalten werden kann, wenn die Wirtschaft floriert. In diesem Sinne gilt das von Walther Rathenau geprägte Wort immer noch: *Die Wirtschaft ist unser Schicksal*. Die Wirtschaft ist aber eine Größe, die, wie alles andere auch, den Bewegungen der Geschichte unterliegt. Da gibt es dann Zeiten, in denen sie stark, und Zeiten, in denen sie schwach ist. Es wäre ein Irrglaube, zu meinen, es gelänge dem Menschen, die Entwicklung jederzeit im Griff zu haben. Damit sind wirtschaftliche Fehlentscheidungen und Managementfehler allerdings ebensowenig zu entschuldigen wie jene bekannten Versuche aus den sechziger Jahren, die Belastbarkeit der Wirtschaft ständig zu testen. Es ist wohl so, daß der Erhalt des Sozialstaates einen verantwortlichen Umgang mit der Wirtschaft ebenso bedingt wie ein stets waches Bewußtsein ihrer sozialen Verantwortung auf seiten der Wirtschaft. Man wird allerdings fragen können, ob es an beidem, einem verantwortlichen Umgang mit den Errungenschaften des Sozialstaates und einem sozial verantwortlichen Umgang mit der Wirtschaft, in den letzten Jahrzehnten nicht gemangelt hat. Heute bedingen Strukturveränderungen, die mit dem Stichwort Globalisierung ange deutet sind, merkliche Verschiebungen in den nationalen Volkswirtschaften und Wohlstandsverhält-

nissen, die mit Einkommens- und Einnahmeverchiebungen und nicht nur mit Gewinnen verbunden sein können. Neue Faktoren wie: wettbewerbsbedingte Korrekturen an Produktions- und Absatzmöglichkeiten, Gewinnsicherung durch Arbeitsplatzverlagerungen oder -abbau und daraus resultierende Folgen zum Beispiel in Gestalt einer hohen Arbeitslosigkeit, verlangen nach wirtschafts- und sozialpolitischen Konsequenzen. Der heute in der Betriebswirtschaft weithin vertretene Grundsatz jedoch, daß es gelte, Gewinne zu machen um den Preis von Arbeitsplätzen, verlangt dringend nach einer Korrektur. Ein Kompromiß dergestalt wäre anzustreben, daß es um Arbeitsplätze und Gewinne gleichermaßen geht. Einer besonderen prophetischen Gabe bedarf es jedenfalls nicht, um zu erkennen, daß die Behebung der materiellen Probleme des Sozialstaates nicht einfach zu bewerkstelligen sein und auf lange Sicht Sorgen bereiten wird. Wäre es in dieser Lage darum gänzlich abwegig anzunehmen, daß soziale Spannungen nicht nur wegen der Notlage entstehen können, in die viele Menschen unverschuldet geraten sind, sondern daß auch eine als Zwang und nicht mehr als Pflicht empfundene Solidarität selber zu einer gesellschaftliche Konflikte generierenden Größe werden kann?

Aber es geht bei dem Thema Solidarität ja nicht allein um diese materielle Seite, auch wenn sie in den frühen Tagen der Industrialisierung mit den durch die Entstehung des Proletariats hervorgerufenen sozialen Notlagen, Spannungen und Kämpfen um einen gerechten Anteil der Arbeitnehmer am Wohlstand der Nation ihre Bewährungsprobe hat bestehen müssen und das Thema Arbeit gegenwärtig ganz oben auf der Liste der gesellschaftlichen Probleme steht, die der Masse der Bevölkerung Sorgen bereiten.

Heute wird es als vordringlich angesehen werden müssen, wieder die *Mehrdimensionalität der Solidarität* und vor allem die darin implizierte *Verantwortung für das Ganze* ins Bewußtsein zu rufen. Dabei steht die Grundfrage im Vordergrund, auf welche Weise eine Wiederbelebung des verkümmerten Solidaritätsbewußtseins erreicht werden kann, das allerdings dann mehr umfassen muß als zum Beispiel nur die Sorge um die Bereitstellung finanzieller Mittel für die Behebung der Misere am Arbeitsmarkt und ihre Folgen oder die Sorge um die Sicherung der Existenzbasis von gesellschaftlichen Randgruppen. Solidarität muß vielmehr überhaupt wieder zu einer Grundeinstellung werden, die für die Fülle des Lebens und ihre durchaus vielgestaltigen Ausdrucksformen offen ist. Diese Fülle, wie sie sich umfassend in der Kultur eines Volkes, in Kunst und Wissenschaft sowie in Traditionen ausspricht, erhalten zu helfen und vor allem für die Wahrung des Rechts sich einzusetzen, das ja eine entscheidende Grundlage gerade auch der individuellen Freiheit ist, sodann im einzelnen dafür einzutreten, daß überhaupt ein gerechter Ausgleich zwischen unaufgebbaren Individualrechten und notwendigen Gemeinwohlinteressen stattfindet, daß beispielsweise das Recht der Kinder auf eine ihren Fähigkeiten entsprechende und nicht von Erwachseneninteressen ständig gestörte Entwicklung ebenso gewahrt wird wie das Recht auf eine den individuellen Fähigkeiten angemessene Ausbildung, fällt gleichfalls unter Pflichten, die einem wachen Solidaritätsbewußtsein nicht fremd sein dürfen.

Zudem wird es sich in Zeiten einer wachsenden politischen Vernetzung der Staaten als unabweisbar erweisen, sich nicht nur solidarisch der je eigenen Nation und ihren Besonderheiten gegenüber zu verhalten, sondern gerade auch Solidarität anderen Nationen gegenüber zu zeigen. Schließlich hängt nicht zuletzt der Weltfriede, für den es bekanntlich keine Alternative gibt, an dem Maß, mit dem es gelingt, den Anderen in anderen Völkern mitzubedenken und nationale Egoismen und Prärogativen zugunsten einer transnationalen solidarischen Praxis zurückzudrängen. Unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft treten darum noch ganz andere Bewährungsfelder für eine praktizierte Solidarität in

Erscheinung, die es dringend geboten erscheinen lassen, gegenwärtig vorherrschende, materialistische und individualistische Deformierungen der Solidarität zu überwinden.

Sollen in dieser Beziehung aber nachhaltige Änderungen – und nicht nur taktisch auf Augenblickserfolge ausgerichtete Schönheitsreparaturen, wie sie bedauerlicherweise immer wieder zur Versuchung für die Politik werden, - erfolgen, dann wird es sich als unumgänglich erweisen, nicht nur Maßnahmen durchzusetzen und Reformen am System zu versuchen, sondern vor allem auf eine Änderung des individuellen Solidaritätsverhaltens hinzuwirken. In diesem Zusammenhang stellt sich dann die weitere Frage, welche Kräfte sich in einer an hyperthrophem Individualismus mit dem dazu gehörigen Eogismus leidenden Zeit überhaupt noch mobilisieren lassen, um dieses Ziel zu erreichen. An der Antwort auf sie wird sich schließlich erweisen, ob Denkmodelle Wirklichkeit werden, die mit einer Selbstzerstörung der Kultur der westlichen Zivilisationen rechnen, wenn es nicht gelingt, den auf lange Sicht hin zur Selbstdestruktion tendierenden Individualismus zu korrigieren>.

Anfragen an das Christentum

Auf der Suche nach solchen Kräften wird man zuerst auf das Christentum stoßen. In der Geschichte des Solidaritätsbegriffs hat es einen entscheidenden Einfluß auf seine inhaltliche Bestimmung gehabt. Noch heute ist nicht zu übersehen, wie sehr auch in den gegenwärtigen Solidaritätsvorstellungen das christliche Verständnis der Nächstenliebe nachwirkt, obwohl für viele die Verbindung von Christentum mit Wertvorstellungen, die in der heutigen Gesellschaft noch in Geltung gehalten werden, schon nicht mehr deutlich ist.

Mit dem Hinweis auf das Christentum wird gleichzeitig aber auch eine Situation angesprochen, in der es keineswegs unumstritten ist, den christlichen Glauben noch als einen bestimmenden Faktor in der heutigen Lebenswelt anzusehen. Zwar ist es, wie bereits angedeutet, in herkunftsgeschichtlicher Perspektive keineswegs zweifelhaft, daß von diesem Glauben und den von ihm beeinflussten Gruppen und politischen Strömungen im Laufe der Geschichte entscheidende Impulse auf die Gestaltung gerade der sozialen Lebensverhältnisse ausgegangen sind, aber inzwischen lassen sich viele gewichtige Stimmen vernehmen, die bezweifeln, daß das, was für die Vergangenheit gegolten hat, in der Postmoderne noch Gültigkeit besitzt.

Wenn jetzt, trotz verbreiteter Skepsis, doch wieder nach der Bedeutung des Christentums nicht nur allgemein für die Erfüllung politischer Aufgaben, sondern vor allem für notwendige Änderungen im individuellen Solidaritätsverhalten gefragt werden soll, dann kann es sich nicht darum handeln, den fruchtlosen Versuch zu unternehmen, lediglich die Autorität der Tradition oder eine ihr unterstellte gesellschaftliche Bedeutung der Institution Kirche zu beschwören, sondern dann bedarf es schon einer eigenen neuen Begründung, in welche die Revision oder sogar der Ersatz bislang für sakrosankt gehaltener christlicher Soziallehren eingeschlossen ist. Nur dadurch, daß man sich mit den Stimmen des Zweifels wirklich auseinandersetzt, läßt es sich vermeiden, für den christlichen Glauben Aktualität an falscher Stelle zu behaupten.

Dies führt unmittelbar zur Konfrontation mit einem grundsätzlichen Problem, das zwi-

sehen rationalen Systemen in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und religiösen Systemen wie dem Christentum entstanden ist. Die Wissenschaftsgeschichte der Neuzeit ist von der Trennung von Wissenschaft und Kirche, oder präziser: von der Trennung von Wissenschaft und doktrinalisierten, aber, was die Weitsicht des Glaubens angeht, für unaufgebar gehaltenen theologischen Lehrsätzen geprägt". Dies hat unfruchtbare Gegensätze entstehen lassen, wo gegenseitiges Verstehen und Zusammenwirken bei der Entwicklung eines sittlichen Fundaments für eine tragfähige Weltordnung die bessere Alternative gewesen wären. Es hat zwar nicht an Versuchen gefehlt, an dieser Entwicklung Korrekturen anzubringen, wie es bei Schleiermacher nachgelesen werden kann⁷. Aber es hat eine für das Christentum negative Entwicklung nicht aufhalten können, so daß die Beschreibung der für das Verhältnis von Ethik und Naturwissenschaften am Ende des 19. Jahrhunderts entstandenen Lage durch Wilhelm Dilthey auch analog auf das Verhältnis von Kirche, Theologie und Wissenschaften zutrifft: Die Trennung war besiegelt, »die strengen Grundlagen von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften (konnten) nicht mehr in demselben Kopf« zusammengefaßt werden⁸.

Da wir nun aber in einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation leben, folglich auch von den darin wirkenden Gestaltungskräften abhängig sind, bleibt das unerledigte Problem, ob es überhaupt noch eine Chance für den christlichen Glauben gibt, sich in der Gestaltung der Lebensverhältnisse Gehör zu verschaffen. Die gegenwärtige Verfassung der Kirchen gibt mindestens Anlaß zu solcher Frage. Denn es sind Zweifel angesagt, ob ihnen überhaupt noch die Kraft eignet, sich von eingeschliffenen Denkweisen zu befreien und sich der Herausforderung zu stellen, ihre Kräfte auf die Entwicklung neuer Gestaltungsmodelle zu konzentrieren, statt sich auf ein Wächteramt zurückzuziehen, das sich in der jüngsten Vergangenheit weitgehend in der Ausbildung von Verhinderungs- und Vermeidungsstrategien erschöpft hat.

Bevor allerdings Konsequenzen bedacht werden können, die aus dieser Situation zu ziehen wären, sollen noch zwei kritische Stimmen aus der Gegenwart zu Gehör gebracht werden.

Die eine beleuchtet von einem politologischen Standpunkt aus die Lage, in der sich der Glaube und das Christentum in der gegenwärtigen politischen Kultur vorfinden. Zwar bestreitet sie nicht, daß das »Christentum ... bis heute zugleich Träger und Kritiker der Modernisierung« ist und daß es »als Motor der wichtigsten Entwicklung auf ökonomischem und politischem Gebiet« gewirkt hat. Aber diese bestimmende Position ist keineswegs mehr unangefochten. Das Christentum hat vielmehr die ihm einst zuerkannten Privilegien nicht mehr als selbstverständlichen Besitz. Es muß sich vielmehr durch Anfechtungen und Widerstände hindurch erst wieder Gehör verschaffen".

Die andere kritische Stimme kommt aus der Soziologie. Sie fragt nach der Resonanz, die aus dem Religionssystem kommende Antworten auf soziale Probleme in der Gesellschaft haben. Läßt sich überhaupt eine Wirkung nachweisen, oder bleiben sie wirkungslos? Es wird registriert, daß solche Antworten in vielen Fällen lediglich Duplizierungen dessen darstellen, was bereits von anderer Seite gedacht und gesagt worden ist. Man vermißt eine eigenständige und authentische Weise, mit der das Religionssystem erkannte Gesellschaftsprobleme lösen hilft. Zurückgeführt wird das auf eine Systemchwäche, die verhindert, daß Programme entwickelt werden können, mit dem sich einerseits wirkliche Alternativen zu bereits bestehenden Programmen eröffnen und die sich andererseits in politische Schritte überführen ließen!",

Aber wenn sich auch dem kritischen Betrachter die Situation so darstellt, daß aus dem christlichen Glauben keine nachhaltig wirksame Programmatik entwickelt worden ist, sondern dies anderen gesellschaftlichen Systemen überlassen werden mußte, folgt dann daraus ebenfalls zwingend, daß gesellschaftliche Probleme kein Thema mehr für den christlichen Glauben sind? Oder könnte es nicht vielmehr auch so sein, daß das Religionssystem »Christentum« über ein weit größeres Potential an Kräften verfügt, das darauf wartet, für die Lösung gesellschaftlicher Probleme noch erschlossen zu werden?

Sollte der Hinweis auf diese kritischen Stimmen auf der anderen Seite jedoch zu der Ansicht verleiten, diese Stimmen gingen den christlichen Glauben nichts an, so wäre dies sicher die falsche Konsequenz. Erst indem der Glaube lernt, sich selber im Licht solcher Einwände zu reflektieren und seine *eigene* Komplexität zu durchschauen, wird er, statt in bloßer Abwehrhaltung zu verharren, in die Lage versetzt, Folgerungen zu ziehen, die ihn durchaus befähigen können, seinen eigenen, unverwechselbaren Beitrag zur Lösung von Problemen der Solidarität, deutlich zu machen. Es wäre jedenfalls ein naturalistischer Fehlschluß, die dem christlichen Religionssystem vorgehaltenen Schwächen bereits als ein unabänderliches Faktum zu nehmen. Das Faktum selber stellt vielmehr einen konstruktiven Impuls dar, die Grundlagen einer Prüfung zu unterziehen, auf denen das soziale Verhalten des Christentums in der Gegenwart aufrucht und vor allem die sich darin geltend machenden normativen Vorstellungen einer notwendigen Überprüfung auszusetzen.

Solidarität hat es zuerst mit Haltung zu tun

Dabei gilt es nun zu bedenken, daß die vordringlichste Aufgabe zunächst gar nicht in einer Erörterung besteht, welche dem praktischen Beitrag des Christentums zur Behebung des Solidaritätsdilemmas und damit der Verwirklichung nonnativer Forderungen gewidmet ist. Welche Wege beschritten werden können, um einen christlichen Beitrag wirklich praktisch werden zu lassen, wird dann ausgemacht werden können, wenn überhaupt wieder erkannt wird, daß Solidarität in erster Linie eine Haltung ist, für die das Mitbedenken des Anderen zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist. Hier liegt das Feld, auf dem das Christentum aktiv werden sollte, wenn es seine gesellschaftliche Bedeutung unter den Bedingungen der Gegenwart zur Geltung bringt. Kirche als Institution der Solidarität könnte dabei die Zielvorstellung sein.

Einen ersten Schritt dazu stellt die Wiederentdeckung der Solidarität als eines Bestandteils *individueller Lebensführung* daru. Zu deren fundamentalen Voraussetzungen gehört es, erstens Solidarität überhaupt als eine zu erfüllende Pflicht zu akzeptieren, und zweitens die Bereitschaft zu wecken, sie auch in den wechselvollen geschichtlichen Lagen mit ihren besonderen Bedingungen zu erfüllen. Denn es ist schwer vorstellbar, daß bereits die Kenntnis von einer solchen Pflicht schon ein hinreichendes Motiv darstellt, sich ihr auch zu stellen. Das mag noch möglich sein, wenn die Pflichterfüllung nicht mit Einschnitten in die eigene Lebensführung verbunden ist. Aber fraglich wird es, wenn Pflichterfüllung nur in Verbindung mit individuellen Verzichtleistungen geschehen kann, zumal dann, wenn das ganze öffentliche Klima gerade solchem nichtegoistischen Verhalten keinen oder doch nur

einen geringen Wert beimißt, das heißt: darin nicht mehr etwas generell Erstrebenswertes erkennt.

Blickt man auf die Auslegungsgeschichte des *christlichen Liebesgebots*, so ist diese von der permanenten Unterstellung durchzogen, daß es für den Christen eine selbstverständliche Pflicht ist, die Solidarität der Liebe zu praktizieren und dies ohne Ansehen der Person und mit deutlicher Selbstverleugnung. Nur, diese angenommene Selbstverständlichkeit steht in scharfem Gegensatz zur Realität. Es spricht darum alles dafür, daß die Grundlagen für solidarisches Handeln als Bewährung des Glaubens neu gelegt werden müssen. Zwar gibt es dafür auch in unserer Zeit beeindruckende Beispiele, wenn man dabei nur an die immer noch freiwilligen Helfer im Bereich von Caritas und Diakonie denkt. Auch die noch immer remarkable Spendenbereitschaft muß in diesem Zusammenhang genannt werden. Aber im Blick auf das Ganze der Bevölkerung stellt das doch nur noch eine Ausnahme dar. Soll hier etwas an den Einstellungen und Haltungen verändert werden, dann wird es unumgänglich sein, tiefer nach den Gründen zu fragen, durch die Solidarität in dieses eigentümliche Stadium der Verkümmernng geraten ist.

Zur Hypertrophie des Sozialstaats

Eine Erörterung solcher Gründe würde sicher auf ein komplexes Geflecht von Faktoren stoßen, die alle ihren spezifischen Beitrag zur Verkümmernng geleistet haben. Sie ist also ganz bestimmt nicht monokausal zu erklären. Sieht man jedoch auf die Geschichte der letzten zweihundert Jahre, dann treten vor allem zwei Gründe in den Vordergrund, die in diesem Zusammenhang zu nennen sind: der hypertrophierte Sozialstaat und der von ihm mitbedingte totale Individualismus.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß der -Sozialstaat- eine notwendige Ergänzung der klassischen Schutzfunktionen des Staates darstellt. Er schützt vor Risiken, gegen die sich der Einzelne gar nicht oder nur sehr bedingt selber schützen kann. Aber ebenso unbestritten ist auch, daß es eines besonnenen und verantwortungsvollen Umgangs mit seinen Einrichtungen bedarf, wenn er seine Aufgabe erfüllen soll. Die Geschichte des Sozialstaats zeigt nun jedoch, daß eben die Synergie zwischen solchem Umgang unter Einschluß einer maßvollen Inanspruchnahme seiner Leistungen und einer eigenverantwortlichen Vorsorge von seiten des einzelnen Staatsbürgers gestört ist. Geht man diesem Phänomen nach, dann wird man auf warnende Stimmen gestoßen, die bereits in einem frühen Stadium auf schädliche Tendenzen aufmerksam gemacht haben: Hierzu gehören in erster Linie exzessive Erweiterungswünsche sozialer Sicherungen. Eine kontinuierliche Ausdehnung müßte, so wurde befürchtet, dann allerdings eine erhebliche Aufblähung der Verwaltung im Gefolge haben, die zum Verbrauch von großen Geldmengen führte, die für Sicherungsleistungen dann nicht mehr zur Verfügung stünden¹². Auf die **Gefährdung** des Sozialstaats durch eine Dogmatisierung von Vorstellungen, die Angaben über die Ziele enthalten, die mittels seiner Wohlfahrt gewährenden Funktion verwirklicht werden sollen, und die dadurch vor einer Überprüfung und Anpassung an veränderte Lagen gleichsam abgeschirmt werden, ist gleichfalls frühzeitig hingewiesen worden¹³. Doch solche Einwände blieben offensichtlich unberücksichtigt. Welche Folgen das gehabt hat, läßt sich an dem Dilemma erkennen, in das der hypertrophierte Sozialstaat hineingeraten ist. Vor allem zwei Faktoren belasten seine Funktion heute in erheblichem Maße: eine rationalisierungs- und strukturbedingte Arbeitslosigkeit und die Leistungen für immer mehr Menschen, die aus dem Erwerbsleben herausfallen, die aber von immer weniger im Erwerbsleben Stehenden aufgebracht werden müssen.

In dem hier erörterten Zusammenhang geht es jetzt allerdings nicht primär um die Frage, ob wir uns diesen Sozialstaat überhaupt noch leisten können, sondern um die gleichsam viel elementarere Frage nach den Wirkungen, die durch eine exzessive Befolgung des Prinzips der Wohlfahrtsstaatlichkeit auf den Bürger festzustellen sind. Geht man dieser Frage nach, dann wird man auf ein fundamentales Problem gestoßen, daß die Entwicklung der Demokratie offenbar bereits von Anfang an begleitet hat.

Unter der Fragestellung: »Welche Art Despotismus die demokratischen Nationen zu befürchten haben«, hat Alexis de Toqueville jene eigenartige Tendenz zu einem »sanften Despotismus« in seinen Studien über »Die Demokratie in Amerika« bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts näher untersucht". Er beschreibt diesen Despotismus, von dem er meint, daß »er ausgedehnter und milder« sein dürfte als der Despotismus absoluter Herrscher zum Beispiel, daß er aber auch »die Menschen erniedrigen« dürfte, »ohne sie zu quälenet«, auf folgende Weise: »Ich sehe eine unübersehbare Menge ähnlicher und gleicher Menschen, die sich rastlos um sich selbst drehen, um sich kleine gewöhnliche Freuden zu verschaffen, die ihr Herz ausfüllen. Jeder von ihnen ist ganz auf sich zurückgezogen, dem Schicksal aller anderen gegenüber wie unbeteiligt. [...] ein Vaterland hat er nicht mehr. Über diesen Bürgern erhebt sich eine gewaltige Vormundschaftsgewalt, die es allein übernimmt, ihr Behagen sicherzustellen und über ihr Schicksal zu wachen. Sie ist absolut, ins einzelne gehend, pünktlich, vorausschauend und milde. [...] sie freut sich, wenn es den Bürgern gut geht, vorausgesetzt, daß diese ausschließlich an ihr Wohlergehen denken. Sie arbeitet gern für ihr Glück [...] sie sorgt für ihre Sicherheit, sieht und sichert ihren Bedarf, erleichtert ihr Vergnügen. [...] Auf diese Weise macht sie den Gebrauch des freien Willens immer überflüssiger und seltener, beschränkt die Willensfähigkeit auf ein immer kleineres Feld und entwöhnt jeden Bürger allmählich der freien Selbstbestimmung. Auf all das hat die Gleichheit die Menschen vorbereitet: hat sie bereit gemacht, es zu erdulden, ja es häufig sogar für eine Wohltat zu halten.«¹⁶ Man mag diese Sicht für überzeichnend halten. Unstrittig dürfte aber sein, daß de Torqueville etwas entdeckt hat, was auf die eine oder andere Weise seiner Aktualisierung in der Geschichte der modernen Demokratien stets noch zur Versuchung geworden ist, sei es als Befolgung eines angenommenen Wählerwillens oder als Pflicht, das größte Glück für die größte Zahl zu besorgen, oder auch nur den eigenen politischen Machterhalt zu sichern. Am Ende steht immer der Bürger als Wohlfahrtsuntertan, als derjenige, der auf die Linien des Systems der staatlich vermittelten Wohlfahrt eingeschworen ist und demzufolge sich auch nur noch auf diesen Linien bewegen kann. Hans Freyer hat schon vor 40 Jahren dieses Phänomen erforscht und beschrieben: »Hier wird nicht mit Menschen gerechnet, die aus einem Fonds, der in ihnen bereitliegt und den sie in die höhere Ordnung einbringen, spontan auf deren Forderungen ansprechen, verschieden nach Stand, Rang und Lage. Hier wird vielmehr mit einem Menschen gerechnet, der gar nicht anders kann als auf das System anzusprechen, und diese Rechnung ist nicht Theorie, sondern sehr real: der Mensch wird auf das Minimum, das von ihm erwartet wird, wirklich reduziert.«¹⁷

Dem Sozialstaat, der ja im wesentlichen eben nichts anderes ist als die verstaatlichte Solidarität, muß wohl, wenn er absolut verstanden und ausgebaut wird, die Folge zugerechnet werden, daß er auf der Seite des seine Wohltaten genießenden Bürgers das Bewußtsein, zur Solidarität als einer individuellen Leistung verpflichtet zu sein, verkümmern läßt, nachdem diese Pflicht durch monetäre Zahlungen in eine große Kasse abgegolten wird und darüber hinaus noch einen Rechtsanspruch begründet, auch Leistungen aus dieser Kasse einzufordern. Aber stellt solch ein im Grunde -Staatshospitalismus- wirklich schon die Endstufe in der Entwicklung der Solidarität dar? War es nicht möglicherweise falsch anzunehmen, das sicher eingeschränkte Vermögen des Einzelnen zu zureichenden solidarischen Handlungen

ließe sich durch eine Verstaatlichung der Solidarität ausgleichen, ohne damit das Solidaritätsbewußtsein selber nachhaltig negativ zu beeinflussen?

Zur Hypertrophie des Individualismus

Nun ist nicht zu bestreiten, daß die Befreiung von Leistungen zur Daseinsvorsorge den Einzelnen in den Stand setzt, dies als eine gewonnene Freiheit zu betrachten, die auf anderen Feldern tätig werden kann: in der Pflege der Privatheit, in der Partizipation an Kulturgütern, in Studien anderer Länder und ihrer Kultur zum Beispiel. Der Individualismus ist eine Folge gesellschaftlichen Wandelst". Aber es kann auch nicht übersehen werden, daß die »sanfte Despotie« einen Individualismus fördert, der zunehmend in Gegensatz zu den Erfordernissen des Gemeinwohls gerät. Denn das Ganze des Staates und der Gesellschaft bleibt ja nur solange funktionsfähig, wie es auch von willentlichen Leistungen jedes Einzelnen als Beitrag zu den Erfordernissen des Ganzen getragen wird und nicht ausschließlich auf die anonymen Mechanismen bürokratischer Funktionseinheiten angewiesen bleibt.

Es geht hier um das Zusammenspiel von individueller Ichheit und dem gesellschaftlichen Wir. Dieses Zusammenspiel scheint aber zunehmend gestört zu sein, wenn man den Analytikern unserer gegenwärtigen Situation Glauben schenken darf: »Die Gemeinschaft hat nur noch dienende Funktion. Sie hat die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß sich der einzelne allseitig entfalten kann. Auf diese Entfaltung hat er einen Anspruch. Sie ist nicht nur sein höchstes Ziel, sondern auch Ziel der Gemeinschaft. Um die Erreichung dieses Ziels zu fördern, darf das Ich des einzelnen dem Wir der Gemeinschaft nicht unter- oder auch nur eingeordnet werden.«⁷ Auf den Zusammenhang von übersteigertem Individualismus und Störungen der Solidarität macht auch Hermann Ringeling aufmerksam. Er hat die Ergebnisse spezifischer Untersuchungen ausgewertet- und gelangt zu folgendem Ergebnis: »Solidarität ... verliert ihre universale Bedeutung, sie erscheint als sinnvoll nurmehr bezogen auf die individuelle Anstrengung, ... die Durchsetzungschancen der Eigeninteressen zu maximieren.«²¹

Heute spricht darüber hinaus eine Reihe von Fakten dafür, daß ein exzessivausgelebter Individualismus zudem ein Grund für Zukunftsangst ist. »In der Tendenz individualistischer Kulturen zur Selbstzerstörung dürfte ein wesentlicher Grund für den in diesen Kulturen verbreiteten Zukunftspessimismus liegen. In Deutschland beispielsweise, wo der demographische Niedergang zunehmend spürbar ist, haben 40 Prozent der Bevölkerung Angst vor der Zukunft, und nur noch ein Drittel meint, in glücklichen Zeiten zu leben. In den sechziger Jahren war dieser Anteil trotz ungleich bescheidener wirtschaftlicher Verhältnisse rund doppelt so hoch. Zwei weitere Gründe dieser Zukunftsangst sind: die engen Zukunftshorizonte und die geringe psychische Belastbarkeit vereinzelt lebender Individuen.«²²

In besonderer Weise scheinen ein übersteigerter Individualismus und die spätere Altersversorgung nach dem Generationenvertrag in einen Konflikt zu geraten, an dessen Ende der den Individualismus voll Auslebende und die Demokratie als die eigentlichen Verlierer dastehen können.^P »Durch den Verfall natürlicher Solidarbindungen in der Familie und die abnehmende soziale Konditionierung der Bevölkerung im Familienverband könnte sich der Staat gezwungen sehen, durch eigenes Handeln fehlende gesellschaftliche Solidarität zu ersetzen. Hierdurch könnte eine wachsende Zahl von Menschen in unmittelbare Abhängigkeit vom Staat geraten. Ob Menschen aus dieser Abhängigkeit heraus die Träger staatlicher Funktionen noch demokratisch legitimieren und kontrollieren können ist fraglich. Sollte dies nicht möglich sein, würde die Demokratie als politische Ordnung in Gefahr geraten.«²⁴

Daraus die Konsequenz zu ziehen, nun müsse dem Individualismus der totale Kampf bis zu seiner Überwindung angesagt werden, wäre jedoch falsch. Denn es kann sich nicht darum

handeln, eine gesellschaftliche Entwicklung rückgängig zu machen, die verantwortungsvoll genutzt durchaus ihre Verheißung hat, sondern es kann alleine nur darum gehen, mit den Möglichkeiten, die der Individualismus bietet, verantwortungsvoll - und das heißt in erster Linie doch wohl ihn nicht überziehend - umzugehen. Solch verantwortungsvoller Umgang wird sich dort zeigen, wo die Mitmenschlichkeitsrelation in die individuellen Entscheidungen bewußt mit hineingenommen wird, wo also der Ausgleich zwischen Individualinteressen und Gemeinwohlerfordernissen gesucht und gefördert wird. Dafür Orientierungshilfen bereitzustellen, wäre zum Beispiel eine Aufgabe für eine zeitgemäße Ethik.

In der Begriffsgeschichte der Solidarität findet dieser Aspekt allerdings noch nicht die Berücksichtigung, die er verdient. In der Ethik liegt der Akzent stärker auf der Solidarität als einem ontischen und ethischen Prinzips>. Es herrscht eine Betonung des Prinzipiell-Normativen vor, die beispielsweise in einer Konstruktion seinen Ausdruck findet, mit der die Pflicht zu und das Recht auf Solidaritätsleistungen theoretisch ausbalanciert werden. Kasuistisch wird dies an ethischen Erörterungen zu Gestaltungsfragen des Ehe- und Familienrechts im Kontext des Gemeinwohls deutlich". Da geht es um Fragen, welche gegenseitigen Ansprüche Ehegatten an Solidaritätsleistungen haben, welche Kinder gegen Eltern und umgekehrt, welche darüber hinaus schließlich Familien und Staat gegenseitig einfordern können. Das Solidaritätsproblem kann zudem als Grundwert-Problem behandelt werden. In allgemeiner Weise bezeichnet der Begriff -Solidarität- dann einen elementaren Bestandteil des weltlichen Ethos, dessen Funktion die eines bestimmten Regulativs im Zusammenleben der Menschen ist und dem »die sittliche Grundentscheidung für den Altruismus gegen den Egoismus« zugrunde liegt?".

Solchen prinzipiellen Erwägungen gegenüber mag die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen die Solidarität in eine praktische Haltung überführt werden kann, als banal erscheinen. Aber man wird trotzdem nicht übersehen können, daß es präzise in diesem Bereich Defizite gibt, die nur mühsam durch Demonstrationen oder Streiks, bei denen es in der Regel nur um handfeste materielle Verbesserungen geht, verdeckt werden. So kann das Dasein für Behinderte oder Sterbende zum Beispiel oder überhaupt für Menschen, denen Anteilnahme und Zuhörenkönnen wichtig ist, um wieder Orientierung in ihr eigenes Leben zu bringen, auch eine sehr wichtige und aner kennenswerte Solidaritätsleistung sein. Die gelliebt aber in dem eigentümlich hedonistischen Klima der Gegenwart keine so große Wertschätzung wie solche Solidaritätsleistungen, die sich in barer Münze auszahlen.

Ausblick

Welche Folgerungen lassen sich nun daraus ziehen? Eine erste wird darin bestehen, den Zusammenhang zwischen der Solidarität selber und den *Bedingungen für das Überleben* zu verdeutlichen. In Zeiten relativen Wohlstands kann er hinter einer Vielzahl von Möglichkeiten zurücktreten, die für eine individualistische Lebensgestaltung bestehen. Das ist gegenwärtig weithin der Fall in den reichen Industrienationen. Nirgendwo tritt das deutlicher zutage als beispielsweise im generativen Verhalten der Menschen in diesen Nationen²⁸. Generell läßt sich überhaupt feststellen, daß heute weithin Gemeinschaft nur gewollt wird, »wenn sie ihnen (sc. den Individuen) bei der Verwirklichung ihrer individualistischen

Ziele nutzt. Nutzt sie ihnen nicht mehr oder behindert sie sie sogar, wollen Individuen sie nicht mehr. Gemeinschaften sind in individualistischen Kulturen voluntaristisch.e>'

Für die Solidarität kann das nicht ohne negative Folgen bleiben. Denn auch sie steht in der Gefahr, voluntaristisch deformiert zu werden. Aus der Sicht der Ethik ist demgegenüber hervorzuheben, daß die Überlebenschancen einer Gesellschaft nachhaltig beeinträchtigt werden müssen, wenn sich diese voluntaristische Haltung zur Struktur verfestigt. Darum muß es als ein Gebot der Vernunft begriffen werden, Solidarität zu wecken und zu fördern, gerade auch um die Möglichkeiten für eine individuelle Lebensgestaltung zu erhalten.

Ein weiterer exemplarischer Zusammenhang besteht zwischen *Solidarität, Recht und Rechtsstaat*. Solidarität schließt nämlich Rechtsloyalität ein. Für das Überleben und die Pflege des Daseins ist das von ausschlaggebender Bedeutung. Denn ein voluntaristischer Umgang mit dem Recht, der nur vom Aspekt des Eigennutzes bestimmt ist, zerstört auf die Dauer die allgemeine Schutzfunktion des Rechts, indem er Recht nur gelten läßt, solange es individualistischen Zwecken dienstbar gemacht werden kann. Damit würde aber auch der Staat zu einem Instrument bloßer individualistischer Nutzenmehrung degradiert. In beidem liegt der Grund für die Entwicklung von Ungerechtigkeiten, weil ein bloßes individualistisches Zweckdenken notwendigerweise den Gleichheitsgrundsatz mißachtet und eine Schmälerung der Teilhaberechte aller zum Beispiel am Wohlstand der Gesellschaft in Kauf nimmt. Das schadet letztlich jedoch nicht nur der Gesellschaft als ganzer, sondern gerade auch dem sich individualistischen Nutzenkalkülen hingebenden Einzelnen, weil dessen Lebensgestaltung ja auch davon abhängig ist, daß es einen allgemeinen Schutz durch das Recht und den dafür sorgenden Rechtsstaat gibt-", Positiv formuliert bedingt Solidarität so vor allem ein Rechtsbewußtsein, daß Verantwortung für das Recht entstehen läßt. Wie notwendig das ist, zeigt sich besonders dort, wo das Bewußtsein, diese Verantwortung zu haben, schwindet und in einem schleichenden Prozeß das Rechtsbewußtsein und das mit ihm direkt verbundene Unrechtsbewußtsein sich auflösen.

Ein dritter Zusammenhang besteht zwischen der Solidarität und der *politischen Freiheit*. In dieser Hinsicht spricht vieles dafür, daß die politische Entwicklung und mit ihr die Festigung demokratischer Institutionen die politische Freiheit selber zu einer solchen Selbstverständlichkeit hat werden lassen, daß die Verantwortung jedes Einzelnen für eben diese Freiheit und die damit verbundene ständige Aufgabe, sie zu wahren und zu fördern, indem man einen Umgang mit ihr pflegt, der den Mißbrauch mit ihr jedenfalls einschränkt, gar nicht mehr als ein aktuelles Erfordernis erkennbar wird. Heute besteht vielmehr die Gefahr, daß Freiheit lediglich noch als Ermächtigung zu allem Möglichen, auch zu dem, was oft seinen unsinnigen Charakter gänzlich unverhüllt zeigt, betrachtet wird. Ein besonders widerliches Beispiel dafür ist der Sextourismus. Er macht kenntlich, zu welcher Art der Perversion ein liberalistisches Mißverständnis der Freiheit *fähig* ist, nicht zuletzt deswegen, weil es in letzter Konsequenz die Mißachtung der Menschenwürde billigend in Kauf nimmt. Aber es gibt auch andere Arten eines die Solidaritätsverpflichtungen verletzenden Umgangs mit der Freiheit. Sie treten dort zutage, wo der Mensch nur noch entweder unter Aspekten seiner Nützlichkeit oder als belastender Faktor verrechnet wird: zum Beispiel als potentieller Organspender, als noch nicht ersetzbarer Produktionsfaktor, als Konsument, oder als bloßer Kostenfaktor. In der Verantwortung für die Freiheit wird man heute die

Quelle zu suchen haben, aus der ein neues Zusammengehörigkeitsbewußtsein gespeist wird. Ohne ein solches Bewußtsein wird es jedenfalls schwierig, Solidarität auszubilden, die letztlich in der Lage ist, die negativen Erscheinungen eines hypertrophen Individualismus in Grenzen zu halten.

Versucht man darüber hinaus Solidarität nicht nur funktional zu begreifen, sondern aus einem größeren Zusammenhang heraus zu verstehen, dann könnte auch wieder sichtbar werden, daß es sich bei ihr um den konkreten Ausdruck einer der Menschenwürde und dem Respekt vor ihr zugehörigen Haltung handelt. Der sich seiner Würde bewußte Mensch anerkennt, fördert und stützt mit seiner Solidaritätsleistung die Würde des Mitmenschen. Für beide aber, Mensch und Mitmensch, wird damit der Bannkreis bloß zweckhafter Verrechnungen durchbrochen.

Es ist allerdings nicht unwesentlich, noch einen weiteren Gedanken hier anzufügen. Alle Versuche, Solidaritätsbewußtsein auf der individuellen Seite zu wecken und zu fördern, müssen ins Leere laufen, wenn sie nicht institutionell unterstützt werden. Es ist dies die Stelle, an der vom Staat gesprochen werden muß und zwar von einem sich auf seine Kernaufgaben wieder konzentrierenden Staat.

Dabei geht es nicht um einen Abbau des Sozialstaats, wie viele meinen, denen bereits die eher zaghaften Umbauversuche solche Vermutung nahe zu legen scheinen, sondern alleine darum, daß er wieder funktionstüchtig wird. Dazu bedarf es aber eines entschiedenen Mutes, sich aus der Falle bloßer Umverteilung zu befreien. Denn der Staat ist in dieser Beziehung zum Teilhaber einer Umverteilungskoalition geworden, von der eine amerikanische Studie überzeugend sagt, daß sie letztlich zu einer erheblichen Schwächung der ganzen Gesellschaft führen muß!'. Denn die Umverteilung, in der der Staat die Funktion einer Agentur ausübt, hat in letzter Konsequenz die Entwicklung von Einstellungen und Eigenschaften zur Folge, die trotz aller Anstrengungen, beispielsweise die Forschung zu unterstützen und innovative Kräfte zu wecken, dennoch im long run die *»Fähigkeit einer Gesellschaft«* verringern, *»neue Technologien anzunehmen und eine Reallokation von Ressourcen als Antwort auf sich verändernde Bedingungen vorzunehmen, und damit verringern sie die Rate des ökonomischen Wachstums«*³². Mit anderen Worten: Der Erhalt und die Förderung des Wohlstands ist disproportional zum Umfang, in dem der Wohlstand verbraucht wird. Es entsteht zudem eine neue Art von Wettbewerb, in dem »die Belohnung für individuelle Leistungen geringer und die relative Anziehungskraft der Muße höher« sind, mit der weiteren Folge, daß die »schwächere Gruppe« leidet und die »Armen und Arbeitslosen ... keine selektiven Anreize« bekommen, »sich zu organisieren, während sich kleine Gruppen von großen Unternehmen oder wohlhabenden Individuen relativ leicht organisieren können«³³. Der beschriebene Sachverhalt macht dann schließlich auch folgende Folgerung möglich: *»Die Zunahme von Verteilungskoalitionen erhöht die Komplexität der Regulierung, die Bedeutung des Staates und die Komplexität von Übereinkommen, und sie ändert die Richtung der sozialen Evolution.«*^{ew}

Der Hinweis auf die Verteilungsfunktion des Staates diene ausschließlich dem Zweck, den Blick darauf zu richten, daß, um seine sozialstaatliche Verpflichtung wahrzunehmen, das heißt den wirklich Schwachen, Armen und Arbeitslosen Hilfe zuteil werden zu lassen, der Staat seine Tätigkeit einschränken und auf diese Weise den Raum für individuelle Leistungen der Daseinsvor- und Fürsorge öffnen muß. Es ist jedenfalls widersinnig aus Gründen einer allerdings weithin mißverstandenen Egalität, Leistungen des Staates auch solchen Gruppen zukommen zu lassen, die durchaus in der Lage sind, sich selbst sehr gut helfen zu

können, wenn dabei nicht mehr heraussehend, als daß es diesen Gruppen immer besser, den wirklich Bedürftigen aber immer schlechter geht, und am Ende die Leistungsunfähigkeit der gesamten Gesellschaft steht.

Prof em. Dr. Christian Walther
Herkenkrug 35
D-22359 Hamburg

Abstract

Starting from the fundamental role which is assigned to solidarity in politics and society, the essay tries to answer the question of whether or not solidarity still functions accordingly. Observations showing that there are deficits in the actual ways expression is given to solidarity cause the search for the reasons. In this context attention is drawn to a close interrelationship between a highly developed welfare - state and its administering corporate solidarity on the one hand and an almost hypertrophied individualism which feels itself widely released from acting in solidarity on the other hand. Both has led to lessen sensitivity for the need of cultivating a personal sense of solidarity. To meet individual needs as well as social requirements, it seems necessary to find an new balance.

Anmerkungen:

1. A. Wildt: Art.: Solidarität, HWP Bd. 9, Sp. 1004.
2. Volker Offermann: Solidarität nur unter Starken?, in: Werner Schönig/Raphael L'Hoest (Hg.): Sozialstaat wohin? Umbau, Abbau oder Ausbau der sozialen Sicherung, Darmstadt 1996, S. 56-78.
3. Bei Meinhard Miegel: Am Ende der Gesellschaft, in: Gerhard Friedl (Hg.): Was ist los mit Deutschland, München 1995, findet sich folgender interessanter Hinweis: »Zwar fordert er (sc. der demokratische Sozialismus) ... Solidarität. Doch weil nach sozialistischer Auffassung von Gemeinschaften solidarisches Verhalten nicht mehr hinlänglich erwartet werden kann, soll der Staat Garant oder besser noch Träger der Solidarität sein. Der demokratische Sozialismus trägt damit dem Umstand Rechnung, daß das von Zwängen weitgehend befreite Individuum, welches im Wettbewerb mit anderen sein Schicksal selbst gestaltet, nur bedingt solidarisch handeln kann.« S. 157.
4. Siehe dazu das von Meinhard Miegel u. Stefanie Wahl: Das Ende des Individualismus, 2. Aufl. Landsberg 1994, bereitgestellte Material.
5. Vgl. dazu statt vieler Hinweise ebd. S. 41 ff.
6. Vgl. dazu jetzt beispielsweise Hans Mohr: Natur und Moral. Ethik in der Biologie, Darmstadt 1987, S. 71 f.
7. Vgl. dazu Friedrich Daniel Schleiernacher: Ethik (1812/13), hg. von Hans-Joachim Birkner, Philosophische Bibliothek Bd. 335, 2. verb. Aufl. Hamburg 1990, S. 205 ff.
8. Siehe dazu beispielsweise Wilhelm Dilthey: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat, Ges. Sehr. V, S. 33ff.
9. Siehe dazu den Beitrag von Martin und Sylvia Greiffenhagen: Kirche und politische Kultur, in: Gerhard Friedl (Hg.): Was ist los mit Deutschland?, München 1995, S. 218-228.
10. Am Beispiel der Ökologie hat Niklas Luhmann: Ökologische Kommunikation, Köln-Opladen 1986, S. 183-192, diese kritische Sicht verdeutlicht.
11. Vgl. Tr. Rendtorff: Ethik, 2. Auflage Stuttgart 1990, S. 13ff.
12. Vgl. dazu Hans Achinger: Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik, rde Bd. 47, Reinbek 1958, S. 156ff.
13. Vgl. dazu Erwin Wilkens: Probleme des Wohlfahrtsstaates, in: Hans Dombos und Erwin Wilkens (Hg.): Macht und Recht, Berlin 1956, S. 165ff.; Martin Honecker: Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, S. 339ff., weist darauf hin, daß dem Wort -Wohlfahrtsstaat- der Begriff Sozialstaat vorzuziehen sei. Allerdings ist, wie sich aus seinen weiteren Ausführungen ergibt, auch dieser Begriff nicht unumstritten.
14. Mit einem Vorwort von Carl Jacob Burckhardt, übersetzt und hg. von J. P. Mayer, Berlin 1965, S. 204ff.
15. Ebenda, S. 205.

16. Ebenda, S. 206f.
17. *Hans Freyer*: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1956, S. 88.
18. Über den Prozeß der Individualisierung hat *Norbert Elias*: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., Frankfurt/M. 1976, eingehende Studien angestellt. Vgl. bes. Bd. 2., S. 434ff.
19. *Meinhard Miegel*: Am Ende der Gesellschaft – zerstört uns unsere individualistische Kultur?, in: *Gerhard Friedl* (Hg.): Was ist los mit Deutschland? Neue Herausforderungen und Chancen für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, München 1995, S. 157. Vgl. auch *Meinhard Miegel* und *Stefanie Wahl*: Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, 2. Aufl., München/Landsberg a. L. 1994, S. 41-66.
20. *Hermann Ringeling*: Postmoderne Freizeit, in: *Rainer Dietrich/Carsten Pfeiffer* (Hg.): Freiheit und Kontingenz. Zur interdisziplinären Anthropologie menschlicher Freiheiten und Bindungen. Festschrift f. *Christian Walther*, Heidelberg 1992, S. 11-23.
21. Ebenda, S. 19.
22. *MiegellWahl*: S. 65.
23. Vgl. dazu ebd., S. 97-115.
24. Ebenda, S. 114.
25. Vgl. dazu *Joseph Hdfner*: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1962, S. 40.
26. Vgl. dazu HCE UF, 290ff.
27. *Martin Honecker*: Einführung in die theologische Ethik, Berlin 1990, S. 229.
28. Vgl. dazu die Untersuchungen von *MiegellWahl*: Das Ende des Individuums, bes. S. 141 ff.
29. Ebenda, S. 143.
30. Vgl. hierzu Überlegungen, die *Hermann Ringeling*: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III, Freiburg 1994, S. 166ff., anstellt.
31. Vgl. dazu *Mancur Olson*: Aufstieg und Niedergang von Nationen, 2. Aufl., Tübingen 1991, S. 46-97.
32. Ebenda, S. 87.
33. Ebenda, S. 96.
34. Ebenda, S. 97.

Christliches Menschenbild und geistige Behinderung

Zur Betreuung und Förderung geistig behinderter Menschen durch die Diakonie in der DDR

Von Ingolf Hübner

Die Frage nach der Rolle der Diakonie in der DDR ist immer auch eine Auseinandersetzung mit der These, daß um der Arbeitsmöglichkeit und Handlungsspielräume der Diakonie willen Anpassung und Kooperation mit dem SED-Staat eingegangen worden sind. Eine Auseinandersetzung mit dieser allgemeinen Behauptung und erst recht ihre Wertung erfordert nicht nur eine differenzierte Sicht auf das in der diakonischen Arbeit eingegangene Verhältnis zu staatlichen Institutionen, sondern auch die detaillierte Darstellung des von der Diakonie mit ihrer Arbeit zum Ausdruck gebrachten Menschenbildes. Erst vor solch einem Hintergrund kann beurteilt werden, in welcher Weise die Berührungspunkte der Diakonie mit dem Gesundheits- und Sozialwesen der DDR sie zu einem Teil dieses Systems werden ließen.

1. Ausgangssituationen

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gab es auf dem Gebiet der Sowjetischen Besatzungszone für die Arbeit mit geistig behinderten Menschen verhältnismäßig begrenzte Traditionen. Durch Krieg und Besatzungssituation waren weitere Verluste und Einschränkungen hinzugekommen. Nach 1945 war ein erheblicher Teil medizinischer und sozialer Einrichtungen, darunter auch psychiatrische Abteilungen, für kommunale Zwecke, durch die Besatzungsmacht oder als Wohnungen zweckentfremdet. Sowohl bei der Bereitstellung angemessener Unterbringungsmöglichkeiten als auch in der Differenzierung der Betreuungsangebote bestanden erhebliche Defizite. Fehlbelegungen und eine Abdrängung der Probleme ins Private waren die Folge. In der gesundheitspolitischen Diskussion wurden die Probleme der Sorge für geistig behinderte Menschen zunächst wenig beachtet. Dafür waren einerseits die knappen materiellen Ressourcen verantwortlich. Andererseits stellten sich als fatale Nachwirkungen des nationalsozialistischen »Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« und der Maßnahme zur »Vernichtung lebensunwerten Lebens« diese Fragen erst wieder deutlicher mit der steigenden Zahl geistig behinderter Kinder. So blieben große Teile der Probleme und Anstrengungen, die mit der Betreuung geistig Behinderter verbunden waren, bei den Familien bzw. mußten von den Müttern getragen werden.

Anfang 1947 wurde ein Referat für Sonderschulen in der Schulabteilung der Deutschen Verwaltung für Volksbildung gegründet. Diese Behörde hatte die Aufgabe, Sonderschulen für »bildungsfähige Schwachsinnige«! einzurichten und deren Arbeit zu betreuen. Die Eingliederung der Arbeit mit geistig behinderten Kindern in Bereiche, die der Deutschen Ver-

waltung für Volksbildung unterstellt waren, war der Vorstellung eines Sonderschulwesens als Bestandteil der demokratischen Einheitsschule geschuldet. Entsprechend der den gesellschaftlichen Bedingungen zugemessenen Priorität wurde der Ausgangspunkt für die Betreuung dieser Kinder nicht bei deren Behinderung, sondern bei ihren abweichenden schulischen Entwicklungsmöglichkeiten gesucht, die es durch schulische Maßnahmen zu korrigieren galt. Dahinter stand die ideologisch begründete Vorstellung, daß die Erziehung zum neuen Menschen am besten in einer alle sozialen Klassen überwindenden Einheitsschule durchzusetzen wäre. Auch geistige Behinderung wurde in diesem Zusammenhang gesehen.

Die Verordnung über die Beschulung und Erziehung von Kindern und Jugendlichen mit wesentlichen physischen und psychischen Mängeln vom 5. 10. 1951² stellte eine Ausführung des Schulpflichtgesetzes vom 15. 12. 1950³ dar, das im § 6 körperlich und geistig behinderte Schulpflichtige an für sie vorgeschriebene staatliche Schuleinrichtungen verwies. Diese Zuordnung der Förderung behinderter Kinder zum Schulwesen erwies sich als folgenreiche Einzwängung und Abgrenzung. Da man annahm, durch die Hilfsschulen eine angemessene Bildung und Erziehung aller »bildungsfähigen Schwachsinnigen« realisieren zu können, wurde in dieser Verordnung nicht nur die Förderung von geistig behinderten Kindern von deren Bildungsfähigkeit abhängig gemacht, sondern auch Bildungsfähigkeit mit Schulbildungsfähigkeit gleichgesetzt. Diese am Begriff der Schulbildungsunfähigkeit orientierte Kategorisierung der Bildungsunfähigkeit hatte eine schematische Einordnung bzw. Ausgrenzung der zu betreuenden Kinder zur Folge. Wenn sich die Volksbildung aufgrund einer diagnostizierten schulischen Bildungsunfähigkeit als nicht mehr zuständig fühlte, wurde deshalb eine Förderung vom Gesundheitswesen noch nicht als notwendig angesehen. Es fehlte nicht nur eine integrierende Konzeption sondern auch die Einsicht, daß die Förderung geistig behinderter Menschen eine eigenständige Aufgabe darstellt. Aufmerksamkeit wurde fast ausschließlich dem Aufbau eines Sonderschulwesens zuteile.

Auch im konfessionellen Bereich innerhalb der SBZ gab es nur begrenzte Erfahrungen in der Arbeit mit geistig behinderten Menschen. In der Vielfalt der diakonischen Aufgaben und angesichts akuter Not wurden die Probleme der geistig behinderten Menschen relativ wenig beachtet. Andere Aufgabenfelder hatten sich in der Nachkriegssituation in den Vordergrund geschoben. Hierzu zählte die Arbeit mit schwererziehbaren oder milieugeschädigten Kindern und Jugendlichen. Vor dem Hintergrund der vom SED-Staat vertretenen Ideologie wurde jedoch immer ausdrücklicher ein staatlicher Monopolanspruch auf den Ausbildungsbereich erhoben, der sich auf den gesamten Bereich der Jugenderziehung erstreckte. Mit der Vorstellung, daß der Mensch das Produkt seiner Erziehung und sozialen Umgebung sei, wurde der machtpolitische Anspruch auf eine uneingeschränkte Zuständigkeit für alle Bildungsfragen mit einem ungebrochenen Bildungsoptimismus verbunden. Das hatte nicht nur die beschriebene Einengung der Förderung geistig behinderter Kinder zur Folge, sondern auch eine zunehmende Verdrängung der diakonischen Arbeit aus dem Bereich der Kinder- und Jugendfürsorge. Anfang der fünfziger Jahre mußten die bestehenden Heime für Kinder und Jugendliche, die unter der pädagogischen Aufsicht des Ministeriums für Volksbildung standen - die sogenannten Normalheime -, einen Antrag auf Bestätigung

einreichen-. Mit der geforderten »Neubestätigung« war der Versuch verbunden, den administrativen Zugriff auf die konfessionellen Heime und deren pädagogische Arbeit zu verstärken. Weiterhin sollten »Einweisungen in Heime dritter Trägerschaft (betriebliche und konfessionelle Heime) ... von den Organen Jugendhilfe und Heimerziehung nur in Ermangelung entsprechender staatlicher Einrichtungen bzw. in Ermangelung der erforderlichen Plätze in staatlichen Einrichtungen-es erfolgen. Die praktischen Auswirkungen dieser gesetzlichen Grundlagen blieben zwar zunächst durch die relativ geringe Anzahl zur Verfügung stehender staatlicher Heimplätze begrenzt, zeigten aber mit dem beginnenden wirtschaftlichen Ausbau zunehmend Wirkung.

Als in der Mitte der fünfziger Jahre in der DDR eine Reihe staatlicher Kinder- und Jugendheime errichtet wurden und weitere geplant waren, ging die Anzahl der Einweisungen in konfessionelle Heime drastisch zurück. Damit waren für viele Heime erhebliche wirtschaftliche Schwierigkeiten verbunden, finanzierten sie doch einen wesentlichen Teil ihres Haushaltes über die von den Einweisungen abhängigen Zuweisungen der staatlichen Sozialversicherung. Die Finanzierung der stationären diakonischen Arbeit war bis zum Abschluß des »Abkommens zur Regelung der Vergütung für die Angehörigen der Heil- und Heilhilfsberufe« von 1961 bzw. in erweiterter Fassung von 1969 nicht vertraglich geregelt. Beiträge der Eltern und kirchliche Zuschüsse konnten nur in begrenztem Maße diese Finanzierungsausfälle ausgleichen. 1957 wurde auf der Geschäftsführerkonferenz der Inneren Mission festgestellt,

»daß die rückläufige Bewegung der Einweisungen von staatlichen Stellen in Normalkinderheime sich weiter verstärkt hat, besonders in Mecklenburg, Pommern, Brandenburg und Provinz Sachsen. ... Für richtig wird gehalten, unsere Kinderheime auf jeden Fall weiterbestehen zu lassen, und die Umwandlung in Spezialerziehungsheime bzw. Spezialpflegeheime oder Erholungsstätten nur in ausgesprochenen Notfällen durchzuführen.«?

Diese Absicht war jedoch schon von der gegenteiligen Beobachtung begleitet, daß immer mehr Heime zur Aufnahme geistig behinderter Kinder übergegangen waren, um ihre Kapazitäten auszulasten und ihre Finanzierung zu sichern. Hinter dieser Position stand die nicht unbegründete Befürchtung seitens der Diakonie, vollständig aus diesem Arbeitsgebiet verdrängt zu werden.

Der Druck, der durch den staatlichen Monopolspruch im Bildungsbereich entstanden war, und die Ausgrenzung schulbildungsunfähiger Kinder löste einen erheblichen Prozeß der Umprofilierung innerhalb der diakonischen Arbeit aus und drängte die Einrichtungen der Inneren Mission, sich der Aufgabe der Betreuung geistig behinderter Kinder verstärkt anzunehmen. Die diakonischen Einrichtungen übernahmen diese Arbeit, auch wenn die Voraussetzungen für diese Neuorientierung nur bedingt geeignet waren. Sowohl die Ausbildung des pflegenden und betreuenden Personals als auch die räumlichen Voraussetzungen waren auf diese Aufgabe nur unzureichend ausgerichtet. In der Regel wurden die Einrichtungen daher zunächst nach dem Modell »Krankenhaus« organisiert.

2. Die Anfänge staatlicher Behindertenpolitik in der DDR

Bis in die sechziger Jahre hinein wurden auf staatlicher Ebene Fragen einer angemessenen Betreuung und Förderung behinderter Menschen kaum wahrgenommen sowie materielle Ressourcen nur unzureichend bereitgestellt. Mehr oder weniger aktiv wurde versucht, Behinderte abzuschieben und an dieser Stelle die Diakonie zu instrumentalisieren. Für die Diakonie in der DDR war es ein singulärer Vorgang, von staatlicher Seite zur Ausdehnung eines ihrer Arbeitsfelder gedrängt zu werden. Daneben gab es aber auch schon in den frühen sechziger Jahren Stimmen - meist von ambitionierten bzw. betroffenen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Gesundheitswesens -, die betonten, »daß das Problem der geistig behinderten Kinder das größte soziale Behindertenproblem unserer Zeit ist.«⁸ In Aufnahme der Anregungen, wie sie von der ungarischen Heilpädagogik, wesentlich geprägt vom Direktor der Budapester heilpädagogischen Hochschule, Gustav Bärcki, ausgegangen waren, wurde die Beachtung grundlegender Prinzipien der Förderung geistig behinderter Kinder gefordert. Mit Verweis darauf, daß ein Leidensweg von Heim zu Heim oder Fehlbelegungen in psychiatrischen Einrichtungen zu den Hirnschädigungen noch schwere Milieuschädigungen hinzufügen, wurde die Notwendigkeit einer angemessenen Unterbringung und Betreuung angemahnt. Insgesamt blieben solche Initiativen, wie die heilpädagogischen Abteilungen im Fachkrankenhaus für Psychiatrie und Neurologie in Rodewisch oder im Bezirkskrankenhaus in Brandenburg, aber vereinzelte Bemühungen, die an der Gesamtsituation für geistig behinderte Kinder und Jugendliche wenig änderten, zumal durch ihre wachsende Zahl und ihr zunehmendes Alter die Probleme kumulierten. Selbst vom Fachausschuß für Psychiatrie beim Ministerium für Gesundheitswesen der DDR wurde angesichts der ungenügenden Förderung von geistig behinderten Kindern und Jugendlichen und der ungeklärten Frage ihrer weiteren Betreuung festgestellt, »daß die Lage bezüglich der Unterbringung sogenannter bildungsunfähiger Kinder immer bedrohlicher wird.«⁹

Mit der Umgestaltung der sechsstufigen Hilfsschule zur achtstufigen polytechnischen Hilfsschule und der verbindlichen Einführung eines neuen Lehrplanes im Schuljahr 1964/65 nahm der administrative Druck auf die Hilfsschulen zu, (schul-)bildungsunfähige Kinder auszubilden. Sonderschulbezogenen Maßnahmen, wie z. B. eine Erhöhung des Anteils für produktive Arbeit bei gleichzeitiger Senkung des Anteils für die Kulturtechniken des Lesens, Schreibens und Rechnens, konnten daran nichts ändern, daß »für eine optimale schädigungsadäquate Bildung und Erziehung der schulbildungsunfähigen Intelligenzgeschädigten« dieses System eine »*schulorganisatorische Zwangsjacke*« darstellte.

Insbesondere für betroffene Eltern und engagierte Mitarbeiter des Gesundheitswesens stellte die vernachlässigte Förderarbeit in den Pflegeabteilungen psychiatrischer Krankenhäuser und in Pflegeheimen, sofern überhaupt ein Platz zur Verfügung stand, eine unbefriedigende Situation dar. Vor dem Hintergrund, daß privat geleistete Pflege dem Arbeitsmarkt dringend benötigte Kräfte entzog, und auf Vorarbeiten der Forschungsgruppe »Imbezille Kinder und Jugendliche« der Arbeitsgemeinschaft »Geschädigte Kinder und Jugendliche« der Gesellschaft für Rehabilitation in der DDR zurückgreifend wurden 1969 die »Programatischen Empfehlungen des Ausschusses für Gesundheitswesen der Volkskammer der DDR«¹¹ beschlossen. Zwar waren damit noch keine arbeitsfähigen Fördereinrichtungen

oder Qualifizierungsmöglichkeiten für Mitarbeiter geschaffen, aber diese »Programmatisehen Empfehlungen« stellten eine erste offizielle Anerkennung des Problems dar. Auch in der Parteitag rhetorik der SED tauchten nun Sätze zur »Betreuung psychisch und physisch Geschädigter« auf, die trotz ihrer ideologischen Färbung zwischen den Zeilen die Probleme erkennen lassen. Insbesondere die über die Einsetzung des Volkskammerausschusses erschienenen Pressemitteilungen sorgten für ein größeres öffentliches Interesse, wie eine zunehmende Zahl der diesbezüglichen Anfragen und Eingaben zeigt. Vorausgegangen war dieser öffentlichen Änderung der staatlichen Behindertenpolitik das interne Eingeständnis, »daß bei der Versorgung Geschädigter zum Teil erhebliche Disproportionen bestehen«¹³. Indem allerdings die Ursache dieser Disproportionen in Zuständigkeitsfragen gesehen wurde, blieb die eigentliche Frage nach den Zielen staatlicher Behindertenpolitik ausgeklammert:

»Dieser unbefriedigende Zustand ist unter anderem auch darauf zurückzuführen, daß es zur Zeit für die umfassende staatliche und gesellschaftliche Förderung dieser Gruppe von geschädigten Kindern und Jugendlichen keine klar definierte staatliche Zuständigkeit gibt.

Da bei diesen Kindern auf der einen Seite Schulbildungsfähigkeit fehlt und auf der anderen Seite die spezifischen medizinischen Behandlungs- und Betreuungsmethoden nur von untergeordneter Bedeutung sind, rückt damit der Aspekt einer kontinuierlichen, im Kleinstkindalter beginnenden Förderung, die mit einer ständigen medizinischen Überwachung gekoppelt ist, in den Vordergrund. Gegenwärtig ist der Zustand zu verzeichnen, daß die von den Organen des Gesundheitswesens und der Volksbildung ergriffenen und durchgeführten Maßnahmen keine Lösung des Problems gebracht haben.«¹⁴

Der Minister für Gesundheitswesen wurde daraufhin für die Schaffung der Voraussetzungen zur Förderung schulbildungsunfähiger Kinder und Jugendlicher verantwortlich gemacht. Durch die Einrichtung von Sondertagesstätten, Heimen und Fördereinrichtungen in Fachkrankenhäusern für schulbildungsunfähige förderungsfähige Kinder sollte auf das Problem reagiert werden. Doch die eingeleiteten Veränderungen griffen nur langsam. 1974 wurden vom Minister für Gesundheitswesen schließlich die »Grundsätze für die Gestaltung der Förderung schulbildungsfähiger förderungsfähiger Kinder und Jugendlicher«¹⁵ veröffentlicht, womit der rehabilitationspädagogische Ansatz, wie er von Eßbach vertreten wurde, zur offiziellen Orientierungsgrundlage wurde. Unterschieden von den Aufgaben der Hilfs- und Sonderschulen sollten verstärkt rehabilitationspädagogische Fördereinrichtungen aufgebaut werden, in denen es darum geht,

»aus der humanitären Einstellung zum schwer geschädigten Kind und dem Verantwortungsbewußtsein gegenüber der sozialistischen Gesellschaft das Bestmögliche zur optimalen Entwicklung der förderungsfähigen Intelligenzgeschädigten zu leisten«¹⁶.

Aus der postulierten Sicht,

»daß nur die sozialistische Gesellschaft die Voraussetzung dafür bietet, die Aufgaben der umfassenden rehabilitativen Bildung und Erziehung der schwer intelligenzgeschädigten Bürger und ihre optimale Integration kontinuierlich, umfassend und dauerhaft zu lösen«,

wurde weiter gefolgert, daß der Rehabilitationspädagoge eine solche *humanitäre*

»Einstellung zum geschädigten Bürger und zur sozialistischen Gesellschaft (als Bestandteil seines sozialistischen Staatsbewußtseins«

haben müsse. Ein Blick auf die problematische Vorgeschichte der Anerkennung der Rehabilitationspädagogik schulbildungsunfähiger förderungsfähiger Kinder und Jugendlicher zeigt allerdings schon, daß diese ideologischen Phrasen eher eine nachträglich legitimierende und schützende als eine begründende Funktion hatten. Allerdings verbirgt sich dahinter die auch im Bereich des staatlichen Gesundheitswesens relevante Frage nach der Motivation dieser Zuwendung und nach der Grundlage dieser Arbeit. An dieser Stelle verweist Eßbach ganz unideologisch auf eine notwendige »Einheit von *Emotionalem und Rationalem in angemessen proportioniertem Verhältnis*«¹⁷.

Daß die in der Folge weiter präziserte Aufgabe der Förderung geistig behinderter Menschen ihre Anerkennung einer Emanzipation des Problembewußtseins aus wirtschaftsbezogenen Zusammenhängen verdankt, das zeigen die Formulierungen und Zielstellungen. -Förderung- wurde unter dem seit 1958 in der DDR gebräuchlichen Begriff der -Rehabilitation- subsummiert. Ausgehend von einem auf den Produktionsprozeß fixierten Menschenbild wurde eine gesellschaftliche Integration der geistig Behinderten häufig mit einer Eingliederung in den Arbeitsprozeß gleichgestellt. Immerhin wurden über die Bedeutung der Rehabilitation die »physisch und psychisch Geschädigten(als) Bürger« anerkannt, woraus sich für die körperlich und geistig Behinderten staatsbürgerliche Rechte ableiten ließen¹⁸. In den folgenden Jahren beginnt unter zentralen Vorgaben ein Programm zur Schaffung von Rehabilitationsplätzen, von geschützten Arbeitsplätzen, Sondertagesstätten und anderen Einrichtungen. Zwischen 1971 und 1983 stieg die Anzahl der Plätze für förderungsfähige Kinder in rehabilitationspädagogischen Fördereinrichtungen des staatlichen Gesundheits- und Sozialwesens von 5000 auf ca. 14000. Zwar wurde gleichzeitig immer wieder bemängelt, daß die Vorgaben nur unzureichend erfüllt werden und insbesondere der Standard der geschaffenen Plätze und der Förderungen zu wünschen übrig lasse, aber es ist deutlich, daß hinter den Bemühungen eine veränderte Konzeption stand.

Auf diesen Bewußtseinswandel konnten sich zahlreiche Eingaben berufen, die an vielen Stellen weitere Veränderungen in Gang brachten. Besonders Initiativen von Angehörigen Betroffener spielten hier eine wichtige Rolle. Ebenfalls durch belletristische Publikationen, die das Schicksal behinderter Menschen und ihrer Angehörigen thematisieren, wurde auf die Probleme aufmerksam gemacht¹⁹. Dieser Vorgang einer begrenzten öffentlichen Problematisierung, der, wenn auch verzögert und eingeschränkt einsetzte, war für die geschlossene Gesellschaft der DDR bemerkenswert, zumal soziale Probleme nach dem offiziellen Selbstverständnis der DDR nicht existierten.

In diesen Reflexionsprozeß wurden 1973/4 sogar diakonische Einrichtungen und Arbeitsgruppen einbezogen, indem ihnen über 100 Exemplare des von Eßbach erarbeiteten Entwurfes eines Rahmenplanes zur Förderung-? zur Bewertung und Überprüfung der Praktikabilität übergeben wurden. Der 1977 nach einer Überarbeitung schließlich vom Gesundheitsministerium veröffentlichte Bildungs- und Erziehungsplan-t stellte, obwohl in ihm von der Zielstellung einer optimalen Integration der schulbildungsunfähigen förderungsfähigen Kinder und Jugendlichen in die sozialistische Gesellschaft ausgegangen wurde, auch für diakonische Einrichtungen eine hilfreiche Anleitung dar, da in ihm vor allem die Befähigung

gung zur relativen Selbständigkeit in der Umweltorientierung, der Selbstbedienung, der sozialen Einordnung, der Arbeitseingliederung und der Freizeitgestaltung betont wurden²². Allerdings blieb, wie ein Blick auf die Beziehungen staatlicher und diakonischer Einrichtungen in der DDR zeigt, solch eine inhaltliche Kooperation und Mitarbeit diakonischer Institutionen bei der Erstellung von grundlegendem Material für die Förderarbeit eine offiziell eher unerwünschte und fast einmalige Situation. In öffentlichen Berichten zur Erprobungsphase des Förderungsprogramms wurde das Mitwirken diakonischer Einrichtungen aus ideologischen Gründen nicht erwähnt²³.

3. Behindertenarbeit in der Diakonie

Die in den fünfziger Jahren einsetzende und zunehmende Aufnahme behinderter Kinder und Jugendlicher in diakonische Heime war in mehrfacher Hinsicht von Problemen begleitet. Mit der Umstellung der Heime auf die Arbeit mit Behinderten fielen diese Einrichtungen nicht mehr in die Zuständigkeit des Volksbildungsministeriums, sondern wurden, verbunden mit einer erheblichen Verringerung der erstatteten Pflegesätze, dem Verantwortungsbereich des Ministeriums für Gesundheitswesen zugeordnet. Eine pädagogische Arbeit mit den zu Betreuenden war nicht mehr vorgesehen. Im Gegensatz zu solchen sozialpolitischen Vorgaben wurde aber in den diakonischen Einrichtungen immer deutlicher gesehen, daß für eine angemessene Betreuung der Behinderten Bedingungen notwendig sind, die eine Förderung ermöglichen. Um in dieser Situation Auswege zu finden, wurde 1964 ein Beirat für Psychiatrie beim Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in der DDR gebildet. Seine Aufgaben umfaßten die Begleitung und Entwicklung der psychiatrischen Arbeit in den diakonischen Einrichtungen, Profilierung der Einrichtungen und die Rezeption des internationalen Standes der Betreuung und Hilfe geistig behinderter Menschen. Trotz verschiedener vom Beirat ausgehender Anregungen zu Fragen der Weiterbildung gelang es in den nächsten Jahren erst ansatzweise, dem Bedarf an qualifizierten Mitarbeitern gerecht zu werden. Zu umfangreich waren, auch angesichts des Arbeitskräftemangels in der DDR, die Aufgaben dieses mittlerweile auf über 5000 Pflegeplätze angewachsenen diakonischen Arbeitsbereiches. Erst ab 1970, von einem nunmehr mit autorisierten Vertretern der landeskirchlichen Werke und aus verschiedenen Einrichtungen kommenden Fachleuten neu gebildeten Beirat für Psychiatrie gingen wesentliche Impulse für die Arbeit mit geistig behinderten Menschen aus. Eines der wichtigsten Instrumente zur Multiplikation der neuen Anregungen, zur Koordinierung sowie zum internationalen Austausch wurden die jährlich stattfindenden Psychiatrischen Fachkonferenzen, die ab 1971 an die Stelle der Arbeitstagungen der Leitungen evangelischer Heil- und Pflegeanstalten getreten waren.

Neben der Qualifizierung der Mitarbeiter waren weitere organisatorische und räumliche Voraussetzungen für die Förderung der Behinderten zu gestalten. Als Ergebnisse der nur teilweise geplanten Umstellung der Heime auf die Arbeit mit Behinderten waren die Plätze mit sehr unterschiedlich geistig behinderten Kindern und Jugendlichen belegt worden. Die damit verbundenen Probleme vergrößerten sich mit dem zunehmenden Alter der zu Betreuenden, vor allem, da keine entsprechenden Nachfolgeeinrichtungen für geistig behinderte

Erwachsene zur Verfügung standen. Fragen der Profilierung der psychiatrischen Einrichtungen gewannen zunehmend an Bedeutung. Erst unter der Bedingung, daß durch eine Koordination der verschiedenen Einrichtungen eine als -Verstopfung- bezeichnete zunehmende Fehlbelegung verändert wird, war eine erfolversprechende Förderung möglich. Über die einzuleitenden Veränderungen bestanden bislang allerdings nur ansatzweise Vorstellungen.

Parallel zu diesen Bemühungen, sich über die im Rahmen der Heimerziehung geistig behinderter Menschen nötigen Veränderungen zu verständigen, gab es im Bereich der Diakonie Initiativen, die von Engagierten und Betroffenen ausgegangen waren. Mit großem Engagement, der Unterstützung einer Leipziger Kirchengemeinde und des Landeskirchlichen Amtes für Innere Mission in Radebeul konnte diese Gruppe dann 1967 die erste und bis dahin einzige »Tagesstätte der Inneren Mission für geistig behinderte Kinder« aufbauen. Während der dafür notwendigen Vorbereitungsarbeiten war aus dem anfänglichen Kreis die »Arbeitsgemeinschaft der Inneren Mission von Eltern und Freunden geistig behinderter Kinder und Jugendlicher« geworden, zu der rund 500 Eltern und Freunde in Verbindung standen. Diese Arbeitsgemeinschaft, die sich unter dem Schutz der Inneren Mission Sachsens gebildet hatte, ist ein beachtliches Beispiel einer sich selbst organisierenden Gruppe. In der geschlossenen Gesellschaft der DDR war dies möglich, wenn konkreter Problemdruck half, sonst übliche Hemmungen und Fremdbestimmungen zu überwinden, und wenn, wie in diesem Beispiel durch die Diakonie, der nötige Freiraum dazu gegeben war.

Obwohl das Ministerium für Gesundheitswesen der Einrichtung von diakonischen Sontagesstätten anfänglich durchaus offen gegenüber gestanden hatte, wurden ab 1971 Behinderungen sichtbar. Neben dem Mißtrauen, das von staatlicher Seite unabhängigen Elternvereinigungen und Selbsthilfegruppen entgegengebracht wurde, war vor allem die Befürchtung einer öffentlichen Wirksamkeit der diakonischen Arbeit dafür verantwortlich. Zu den Schwierigkeiten, unter den wirtschaftlichen Bedingungen der DDR solche Sontagesstätten einzurichten, kamen administrative Hemmnisse. Lediglich eine Duldung dieses Teils der diakonischen Arbeit konnte in Gesprächen erreicht werden.

Neben den begonnenen praktischen Veränderungen bestanden aber noch immer erhebliche Unklarheiten über die Gesamtkonzeption für die Arbeit mit geistig behinderten Menschen. Der entscheidende Neuanatz dafür wurde auf der 4. Psychiatrischen Fachkonferenz 1974 in Bad Saarow formuliert, auf der N. E. Bank-Mikkelsen vom Sozialministerium in Kopenhagen zum »Prinzip der Normalisierung in Einrichtungen für geistig Behinderte« referierte. Dieses als -Normalisierung- bezeichnete Prinzip leitete sich für Bank-Mikkelsen direkt aus der Überzeugung ab, daß vor Gott aus der jeweiligen Behinderung erwachsende Unterschiede nicht relevant sind. Zur Überwindung der Ghettosituation in den Heimen sollten alle Lebensbereiche in den Einrichtungen soweit wie möglich alltäglichen Bedingungen entsprechen. Weitere Anregungen und Präzisierungen flossen in die Neukonzeption zur Arbeit mit geistig behinderten Menschen und deren Umsetzung durch viele über die engen Grenzen der DDR hinaus bestehenden Kontakte ein.

In den siebziger Jahren zeichneten sich weitere Verschiebungen in der Arbeit mit geistig behinderten Menschen ab. Einerseits wurden in den Heimen immer mehr Kinder aufgenommen, die einen hohen Schädigungsgrad aufwiesen. Für schwer geschädigte Kinder und

Jugendliche, insbesondere, wenn körperliche Behinderungen hinzu kamen, war ein entsprechend höherer Betreuungsaufwand nötig. Andererseits wurden immer mehr geistig behinderte Menschen, zunehmend auch Erwachsene, in Sondertagesstätten gefördert. Indem so geistig Behinderte in einem engen Verhältnis zu ihrer Familie blieben, wurden nicht nur Hospitalisationsschäden weitgehend vermieden, sondern in weit höherem Maße eine Integration in ihre Umgebung erreicht. Obwohl die diakonische Arbeit in diesem Bereich traditionell vor allem von Heimen und stationären Einrichtungen geleistet worden war, etablierte sich die aus einzelnen Initiativen hervorgegangene Tagesstättenarbeit mit geistig Behinderten. Dabei wurde diese neue Arbeitsform, in der sich Förderung und Normalisierungsprinzip, gesellschaftliche Integration und gezielte Betreuung besonders günstig miteinander verbinden ließen, nicht als Absage an die stationären Arbeitsformen verstanden. Eine differenzierter werdende Wahrnehmung der den Behinderten angemessenen Betreuungs- und Förderungsmöglichkeiten bewirkte die Herausbildung sich ergänzender Angebote.

Bei der Profilierung der Betreuungs- und Förderungsangebote der Diakonie wurden zunehmend nicht nur Art und Grad der Schädigung, sondern auch das Alter berücksichtigt. Vor allem in den sechziger Jahren hatten immer mehr Einrichtungen, die zunächst geistig behinderte Kinder und Jugendliche aufgenommen hatten, vor dem Problem gestanden, für die inzwischen erwachsen gewordenen Behinderten keine angemessenen Unterbringungs- bzw. Arbeitsmöglichkeiten mehr zu haben. Daraus resultierende Fehlbelegungen konnten in den siebziger Jahren zumindest teilweise durch Bauprogramme und damit verbesserte Voraussetzungen und Ausstattungen abgebaut werden. Die Schwerpunkte der jeweiligen Einrichtungen wurden so aufeinander abgestimmt, daß sich Betreuungsketten ergaben. Parallel zu diesen Veränderungen wurden die Probleme älter gewordener geistig Behinderter auf den Psychiatrischen Fachkonferenzen thematisiert. Mit einer Konzeption für Förderwerkstätten als Tageseinrichtungen für geistig behinderte Erwachsene wurde versucht, geeignete Nachfolgeeinrichtungen für diejenigen zu schaffen, die nach einer Förderung in einer Sondertagesstätte nicht in einer geschützten Werkstatt oder anderen Anschlußeinrichtungen arbeiten konnten.

4. Weitere Entwicklungen in der Arbeit mit geistig behinderten Menschen

Die weiteren Entwicklungen in der Betreuung und Förderung der geistig behinderten Menschen in der Diakonie in der DDR sind vor allem vor dem Hintergrund des als Normalisierungsprinzip bezeichneten Ansatzes zu verstehen. Hierin fand die im Hintergrund stehende Glaubensüberzeugung, im Behinderten ebenso einen von Gott geschaffenen und geliebten Menschen wie jeden anderen zu sehen, einen praktikablen Ausdruck. Ein umgesetztes Normalisierungsprinzip trug dazu bei, daß aus Pflegelingen Partner wurden. Zugleich wurde die Gefahr gesehen, daß auch mit der Motivation, der Liebe Gottes in der Arbeit mit geistig Behinderten einen Ausdruck geben zu wollen, aus Betroffenen Objekte gemacht werden. Demgegenüber gewannen ab etwa Mitte der siebziger Jahre die Fragen nach der Religiosität der Behinderten immer mehr an Bedeutung. Es bildete sich eine Gruppe des Beirates

für Psychiatrie, die zu Fragen der Katechetik geistig behinderter Menschen arbeitete. Wenn es um ein sinnerfülltes Leben für geistig Behinderte geht, so wurde von dieser Arbeitsgruppe betont, dann darf ihnen das Evangelium von der Liebe Gottes nicht vorenthalten werden. Unter Beachtung der Behinderungsgrade wurden Ansätze für eine Umsetzung dieser Einsicht formuliert, wobei verschiedene Seiten ineinandergreifen sollten:

- _ »Seelsorge an geistig Behinderten in der Konkretion mitmenschlichen Helfens,
- _ Funktionale Einbeziehung geistig Behinderter in Lebensformen, die vom christlichen Glauben und christlicher Lebensdeutung bestimmt werden.
- Fundamentale religiöse Erschließung der Lebenswirklichkeit geistig Behinderter durch glaubensbezogene Deutung elementarer Erfahrung.
- Biblische Perikopen ~ ihre religionspädagogische Bedeutung und Möglichkeiten ihrer Behandlung bei geistig Behinderten.«²⁴

Dabei sollten nach Möglichkeit die mit Förderung und Normalisierung formulierten Grundsätze in die religionspädagogische Konzeption einfließen. Theologische Reflexionen, die »vorn Glauben an Jesus Christus her die Unantastbarkeit von Wert, Recht und Würde menschlichen Lebens« betonten, wurden einerseits zur selbstkritischen Frage geführt, »wo verborgene Abwertungen stattfinden und wie sie sich auswirken«²⁵. Andererseits mündeten diese Überlegungen nun in explizite religionspädagogische und sakramentstheologische Positionsbestimmungen. Vor dem Hintergrund, daß die Annahme des Behinderten sich auch in der Annahme durch die Gemeinde, die sich selbst als Gemeinde der Schwachen bekennt, realisiert, wurde von der Arbeitsgruppe des Beirates für Psychiatrie »Konfirmation und Abendmahl« ein »Grundsätzliches Ja zu Konfirmation und Abendmahlszulassung geistig behinderter Menschen«²⁶ gefordert. Diese Aufforderung wurde mit der Feststellung begründet, daß keine unverzichtbaren Elemente eines Sakramentsgottesdienstes übergangen werden, wenn in der gottesdienstlichen Gestaltung von der konkreten Situation des behinderten Menschen ausgegangen wird. Vielmehr machten diese mit der integrierenden Förderung aufgekomenen Fragen nach der Einbeziehung geistig Behinderter in die Lebensformen der Gemeinde auf unreflektierte Zulassungsschranken bzw. theologisch nicht begründbare Ausgrenzungen aufmerksam.

Diese Versuche, Einsichten, die sich aus einer mit geistig behinderten Menschen beschäftigenden Religionspädagogik ergaben, in die Öffentlichkeit der Gemeinden hineinzutragen, geschahen vor dem Hintergrund der sich in den diakonischen Einrichtungen verändernden Arbeit. In immer mehr Einrichtungen wurden die geistig Behinderten in religiöse Vollzüge einbezogen und nicht mehr nur als passive Teilnehmer betrachtet²⁷. Dabei wurde das Einbeziehen der Behinderten in die christliche Gemeinde jedoch nicht nur als eine gruppenspezifische Aufgabe angesehen. Auf der Konsultation, die 1978 vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirchen in der DDR und dem Ökumenischen Rat zum Thema »Leben und Zeugnis der Behinderten in der christlichen Gemeinde« durchgeführt wurde und auf der 35 europäische Kirchen vertreten waren, wurde daher formuliert, daß »eine scharfe Trennung zwischen -Behinderten- und -Nichtbehinderten- unrealistisch ist. [Dies] verhindert die Erkenntnis, daß jeder Mensch defizitär ist.«²⁸ »Die Gegenwart der Behinderten«, so wurde weiter betont, »hält das Bewußtsein dafür wach, daß jeder Mensch ein gebrechliches, ein gefährdetes, ein defizitäres, ein von Gott geschaffenes und von ihm

gesegnetes Wesen ist.« Dieser Überzeugung entsprechend sei die christliche Gemeinde nicht nur herausgefordert, sich einer allgemeinen Ausgrenzung von Behinderten entgegenzustellen, sondern auch die von ihr bekannte Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Gemeinschaft von Behinderten und Nichtbehinderten zu leben. Von der Diakonie wurde darauf aufmerksam gemacht, daß die praktische Umsetzung dieser Einsicht in mancher Hinsicht unzureichend und die wechselseitige Integration der Behinderten und Nichtbehinderten, die im Wesen der Kirche begründet sei, weiter eine zu gestaltende Aufgabe bleibe. Sowohl in der Frage nach angemessenen Gottesdienstformen, die auch Behinderten einen Zugang bieten und ihnen die Teilnahme am Abendmahl ermöglichen, als auch in der Anforderung, den Hintergrund des Gemeindelebens in die Konzeption der diakonischen Einrichtungen einzubeziehen, wurde diese Aufgabe konkretisiert²⁹. Obwohl aufgrund des staatlichen Druckes Kirche und Diakonie in der DDR in vielen Fällen eng zusammenarbeiteten, war mit solchen Problemanzeigen auch eine Anfrage an institutionalisierte Aufgabentrennungen zwischen kirchlichen und diakonischen Einrichtungen formuliert.

5. Ausbildungsfragen

Als Ende der sechziger Jahre in einigen großen Behinderteneinrichtungen begonnen wurde, über die staatliche Pflegeausbildung hinausgehende Ausbildungsteile für die Arbeit mit geistig behinderten Kindern und Jugendlichen einzuführen, bedeutete das den Einstieg in einen eigenständigen Ausbildungsbereich der Diakonie. Besonders die Ausbildungen in Heilerziehungspflege in den Neinstedter Anstalten, für Psychiatriediakonie in den Samariteranstalten in Fürstenwalde und für Heilerziehungsdiakonie am Seminar des Diakonissenhauses in Teltow sind hier zu erwähnen. Die unterschiedlichen Benennungen der Ausbildungsbereiche kennzeichneten dabei die Suche nach einer Konzeption. Obwohl auf die Befähigung zur Förderung geistig behinderter Kinder und Jugendlicher in diesen Kursen besonderes Gewicht gelegt wurde, gelang es erst nach und nach, Rahmenpläne für die Ausbildungen zu erarbeiten.

Die von diakonischen Einrichtungen aus ihrer Praxis heraus gestalteten und verantworteten Ausbildungsmöglichkeiten waren Anfänge, die auf Weiterführung und Reflexion angewiesen waren. Auf der Hauptversammlung von Innerer Mission und Hilfswerk wurde daher 1971 vorgeschlagen, eine »Diakonische Lehr- und Forschungsstätte« zu gründen. Damit verbunden waren die Vorstellungen, durch gezielte Forschungsarbeit den Ausbildungsstätten Impulse für ihre Arbeit zu geben, sowie durch Qualifizierungslehrgänge selbst zur Fortbildung der Mitarbeiter beizutragen. Die Bezeichnung -Diakonie- im Namen war dabei Ausdruck der inhaltlich-konzeptionellen Ausrichtung und zugleich wurde die dort geleistete Arbeit gegen staatliches Mißtrauen unter den Schutz von Kirche und Diakonie gestellt.

Für das »Diakonische Qualifizierungszentrum-sw wurden 1974 die ersten Referenten eingestellt. Zuvor hatte es allerdings Fortbildungskurse in Kooperation mit anderen diakonischen Einrichtungen gegeben, um gegenüber staatlichen Stellen den Eindruck einer bereits bestehenden Institution zu erwecken. In dem immer umfangreicher werdenden Programm

gab es eine Reihe von Angeboten, deren Weiterbildung auf die Förderung geistig Behinderter ausgerichtet war. Bei diesen Weiterbildungskursen wurde versucht, die im Hinblick auf die Begleitung geistig behinderter Menschen relevanten Bereiche nicht zu trennen. Daher ging es nicht um einseitige psychiatrische Fachinformationen, sondern um den Versuch, die religiösen, zwischenmenschlichen und medizinisch-therapeutischen Fragestellungen miteinander zu verbinden. Diese umfangreiche Arbeit war vom »Diakonischen Qualifizierungszentrum« nur in Verbindung mit anderen Gremien zu leisten. Dazu zählten das Kollegium der Qualifizierungskurse für bewegungs- und musiktherapeutische Förderarbeit mit geistig behinderten Kindern in Dahme, das Kollegium für die Qualifizierung von Mitarbeitern bei geistig behinderten Blinden bzw. Hörgeschädigten in Neinstedt bzw. Großhennersdorf sowie der Beirat für Psychiatrie des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirchen in der DDR.

Aus der schwierigen Situation heraus, in der sich diakonische Einrichtungen befanden, in denen zu wenig Mitarbeiter mit Fachausbildungen arbeiteten, waren innerhalb dieser Einrichtungen diakonische Ausbildungszweige entstanden, die sich zunehmend etabliert hatten. Die Ausbildungen in Heilerziehungspflege oder Psychiatriediakonie konnten jedoch vor dem Hintergrund des ideologisch beanspruchten Bildungsmonopols nicht mit staatlich anerkannten Abschlüssen beendet werden. Daß der diakoniebezogene Status dieser Ausbildungen beibehalten wurde, war neben der fachlichen Schwierigkeit, daß sich die Ausbildungsziele der Förderungsarbeit erst entwickelten, in der Vorsicht begründet, daß »staatliche Ausbildungsanerkennungen« auch eine Ausrichtung der Ausbildung »nach den staatlichen Richtlinien« vorausgesetzt hätten¹. Der Möglichkeit, die Ausbildungsinhalte und -methoden selbst formulieren zu können, wurde Vorrang vor einer - ohnehin nur schwer erreichbaren - rechtlichen oder finanziellen Absicherung gegeben. Daß es trotz der schwierigen Situation im Bildungsbereich und des staatlichen Zieles, keine konfessionellen Fachschulen zuzulassen, gelungen war, ein Diakonisches Qualifizierungszentrum einzurichten, war für die Diakonie in der DDR ein beachtlicher Erfolg.

6. Pflegeheimbauprogramme

Eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Umsetzung der neuen Ansätze in der Arbeit mit geistig behinderten Menschen war die Verbesserung der baulichen Gegebenheiten. Für die Behindertenarbeit standen überwiegend alte Gebäude zur Verfügung, die bislang nur bedingt instandgehalten worden waren. Erweiterungen, größere Umbauten oder für die Betreuung der Behinderten konzipierte Neubauten waren aufgrund der begrenzten finanziellen Mittel und der Ressourcenknappheit in der DDR nicht möglich gewesen. Hinsichtlich der sich entwickelnden Förderarbeit, der Profilierung der Einrichtungen und ihrer Kapazitäten wurden bauliche Veränderungen jedoch immer dringender.

Zwar begrüßte das Ministerium für Gesundheitswesen die Absicht der Diakonie, zusätzliche Plätze für geistig behinderte Kinder zu schaffen, sah sich aber nicht in der Lage, diese Pläne durch Baukapazitäten zu unterstützen. Auch bei der Erteilung von Baugenehmigungen war die DDR sehr zurückhaltend verfahren. Im Interessenwiderstreit, durch eine Unter-

bringung der Behinderten in diakonischen Einrichtungen sich drängender Probleme zu entledigen, zugleich aber die Bedeutung der Diakonie zu stärken, überwogen häufig zurückhaltende Positionen.

Erst mit dem 1966 begonnenen Valutamarkprogramm eröffneten sich Möglichkeiten, für die ungünstigen und beengten Voraussetzungen Abhilfe zu schaffen. Aufgrund der Devisenknappheit und der schlechten Wirtschaftslage war die DDR – zunächst in bescheidenem Umfang – bereit, für gezahlte Devisen, die als Valutamark gutgeschrieben wurden, knappe Waren und Dienstleistungen den Kirchen und der Diakonie zur Verfügung zu stellen. Bei diesem »Export nach innen«³² ging es insbesondere um Baumaterialien und Bauleistungen. Als Vertragspartner standen dem Diakonischen Werk das Außenhandelsunternehmen Bergbau-Handel und später der Außenhandelsbetrieb Limex GmbH gegenüber, die wiederum in den Bezirken der DDR entsprechende Baukapazitäten bereitstellen ließen.

Eine systematische Verbesserung und Anpassung der baulichen Voraussetzungen an die Aufgaben der Förderung begann mit dem Abschluß des ersten »Pflegebauprogramms«, dessen Vorgespräche 1967 begonnen hatten. Ermöglicht wurde dieses Bauprogramm durch Gelder, die durch das Diakonische Werk der EKD zur Verfügung gestellt werden konnten. Insgesamt waren Zweckbauten in zehn größeren diakonischen Einrichtungen geplant, davon sieben für geistig und drei für körperlich Behinderte. Aufgrund höherer tatsächlicher Kosten wurden allerdings nur acht Vorhaben realisiert. 1970 wurden die ersten Neubauten für eine gezielte Förderung von geistig Behinderten begonnen. In die Konzeption der Bauten waren sowohl Maßstäbe des Normalisierungsprinzips als auch zu berücksichtigende Bedingungen einer optimalen Förderung eingeflossen. Für die überwiegend in Wohngruppen untergebrachten geistig Behinderten standen Therapie- und Gruppenräume zur Verfügung. Mit Abschluß dieses Programms 1972 waren 325 Plätze für geistig behinderte und 140 Plätze für körperlich behinderte Menschen entstanden, was aufgrund notwendiger Auflockerungen die Neuaufnahme von 246 geistig Behinderten ermöglichte³³. Diese im Rahmen des ersten Pflegeheimbauprogramms errichteten Gebäude waren in der DDR in dieser Phase die einzigen Neubauten für die Förderung und Betreuung behinderter Menschen.

Für den Zeitraum 1974 bis 1976 wurde ein zweites Programm für Gesundheitsbauten konzipiert, in das die Erfahrungen mit den ersten Neubauten eingingen. Die baulichen Veränderungen dienten nun vor allem der Entflechtung und Auflockerung der Gesamtfunktion der jeweiligen Einrichtung. Im Mittelpunkt standen das psychiatrische Wohn- und Förderungsheim für gut förderungsfähige Jugendliche und Erwachsene in Herrnhut, das Bettenhaus für bettlägerige Schwerstbehinderte und geistig Behinderte in Fürstenwalde und das Psychiatrische Wohnheim für geistig behinderte Jugendliche und Erwachsene in Lobetal. In den Samariteranstalten in Fürstenwalde wurde mit dem Christoffel-Haus eine Einrichtung für blinde und sehgeschädigte geistig behinderte Kinder geschaffen. Obwohl sich gerade an diesem Haus die Entwicklung und Differenzierung der diakonischen Arbeit zeigte, konnte aus politischen Gründen die Förderung solcher Komplexgeschädigter, für die es in der DDR kein entsprechendes Angebot gab, nicht als ein neues Arbeitsfeld der Samariteranstalten betont werden.

Aufgrund von Auflagen und daraus folgenden Verlängerungen der Bauzeit wurden

wesentliche Bauabschnitte erst 1979 fertiggestellt", so daß schon parallel mit den weiteren Bauvorhaben des dritten Gesundheitsbauprogramms begonnen wurde. In der Zeit von 1977 bis 1980 wurden vor allem Wohnheime für Behinderte und Rehabilitanden errichtet. Trotz der Bereitstellung der finanziellen Mittel durch Transferleistungen kam es bei den Bauten aufgrund des Arbeitskräfte- und Materialmangels in der DDR immer wieder zu Verzögerungen. Erst 1982/83 waren die meisten Bauten ihrer Nutzung übergeben. Neben diesen im Pflegeheimbauprogramm errichteten Bauten gab es weitere mit Eigenmitteln finanzierte Erweiterungen und Umgestaltungen.

Wo mittels Neubauten oder Modernisierungen die baulichen Voraussetzungen geschaffen worden waren, konnten die im Normalisierungsprinzip formulierten Ansätze wesentlich einfacher umgesetzt werden. Besonders eine sinnvolle Differenzierung der Lebensbereiche für geistig Behinderte, das heißt die Trennung der Wohn-, Förder-, Arbeits- und Freizeitbereiche wurde hier möglich. Aber auch für den medizinischen Bereich ergaben sich durch die Neubauten erhebliche Verbesserungen. So hatte es in der Mehrzahl der Einrichtungen keine Physiotherapie gegeben.

7. Das Jahr des Geschädigten

Besondere Aufmerksamkeit für die behinderten Menschen in der DDR brachte das für 1981 von der UNO ausgerufene Jahr des Behinderten. Von der DDR wurde diese Anregung nicht zuletzt vor dem Hintergrund ihres Bemühens um internationale Selbstdarstellung aufgenommen". Zur Vorbereitung und Durchführung des »Jahres des Geschädigten«, wie es in der DDR bezeichnet wurde, war eine Regierungskommission eingesetzt worden. Mecklinger, der mit der Leitung der Kommission beauftragte Minister für Gesundheitswesen, lud zusammen mit ca. 50 staatlichen und gesellschaftlichen Repräsentanten auch je einen Vertreter der Diakonie und der Caritas zur Mitarbeit in dieser Kommission ein. In seiner die Teilnahme zusagenden Antwort betonte Petzold, daß er davon ausgehe, daß ihm damit die Möglichkeit gegeben sei, »den Beitrag der evangelischen Diakonie im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Bemühungen um die Geschädigten als einen von den Motivationen und Zielsetzungen des christlichen Glaubens geprägten und von den evangelischen Kirchen eigenständig verantworteten Dienst in dieser Regierungskommission zu vertreten«. Zugleich merkte er an, daß er bei aller Würdigung des in der DDR erreichten Standes der Betreuung und Förderung der Geschädigten ebenfalls »ein deutliches Ansprechen der in diesem Bereich auch in unserer Gesellschaft noch vor uns liegenden Aufgaben und noch nicht bewältigten Probleme für notwendige halte. Ebenfalls wurde davor gewarnt, in den Veranstaltungen und Verlautbarungen zum Jahr des Geschädigten einer Beschönigung ungelöster Fragen Vorschub zu leisten. So gab es zwar nach einer Einschätzung des Leiters der Hauptabteilung III des Diakonischen Werkes, Schneider, 1981 für ca. 65% der schulbildungsunfähigen förderungsfähigen Kinder und Jugendlichen Förderplätze, aber bei den Nachfolgeeinrichtungen waren die Bedingungen wesentlich ungünstiger.

Mit den Beiträgen des Diakonischen Werkes zur Arbeit der Regierungskommission waren Versuche verbunden, die Anerkennung und rechtliche Absicherung der diakonischen Arbeit mit geistig behinderten Menschen weiter zu fördern, beruhten doch nach wie vor Teile der Arbeit lediglich auf einer staatlichen Duldung. Zugleich wurde auf diese Weise versucht, bisher nicht realisierbare Projekte voranzubringen, so die geplanten Anschlußeinrichtungen für älter werdende geistig Behinderte bzw. die Schaffung geschützter Werkstätten.

Von seiten der Diakonie wurden mit den verschiedenen Beiträgen zum Jahr des Geschädigten unter anderem versucht, die Einsichten, die sich in den siebziger Jahren für die Betreuung und Förderung geistig behinderter Menschen immer deutlicher herausgestellt hatten, weiter zu entwickeln und ihre Umsetzung voranzubringen.

Zum einen standen auch in den achtziger Jahren nicht genügend geschützte Arbeitsplätze zur Verfügung, zum anderen blieb für geistig behinderte Erwachsene, die trotz Förderung keinen ausreichenden Grad an Selbständigkeit erreichen konnten, nur die Heimunterbringung. In Tageseinrichtungen, so sah es die Konzeption vor, würden kontinuierliche Förderung, aktives Tätigsein und sinnvolle Freizeitgestaltung zusammen mit sozialer Integration möglich sein. Ab 1980 waren einige Förderwerkstätten der Diakonie eingerichtet worden. Über die Konzeption solcher Einrichtungen ließ sich das Ministerium für Gesundheitswesen vom Diakonischen Werk zwar informieren-, genehmigt oder offiziell anerkannt wurden sie jedoch nicht. Barleben, der Leiter der Abteilung Rehabilitation im Gesundheitsministerium, erklärte dazu sogar kategorisch: »Geschützte Werkstätten in kirchlichen Einrichtungen sind untersagt.«³⁸ Um angesichts dieser staatlichen Haltung nicht provokativ die geduldeten Grenzen zu überschreiten, wurde darauf verzichtet, eigenständige geschützte Werkstätten zu errichten. Allerdings wurden in verschiedenen Bereichen innerhalb der diakonischen Einrichtungen, als Stations- oder Küchenhilfen, in Gärtnereien, Handwerksbereichen oder in kunstgewerblichen Abteilungen, geistig Behinderte beschäftigt. Bis zum Ende der DDR blieben geschützte Arbeitsstätten für geistig Behinderte im Raum der Kirche staatlichen Stellen suspekt, mit deren Einrichtung sich das Diakonische Werk zurückhalten sollte, »da es sich hier um die Herausbildung illegaler Strukturen handelt«³⁹.

8. Perspektiven und Trends

Die Einordnung der Arbeit mit geistig behinderten Menschen in den Gesamtbereich der Rehabilitation, wie es von der DDR grundsätzlich vorgenommen wurde, bewirkte eine ungenügende Differenzierung der jeweils sehr verschiedenen Situation. In den Selbstdarstellungen der DDR über Leistungen im Bereich der Rehabilitation überwogen die Sonderschulpädagogik und die rehabilitative Wiedereingliederung von zeitweilig aus dem Arbeitsprozeß Ausgeschiedenen. Insbesondere die spezifischen Erfordernisse der Förderung geistig behinderter Kinder und Jugendlicher, die nicht durch sonderschulpädagogische Maßnahmen bzw. durch eine Tätigkeit in geschützten Arbeitsplätzen, dem produktiven Bereich zugeordnet werden konnten, wurden unzureichend wahrgenommen. Sowohl der Druck,

über (sonder-)schulpädagogische Einrichtungen eine Förderung zu erreichen, als auch die Orientierung an beruflicher Rehabilitation und gesellschaftlicher Eingliederung durch geschützte Arbeitsplätze, lassen das hinter staatlichen Maßnahmen stehende Menschenbild mit seiner ideologischen Fixierung auf den Arbeitsprozeß sichtbar werden. Zu einer Anerkennung einer grundsätzlichen Förderpflicht allen geistig Behinderten gegenüber, wie sie immer wieder seitens der Diakonie eingefordert wurde, kam es in der DDR nicht.

Obwohl in den siebziger Jahren staatlicherseits Fördereinrichtungen geschaffen worden waren, blieben deutliche Unterschiede gegenüber dem diakonischen Bereich. Im Bereich des staatlichen Gesundheitswesens lag ein Schwerpunkt bei der Errichtung von Tagesstätten - in ländlichen Gebieten von Wochenheimen - für schulbildungsunfähige förderungsfähige Kinder und Jugendliche, in die Förderung durch diese staatlichen Einrichtungen waren jedoch nur solche Kinder einbezogen, die etwa den Entwicklungsstand eines zweijährigen Kindes erreichten. In der Konsequenz wies man Kinder, die nicht als förderungsfähig eingestuft wurden, in Pflegeeinrichtungen ein. Darüber hinaus wurden, um den Pflege- und Betreuungsaufwand möglichst gering zu halten, der Diakonie verstärkt komplex- und schwerstbehinderte Kinder überlassen.

Diese von diakonischen Einrichtungen beobachteten Trends unterlagen der gleichen Systematik, die in den fünfziger und sechziger Jahren zur Ausweitung der Arbeit mit geistig behinderten Menschen durch die Diakonie geführt hatte. Damals war es darum gegangen, Kirche und Diakonie von bildungsrelevanten Bereichen abzutrennen. In den siebziger Jahren, als verstärkt Beratungsdienste und Sonderfürsorgen auf Probleme der Menschen in der Gesellschaft verwiesen, wurde zwischen Vertretern des Gesundheitsministeriums und des Staatssekretariates für Kirchenfragen darin Übereinstimmung erzielt, »daß die Aktivitäten der Kirchen auf dem Gebiet des Gesundheitswesens umprofilert und perspektivisch fast ausschließlich auf die Betreuung debiler Kinder und Erwachsener eingeschränkt werden sollten«⁴¹. Dieser internen Äußerung Mecklingers lag die Absicht zugrunde, daß die Diakonie wie auch Caritas weiterhin instrumentalisiert und »zielgerichtet umprofilert werden auf die Betreuung psychisch schwerstgeschädigter Kinder und Erwachsener«. Dadurch sollten diakonische Einrichtungen nicht nur die erhöhten Pflegeaufwendungen tragen, sondern aus dem nunmehr staatlich anerkannten Bereich der Rehabilitationspädagogik verdrängt werden. Der dahinter stehende pädagogische Monopolanspruch der Volksbildung wurde jedoch von diakonischer Seite vielfach unterlaufen, indem anstelle von -heilpädagogischer Arbeit von -Förderarbeit- gesprochen und programmatisch verwirklicht wurde.

Insgesamt hoffte man von staatlicher Seite, die Diakonie zusammen mit der Kirche aus gesellschaftlich relevanten Feldern auszugrenzen. Übersehen wurde dabei, daß sich im Bereich der Arbeit mit geistig behinderten Menschen, die auch für die Diakonie einen Lernprozeß darstellte, ein beachtlicher Erfahrungs- und Freiraum mit einem Potential ausbildete, das weit über interne Bereiche hinausgehende Rückwirkungen zeigte. Vor dem Hintergrund der Anerkennung der geistig behinderten Menschen als Partner und der damit verbundenen Einsicht, daß sie nicht nur zu versorgen, sondern zu fördern und in ein Miteinander aufzunehmen sind, wurden Aus- und Weiterbildungen aufgebaut, Bauprogramme realisiert, Tagungen und Austauschprogramme durchgeführt. Bis hinein in die Gemeinden veränderte diese Arbeit die Perspektive zum Beispiel auf eigene Defizite. Mit dieser prakti-

sehen Umsetzung des christlichen Menschenbildes, wie es trotz zeitweise schwieriger und eingeeengter Bedingungen gelang, entwickelte die Diakonie eine ihrer stärksten Arbeitsgebiete in der DDR.

Dr. IngolfHübner
Kleiststr. 4
12625 Waldesruh

Abstract

This article on the Christian understanding of human existence and the mentally-handicapped gives a survey of the care and advancement of the handicapped in the former G.D.R. It describes the initial church stance regarding this work after World War II and compares the ensuing efforts of both church and state. In spite of political repression this type of care became a primary field of diaconic work. Diaconic efforts consisted of staff training, the construction of special buildings, and the international exchange of ideas and practice. A major concern was the widescale integration of the handicapped.

Amerkungen

1. Die verwendete Terminologie folgt bei übernommenen Bezeichnungen dem zeitgenössischen Gebrauch.
2. Gesetzblatt der DDR Nr. 142,22. 12. 1950, S. 1203 f.
3. Gesetzblatt der DDR Nr. 122, 16. 10. 1951, S. 915-917.
4. Vgl. Anordnung über den organisatorischen Aufbau des Sonderschulwesens vom 5. 7. 1952, in: Ministerialblatt Nr. 30, Ausgabetag: 11. 7.1952, S. 102f.
5. Vgl. Zweite Durchführungsbestimmung zur VO über Heimerziehung von Kindern und Jugendlichen, 17.12. 1951, in: GBl. der DDR Nr. 153,29. 12. 1951, S. 1180, in der hinsichtlich kirchlicher Heime keine Ausnahme vorgesehen war.
6. Handbuch der Jugendhilfe. Hg. v. Ministerium für Volksbildung der DDR. Abteilung Jugendhilfe und Heimerziehung. Berlin (Ost) 1953, 62.
7. Protokoll der Geschäftsführerkonferenz. 21. 2. 1957, in: ADW, DWDDR D 62.
8. *Liese-Lotte Eichler*: Einführung in die heilpädagogische Arbeit. Berlin (Ost) 21968 (1965), Vorwort.
9. Protokoll über die Sitzung des Fachausschusses für Psychiatrie beim MfG, 20.2. 1963, in: BAreh., DQ1, 6159.
10. *Sigmar Eßbach u. a.*: Rehabilitationspädagogik für schulbildungsunfähige förderungsfähige Intelligenzgeschädigte. Einführung. Berlin (Ost) 1985, S. 62.
11. Programmatische Empfehlungen des Ausschusses für Gesundheitswesen der Volkskammer der DDR zur Entwicklung umfassender gesellschaftlicher Hilfsmaßnahmen für Kinder und Jugendliche, die infolge Hirnschädigungen nicht in der Lage sind, sich auf normalem Weg eine geachtete Stellung in unserer Gesellschaft zu erwerben und sich in dieser zu behaupten, 14.10.1969, in: BAreh, DQ1, 3535.
12. Direktive des VM. Parteitages der SED, 1971, 125.
13. Beschluß über Maßnahmen zur Förderung, Beschulung und Betreuung geschädigter Kinder und Jugendlicher sowie psychisch behinderter Erwachsener, 20.8. 1969, in: BAreh, DQ1, 3535.
14. In: BAreh, DQ1, 3535.
15. Verfügungen und Mitteilungen des Ministeriums für Gesundheitswesen Nr. 3/1975, 10.2. 1975.
16. *Sigmar Eßbach*, aaO., 75.
17. *Sigmar Eßbach*, aaO., 76.
18. Vgl. Programm der SED, 1976, 25f.: »Die Eingliederung physisch und psychisch geschädigter Bürger in das gesellschaftliche Leben wird vor allem durch geeignete Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten, durch komplexe Maßnahmen der Rehabilitation sowie durch medizinische und soziale Betreuung gefördert.«
19. U. a, *Roswitha Geppert*: Die Last, die du nicht trägst. Halle/Leipzig 1976; *Thom, Wilhelm, Thom, Elfriede*: Rückkehr ins Leben. Berlin (Ost) 1979; *Kefßling, Volker*: Tagebuch eines Erziehers. Berlin (Ost) 1980; *Jun,*

- Gerda*: Kinder, die anders sind. Elternreport. Berlin (Ost) 1981; *Möckel, Klaus*: Hoffnung für Dan. Berlin (Ost) 1983; *Volker Kefßling*: René ist mein Bruder. Berlin (Ost) 1986.
20. *Sigmar Eßbach*: Entwurf eines Rahmenplanes zur Förderung schulisch nicht mehr bildbarer, aber doch förderungsfähiger, hirngeschädigter Kinder und Jugendlicher in Einrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens. Berlin (Ost) 1973.
 21. *Sigmar Eßbach u. a.*: Bildungs- und Erziehungsprogramm für Rehabilitationspädagogische Förderungseinrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens der DDR. Hg. v. Ministerium für Gesundheitswesen der DDR. Berlin (Ost) 1976.
 22. Auf der Geschäftsführerkonferenz des Diakonischen Werkes vom 14.9. 1978 wurden von Schneider für eine Verwendung des Bildungs- und Erziehungsprogramms in diakonischen Einrichtungen lediglich terminologische Änderungen und die Vermeidung von Klassifizierungen gefordert, in: ADW, DWDDR D 67.
 23. Vgl. *Sigmar Eßbach*: Zum gegenwärtigen Stand der Erprobung des Rahmenförderungsprogramms für Rehabilitationspädagogische Förderungseinrichtungen des Gesundheits- und Sozialwesens der DDR, in: Die Heilberufe 29 (1977), 215-218.
 24. Jahresbericht von Innerer Mission und Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in der DDR, 1976, S. 21.
 25. *Christian Petran*: Aspekte des christlichen Menschenbildes und ihre Konsequenzen für die Gemeinschaft mit geistig behinderten Mitmenschen, in: Diakonisches Werk - IMHW – der Evangelischen Kirchen in der DDR: Abendmahl mit geistig schwerstbehinderten Menschen (hektographiertes Material) Berlin (Ost) 1984,34.
 26. *Hans-Dietrich Schneider*: Konfirmandenarbeit mit geistig schwer behinderten Jugendlichen, in: Christenlehre 35 (1982),243-271, 247.
 27. Vgl. »Wir wollen es allen weitersagen, daß Gott uns liebhat«. Bilder, Lieder, Tänze, Berichte aus der Arbeit mit geistig Behinderten. Hg. v. *Wolfgang Matzke*. Samariteranstalten Fürstenwalde/Spree. Berlin (Ost) 1981.
 28. Leben und Zeugnis der Behinderten in der christlichen Gemeinde. Memorandum einer ökumenischen europäischen Konsultation vom 3.-7. 4.1978 in Bad SaarowDDR, in: ADW, DWDDR III 17.
 29. Vgl. den Bericht von *H.-D. Schneider* über die Konsultation von ÖRK und IMHW vom 14.4. 1978, in: ADW, DWDDR III 17.
 30. Am 1.3. 1976 hatte der Beirat der Lehr- und Forschungsstätte beschlossen, daß die Bezeichnung »Zentrale Diakonie Lehr- und Forschungsstätte« in »Diakonisches Qualifizierungszentrum« geändert wird.
 31. So den Einwand von *Koltzenburg* auf der Geschäftsführerkonferenz vom 8.2. 1979, in: ADW, DWDDR D 67.
 32. *Heinz-Georg Binder*: Die Bedeutung des finanziellen Transfers und der humanitären Hilfe zwischen den Kirchen im geteilten Deutschland, in: Materialien der Enquete-Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland«, Deutscher Bundestag (Hg.), Bd. VI, Kirchen in der SED-Diktatur, Frankfurt am Main 1995,559-582,567.
 33. Ohne die Kosten genau abgrenzen zu können waren nach einer Aufstellung von *Bosinski*, Direktor des IMHWDDR für *Geißel*. Vizepräsident des DW/EKD vom 9.10. 1973 ca. 18,8 Mio. Valutamark dafür aufgewendet worden. ADW, DWDDR VIII 46.
 34. Nach einer Aufstellung von *Geißel*. Vizepräsident des DW/EKD vom 3.4 1980 wurden hierfür ca. 13 Mio. Valutamark aufgebracht. ADW, DWDDR VIII 51.
 15. So hieß es in der Orientierung der Regierungskommission der DDR zur Durchführung des »Internationalen Jahres des Geschädigten 1981« in der DDR: »Die Teilnahme der DDR am Internationalen Jahr des Geschädigten 1981 verfolgt das Ziel, die großen Leistungen überzeugend darzustellen, die "" im Interesse der geschädigten Bürger vollbracht wurden, in: BArch, DQ 1, 3532.
 16. Schreiben von *Petzold*, Direktor des DW der Ev. Kirchen in der DDR, an *Mecklinger*, Minister für Gesundheitswesen der DDR, 14. 3. 1980, in: ADW, DWDDR D 291.
 17. Vgl. Konzeption für Tagesstätten für geistig behinderte Erwachsene, 15.8. 1984, in: ADW, DWDDR D 291.
 18. Zit. nach Hausmitteilung von *Koltzenburg*, Jurist im Diakonischen Werk, an *Petzold*, Direktor des DW der Ev. Kirchen in der DDR, 5. 6. 1987, in: ADW, DWDDR D 292.
 19. Vermerk über ein Gespräch von *Behnke*, Abteilungsleiter im Staatssekretariat, mit *Koltzenburg*, Jurist im Diakonischen Werk, 16.2.1989, in: BArch, 004,1704.
 - O. Vgl. DDR-Handbuch, Hg. v. Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen. Köln 1985. Danach gab es 1982371 Einrichtungen mit 13634 Plätzen für schulbildungsunfähige förderungsfähige Kinder und Jugendliche, davon ca. 50% in Tagesstätten. darüber hinaus 1600 Plätze für geschädigte oder retardierte Säuglinge und Kleinkinder in Sondergruppen von Krippen.
 1. *Mecklinger* nach einem Aktenvermerk von *Fitzner* vom Staatssekretariat für Kirchenfragen über eine Aussprache beim Ministerium für Gesundheitswesen am 28.8. 1969, in: BArch, 004, 480.

Beistand im Sterben oder Hilfe zum Sterben Zur Differentialethik medizinischer Betreuungsverfügungen 11

Von Hans-Martin Sass

Die Freiheit des Willens wurde schon bei Kant am Freitod als dem extremen Fall der Selbstbestimmung diskutiert. Die Angst vor einer symptomatischen Übertherapie und einer palliativen Untertherapie am Lebensende hat diese Diskussion, zusammen mit der Problematik der Sterbehilfe durch den Arzt, auch in die Debatte um Sinn und Unsinn von Betreuungsverfügungen eingebracht. Ethisch gesehen gibt es zwei unterschiedliche Strategien, sich unter der Voraussetzung der medizinischen Manipulierbarkeit des Endes des menschlichen Lebens zu verhalten und dieses Verhalten zu begründen. Das eine ist die Philosophie der Hilfe zum Sterben, die Praxis des Euthanasierens und der Hilfe zum Suizid in ihren unterschiedlichen Formen, das andere ist die Philosophie der Hilfe im Sterben, die Praxis der menschlichen und medizinischen Begleitung im Sterben. Für die eine Philosophie steht unter anderem auch die -Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben« wichtiges ethisches Prinzip ist der Respekt vor der Würde des Menschen ausgedrückt im Respekt vor der Würde der Selbstbestimmung eines Mitmenschen, der sich durch einen Freitod von Leiden und Leben, auch mit Hilfe anderer, befreien will. Für die andere Philosophie steht unter anderem die Hospizbewegung. wichtigstes ethisches Prinzip ist der Respekt vor der Würde des Mitmenschen ausgedrückt in der menschlichen und medizinischen Fürsorge für den Leidenden und Sterbenden. Das heißt nicht, daß die Selbstbestimmungsposition das Prinzip der mitmenschlichen und medizinischen Begleitung gering schätzt oder die Hospizbewegung das Prinzip der Selbstbestimmung nicht respektiert; aber die Gewichte sind unterschiedlich und stellen die ärztliche Ethik jeweils vor unterschiedliche Herausforderungen. Beide sind sich im übrigen einig in der Kritik an der menschlich und medizinisch skandalösen palliativen Unterversorgung leidender und sterbender Mitmenschen. Beide Positionen orientieren sich ausdrücklich an der -Würde des Menschen, die es auch in der Nähe des Todes und im Sterben zu achten und zu schützen gilt. Die Vertreter der aktiven Sterbehilfe sehen es als barbarisch an, einen todkranken und schmerzfrei gestellten Mitmenschen im Barbituratcoma sterben zu lassen, statt ihn wie ein geliebtes Haustier direkt, wenn das seinem Wunsch entspricht, einzuschläfern. Die Vertreter der Sterbebegleitung sehen es als unmenschlich an, einen Menschen, auch einen leidenden und sterbenden, einfach zu töten, weil das die Hemmschwelle zum Morden, zum Entzug der Solidarität, zu einer weiteren -Entmenschlichung- einer sowieso schon als unmenschlich verstandenen Medizin und damit zur Preisgabe der Achtung vor der Würde des sterbenden Mitmenschen führen würde.

Wie bei vielen öffentlichen Diskursen über den Respekt vor der Würde des Menschen stehen sich hier also zwei konträre Positionen gegenüber, die sich nicht dadurch unterscheiden, daß die eine ethisch und gut und die andere unethisch und böswillig argumentiert, sondern daß die Methoden und Wege und die zentralen Herausforderungen für das -in Würde

sterben- jeweils anders gewichtet werden. Das sollten wir bedenken und uns um Verständnis für die jeweilige andere Argumentation und Praxis bemühen, statt intolerant und unverständlich kontrovers zu diffamieren.

(a) Sterbehilfe: Sterbehilfe wird sprachlich, auch im Ausland, häufig mit Euthanasie gleichgesetzt, mit der medizinischen Intervention für ein leidloses und schnelles Sterben. Sterbehilfe wird als medizinische und mitmenschliche Aktion in Extremfällen verstanden, in denen entsprechend dem Wunsch eines leidenden und dem Tode nahen Mitmenschen dessen Leben medizinisch-technisch beendet wird, so wie es entsprechend seinem Wunsche auch medizinisch-technisch hätte verlängert werden können. Eine solche menschliche und medizinische Serviceleistung einem leidenden und sterbenden Mitmenschen gegenüber sollte, wenn von Ärzten unter Beachtung verschiedener Sicherungen ausgeführt und vom todkranken Patienten nachhaltig verlangt, entsprechend einem Vorschlag des -Alternativentwurf Sterbehilfe- (1986) straffrei bleiben, so wie es jetzt de facto in Holland geschieht. Demgegenüber wird vor allem arztrechtlich und arztethisch argumentiert, daß Tötung, auch Mitleidstötung oder Tötung auf Verlangen, nicht mit Ethos und Ethik der Heilberufe vereinbar sei. Aktive Sterbehilfe auf Verlangen ist von zwei anderen Formen der Sterbehilfe zu unterscheiden, dem Töten von (a) einwilligungsunfähigen Patienten [Kinder, Demente, Verwirrte, Komatöse, Schwachsinnige] und (b) von Patienten ohne oder gar gegen deren Einverständnis und Willen. Während die Tötung von Menschen gegen deren Willen mit Recht als gemein, kriminell und unmenschlich angesehen und von niemandem in diesem Zusammenhang verteidigt wird, wurde die Verweigerung von aktiver Sterbehilfe eine Ungleichbehandlung von Nichteinwilligungsfähigen darstellen gegenüber der Behandlung entscheidungskompetenter mündiger Erwachsener. Dieses ethische Dilemma der Ungleichbehandlung ergibt sich aus dem besonderen Schutzbedürfnis dieser Mitmenschen, denen man deshalb diesen besonderen Schutz vor einem leidvollen und langen Sterben vorenthalten zu müssen sich verpflichtet fühlt. Für das Recht und die ethische Richtigkeit der aktiven Sterbehilfe auf Verlangen werden im wesentlichen zwei Argumente geäußert, die zur Zeit vom Supreme Court der USA auf ihre Verfassungsmäßigkeit geprüft werden. Das erste Argument ist das des liberty interest, des Rechtes auf eine grundgesetzlich garantierte Selbstbestimmung [auch eines kranken und todgeweihten Bürgers]. Es wird argumentiert, daß der Staat kein Recht habe, einen Menschen am Lebensende ohne seine Zustimmung einer Lebens[leidens]verlängernden medizinischen Behandlung auszusetzen, und im Gegenteil ihm das Recht sichern müsse, professionelle medizinische Beihilfe zum Freitod sich zu verschaffen. So argumentierte im wesentlichen der 9. US Circuit Court in San Francisco im Frühjahr letzten Jahres: -Ein entscheidungskompetenter tödlich erkrankter Erwachsener, der einen großen Teil seines Lebens hinter sich hat, hat ein starkes Freiheitsinteresse [liberty interest] daran, in Würde und Menschlichkeit zu sterben, statt zu einem kindlichen Zustand von Hilflosigkeit reduziert zu werden, in Windeln, sediert, inkontinent.<Der 2. US Circuit Court of Appeals in New York bringt ein anderes Argument für die aktive Sterbehilfe auf Verlangen: equal protection, »Gleichheit vor dem Gesetz«. Wenn einige Patienten mittels Sturzes von einer Brücke, eines Pistolenschusses in den Mund oder einer Überdosis letaler Medikamente sich selbst töten können, dann dürfen Paraplegiker, ALS-Patienten oder andere, die aus Gründen ihrer individuellen Lebenssituation zu einer

Selbsttötung nicht in der Lage sind, rechtlich nicht schlechter gestellt werden; das würde den Gleichheitsgrundsatz und die Würde dieser Mitbürger verletzen. Noel David Earley aus Rhode Island, ein ALS-Patient kurz vor der Notwendigkeit permanenter künstlicher Beatmung argumentiert, daß er leider sein Leben, eher als er eigentlich wolle, selbst beenden müsse, weil in seinem Staat die Tötung auf Verlangen ein kriminelles Delikt ist; er fordert deshalb eine Gesetzesänderung für sich und vergleichbare Fälle mit dem Ziel der -equal protection- durch Recht und Gesetz.

Die christlichen Kirchen lehnen die aktive Tötung eines Todkranken auf Verlangen ab mit dem Hinweis auf die -Heiligkeit- des Lebens. Das war nicht immer so. Der Heilige Thomas [Thomas Morus] Lordkanzler von England, Märtyrer und Heiliger der Römisch-Katholischen Kirche hat starke christliche Argumente für eine aktive Tötung auf Verlangen formuliert, die demjenigen, der nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, nicht zur Verfügung stehen. Thomas Morus spricht vom -priest supported and recommended assisted suicide- und der Christenpflicht der demütigen Akzeptanz des Todes und des Rates eines Priesters, nicht an der sterblichen irdischen Existenz zu haften und im Vertrauen auf Gott dieses Jammertal und den schmerzgeplagten Leib zu verlassen. Verzicht oder Abbruch lebensverlängernder Maßnahmen auf Wunsch des Patienten wird nicht als Hilfe zum Sterben im Sinne einer aktiven Tötung verstanden. Man hat deshalb für solche Fälle den nicht sehr hilfreichen Begriff der passiven Euthanasie eingeführt. Allerdings gibt es vor allem wohl emotional bedingte Hemmungen, bereits eingeleitete Interventionen der künstlichen Ernährung und Flüssigkeitszufuhr und der Ventilation abzustellen. Flüssigkeitsverweigerung wird von einigen als letzter Ausdruck mitmenschlicher Solidarität und Teil der Pflege angesehen; zu Unrecht auch als schmerzlich. Die Beendigung von Beatmung ohne vorherige Sedierung gilt als unärztlich. Einige christliche Kirchen haben Betreuungsverfügungen entworfen, in denen auf -heroische Maßnahmen- zur Lebensverlängerung verzichtet werden kann; andere haben Gebete formuliert, die das Abstellen intensivmedizinischer Maschinen begleiten sollen. Der angloamerikanische Sprachgebrauch spricht in Fällen von bei uns passive Sterbehilfe genanntem Interventionsverzicht oder -abbruch von -allowing to die- so als ob Sterben und Sterbenlassen der Zustimmung und Erlaubnis behandelnder Ärzte bedarf oder auch mit negativem Ton vom shastening death-, der Beschleunigung des Todes, einer Aktion, die nicht ohne aktives Unterlassen oder die Aktivität des Abschaltens machbar ist.

(b) Sterbebegleitung: Die stärksten Argumente von denen, die aktive Sterbehilfe ablehnen, ergeben sich aus einer Kritik an der aktuellen medizinischen Versorgung schwerkranker und sterbender Mitmenschen: (a) Apparatemedizin statt menschlicher Zuwendung, (b) Vernachlässigung und Mißachtung, teils sogar ärztliche Unkenntnis, elementaren Erfordernisse palliativer Medizin. Es ist im wesentlichen das Argument, daß die medizinischen und menschlichen Möglichkeiten, die ein Sterben in Würde möglich machen, in der modernen Medizin bei weitem nicht ausgenutzt werden und daß deshalb im Gegenzug die radikale Forderung nach der aktiven Euthanasie aufkommt. Und in der Tat ist es ein gesellschaftlicher und auch ärztlicher Skandal, wenn, wie eine neuere Umfrage feststellt, 90% aller Krebspatienten im Endstadium unerträgliche Schmerzen leiden müssen [Zenz 1996: (12), in: Die Zeit 1996(39);12]. Die Hospizbewegung mit starken säkular-humanistischen

und nun auch mehr und mehr mit christlichen Positionen verbunden ist die institutionelle und konzeptionelle Antwort auf diese erwähnten Mißstände moderner Krankenversorgung. Wie in der Unfallmedizin in Triagesituationen, so wenden sich Ziele und Methoden der Hospizmedizin anderen Prioritäten zu, hier: (1) mitmenschliche Nähe und Begleitung, (2) optimale und umfassende medikamentöse palliative Behandlung nicht nur von Schmerzen, sondern auch von Atemnot, Unruhe, Angst, Übelkeit und Erbrechen, (3) Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen, sofern diese nicht primär palliative Ziele haben, (4) Ermöglichung einer optimalen Lebens[und Sterbens]qualität nach dem Wert- und Weltbild des Patienten.

(c) Würde des Patienten und Gratwanderung ärztlicher Ethik: Das Modell des Freitodes, selbstgewählt, voll informiert, mit und ohne Hilfe von Freunden oder Ärzten geplant und ausgeführt und das Modell der menschlichen und medizinischen Begleitung des Sterbens sind vom ethischen Ansatz her unterschiedlich. In einer pluralistischen Gesellschaft werden beide Modelle individuell Zustimmung und Ablehnung, Akzeptanz, Toleranz und Widerspruch finden. Beide haben ihre je eigenen begleitenden ethischen Risiken. Das Modell des Freitodes hat vor allem in seiner Variante der direkten oder indirekten Beihilfe durch den Arzt das begleitende Risiko einer Verschiebung des öffentlichen und individuellen Vertrauens zum ärztlichen Berufstand. Es ist für viele Ärzte und ihr ärztliches Ethos nicht akzeptierbar, aktiv einen Menschen, der sich ihm anvertraut, zu töten, auch wenn er darum gebeten wird. Das Modell der medizinischen und menschlichen Begleitung des Sterbeprozesses trägt das ethische Risiko der Künstlichkeit der palliativen Interventionen bis hin zum barbituraten Koma und zur indirekten [argumentativ: nicht direkt beabsichtigten] Tötung eines Menschen durch Inkaufnahme, das um eines höheren Prinzips der Achtung der -Heiligkeit-des Lebens die Diskussion um die Würde des sterbenden Menschen kompliziert macht. Das ethische Argumentieren dort, wo es wie bei der Sterbehilfe im wesentlichen um Mißbrauch, um Folge- und Nebenprobleme des Respekts vor der Würde des Menschen in der Akzeptanz und Ausführung seines Wunsches geht, den er sich aus Gründen, die mit seinen geschwächten Kräften und Möglichkeiten zusammenhängen, nicht mehr selbst ausführen kann, erscheint demgegenüber leichter. Sollte einmal die öffentliche und individuelle Kultur die Hospizphilosophie als Alternative zur Rangerphilosophie der intensiven Medizin akzeptieren, dann könnte sich ein öffentlicher und auch ein familiärer Druck und eine nachfolgende finanzielle Begründung finden lassen, bestimmte kranke Mitmenschen medizinisch und menschlich als Hospizpatienten zu diagnostizieren und zu kategorisieren, auch gegen deren Willen und Interesse. Und die Praxis einer Sterbefabrik könnte, entgegen der guten ethischen Theorie der menschlichen und medizinischen Sorge, Fürsorge und Zuwendung, faktisch seelenlos werde und zum Abstellgleis für -ausrangiertec, auch zu teuer gewordene Alte, Schwache und Kranke werden.

(d) Bei Abwägung der Argumente scheinen diejenigen stärker zu sein, die sich primär für die menschliche und medizinische Begleitung schwerstkranker, damit auch einsamer, und sterbender Menschen entscheiden und die sich dagegen wenden, daß die Möglichkeiten der jeweils verfügbaren medizinischen Technik über Leben und Tod entscheiden. Diese menschliche und medizinische Begleitung sollte aber nicht erst in den letzten Tagen und Stunden in einer eigens dafür geschaffenen Alternativ-Institution geboten werden, sondern

sollte insgesamt die notwendigen Modifikationen der Kultur medizinischer Versorgung und ihrer Nachfrage bestimmen. Hierzu gehören vor allem drei Forderungen.

(1) Die Kenntnisse und die Praxis der palliativen Medizin müssen sich verbessern, denn wir wissen aus vielen Untersuchungen, daß Patienten gewisse Formen des Sterbens und des Lebensendes mehr fürchten als den Tod selbst und wir wissen auch, daß Ärzte und Pflegepersonal in gewissen Endstadien von Krankheiten bestimmte Interventionen für sich nicht wünschen würden, die sie routinemäßig ihren Patienten angedeihen lassen.

(2) Schon im nichtakuten Vorfeld von schwerer Krankheit und Sterben, sollten Patienten und potentielle Patienten mit Hilfe und Beratung ihrer Ärzte in Betreuungsverfügungen festlegen, welche individuellen Werte und Wünsche die medizinischen Maßnahmen der letzten Tage und Stunden leiten sollen und wer als Bevollmächtigter für den möglicherweise nicht mehr entscheidungsfähigen Patienten entscheiden soll. Viele ethisch komplexe Entscheidungen im Übergang von aktiver und passiver Euthanasie, in der Hilfe beim und zum Sterben und der Begleitung im Sterben werden im individuellen Fall leichter, wenn ärztliche Entscheidungen sich auf konkrete Informationen aus einem Wert- und Wunschbild des ihnen anvertrauten Patienten beziehen können, statt objektiv nach generellen Kriterien zu suchen, die es bei den notwendigerweise individuellen Transaktionen zwischen Ärzten und ihren Patienten niemals geben kann.

(3) Ich sehe eine Bringschuld des ärztlichen Berufsstandes, vor allem aber des Hausarztes, routinemäßig in Vorsorgeuntersuchungen, auch über Verfügungen für den Betreuungsfall mit Patienten zu sprechen und hierfür auch angemessen honoriert zu werden.

(4) Ich sehe aber vor allem auch eine Bringschuld der Kirchen und der Seelsorge, die Fragen von Krankheit, Leid und Sterben stärker als bisher zu thematisieren, sich an der Entwicklung und Einführung von Betreuungsverfügungen zu beteiligen und dem gläubigen wie nichtgläubigen Mitbürger Rat und Hilfe anzubieten. Es wird im Zusammenhang mit Euthanasie und Sterbebegleitung gern von Slippery-slope-Argumenten gesprochen, von der Salamatik, mit der sich eine einmal für eng definierte Situationen akzeptierte Praxis wie ein Pilz ausbreitet: (a) von der Tötung auf Verlangen zur Mitleidstötung zur Tötung unbequemer und teurer Patienten, (b) Reduktion des Vertrauens in Ärzte und Institutionen der Alten- und Krankenpflege als Konsequenz einer Tötungspraxis oder Tötungsbeihilfe durch Ärzte, (c) wachsende Akzeptanz des Doppeleffektes intensiver Palliativmedizin. Ich denke, ein anderes Bild ist passender als das der Salamatik; es ist das Bild der Gratwanderung, bei der der Verantwortliche als Arzt und als Laie, aber auch die Gesellschaft und die Institutionen der Alten- und Krankenpflege nach jeder der beiden Seiten hin abstürzen können, wenn sie die Würde des Menschen auch in der Rolle des sterbenden und leidenden Mitmenschen außer Auge verlieren.

Je mehr der Arzt den einzelnen Patienten mit seinen individuellen Werten, Wünschen, Hoffnungen und Ängsten im Auge hat, um so eher wird er das Ziel des -aegroti salus suprema lex- nicht verpassen, das auch die menschliche und medizinische Begleitung in den dunklen Stunden der präfinalen und finalen Phase einschließen muß. Ich denke, daß es keine generellen Patentlösungen gibt und daß vor allem Versuche zu einem rechtlichen Verbot oder Gebot einzelner ethischer Alternativen mehr Unheil als Heil schaffen. Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, die sich auch gern eine Mündigkeitsgesellschaft

und eine Diskursgesellschaft nennt. Wenn es uns als Laien, Theologen und Ärzten und unserer öffentlichen Kultur insgesamt, gelingt, das Thema Sterben, Leiden und Schwäche aus der Zone des Tabus herauszuholen, dann werden praktische und individuelle Lösungen möglich, die von den sich gegenseitig ausschließenden Theorien der Sterbehilfe und der Sterbebegleitung nicht gesehen werden. Es ist klar und sollte nicht unter den Teppich gewischt werden: es gibt einen grundsätzlichen ethischen Unterschied zwischen der Tötung auf Verlangen und der Begleitung im Sterben. Und in einer pluralistischen Gesellschaft wird jeder von uns entsprechend dem eigenen Wert- und Wunschbild das individuelle Recht der Option für die eine oder andere Position einklagen wollen. Berufsethisch wird der Ärztestand starke Argumente gegen die Tötung von Patienten durch Ärzte vorbringen. Der Gegensatz zwischen den beiden Positionen verweist jedoch auf einen Gegensatz in der ärztlichen Behandlungskultur, dem Gegensatz zwischen einer paternalistischen Einstellung dem Patienten gegenüber, in der alle ethischen Probleme vom Arzt gestellt und gelöst werden müssen, und einer partnerschaftlichen Einstellung, in der Patientenwunsch und ärztliche Verantwortung ethische Fragen stellen und zu beantworten suchen.

Der mutmaßliche Patientenwille

Ein besonderes entscheidungstheoretisches Problem ist die prospektive Festlegung der eigenen Werte und Wünsche in eine noch unbekannte und bisher nicht lebensweltlich erfahrene Zukunft hinein. Die bioethische, ärztliche und rechtliche Literatur diskutiert die Validität früherer vorsorglicher Verfügungen für die Feststellung des mutmaßlichen aktuellen Patientenwillens unterschiedlich. Das kann deutlich an den unterschiedlichen rechtlichen Bewertungen abgelesen werden, die in der Bundesrepublik Deutschland die Bundesärztekammer [4] und der Bundesgerichtshof [5] einnehmen. Während die Bundesärztekammer eine Behandlungsverfügung nur als nichtbindendes »Indiz« für den mutmaßlichen Willen gelten lassen will, betont der Bundesgerichtshof die Bindungswirkung früherer schriftlicher und auch mündlicher Festlegungen und erklärt, daß gegenüber solchen individuellen Festlegungen »objektive Kriterien, insbesondere die Beurteilung einer Maßnahme als gemeinhin -vernünftig- oder -normak sowie den Interessen eines verständigen Patienten üblicherweise entsprechend, ... keine eigenständige Bedeutung« haben dürfen [5].

Hinter dieser unterschiedlichen rechtlichen Beurteilung stehen unterschiedliche berufsethische Kulturen und Prinzipien in der Akzeptanz eines partnerschaftlichen Verhältnisses zwischen Arzt und Patient und in der Akzeptanz und Validierung von Wertanamnesen in differentialdiagnostischen Abwägungen für die Intervention. Insgesamt scheint uns aber der Gegensatz zwischen den beiden Positionen überbrückbar, wenn die Erfahrung im Umgang mit vorsorglichen Verfügungen wächst, bei Patienten wie bei Ärzten. Unterschiedliche Szenarien lassen die Validität von Behandlungsverfügungen in unterschiedlichem Licht erscheinen.

(a) Wenn ein urteilsfähiger Bürger sich die Mühe gemacht hat, eine Betreuungsverfügung abzufassen, dann sollte es verbindlich und fair sein, diese Verfügung als den aktuellen mutmaßlichen Willen des Patienten anzuerkennen. Er hätte in der Zwischenzeit jeder-

zeit seine Verfügung ändern können, hat es tatsächlich aber nicht getan und seine Gründe dafür gehabt. Im Falle des Vorhandenseins eines Organpendeausweises geht man ja auch mit Recht, wie bei anderen lebensweltlich relevanten Entscheidungen davon aus, daß sie gelten sollen, solange sie nicht modifiziert oder widerrufen wurden. Natürlich ist es sinnvoll, wichtige Festlegungen von Zeit zu Zeit zu überprüfen. Das sollte selbstverständlich auch für Betreuungsverfügungen gelten. Aber das Faktum, daß über einen längeren Zeitraum keine Modifikation erfolgt ist, spricht eher dafür, daß der Verfasser keine Änderung wollte, als daß er inzwischen ein anderes Wert- und Wunschbild hat und nur versäumte, dieses auch schriftlich festzuhalten.

(b) Sollte jemand in ein langanhaltendes Koma fallen oder in einen Zustand geraten, in dem keine sinnvollen Erfahrungen über sich selbst und die Welt möglich sind, so darf davon ausgegangen werden, daß keine neuen Erfahrungen vorliegen, die eine Änderung des Wert- und Wunschbildes begründen könnten.

(c) Patienten, die nach Abfassung einer Behandlungsverfügung eine langwierige chronische oder eine terminale Krankheit bekommen, machen in der Tat Erfahrungen mit sich selbst, dem Gesundheitswesen und der Welt, die Anlaß für Änderungen der früheren Verfügungen sein könnten. Diese Patienten sollten auf die mögliche Notwendigkeit der Modifizierung ihrer früheren Verfügungen hingewiesen werden. Aber auch hier gilt, daß frühere Verfügungen gelten, solange sie nicht widerrufen oder modifiziert wurden.

(d) Schwieriger wird es, wenn ehemals urteils- und entscheidungsfähige Personen in einen Zustand völliger Demenz verfallen. Die Lebenswelt verengt sich entscheidend und auch die Person in ihren Wünschen, Werten, Hoffnungen und Ängsten. Wessen Wert- und Wunschbild soll in solchen Fällen gefolgt werden, dem verzerrten oder instabilen aktuellen oder dem früheren, in dem die Person sich, vorsorglich auch im Hinblick auf mögliche spätere Veränderungen ihrer Persönlichkeit, verstanden, vorgestellt und festgelegt hat? Man könnte dahin tendieren, die kleineren aktuellen und alltäglichen Wünsche des Dementen zu honorieren, wo immer es möglich ist, sich aber bei größeren medizinischen Entscheidungen an dem zu orientieren, was prospektiv und langfristig mit Absicht von einer selbstbestimmungsfähigen und selbstbestimmungswilligen Person festgelegt wurde.

Vorteile und Risiken einer stellvertretenden Entscheidung

Nicht nur für das zuletzt diskutierte Szenarium eines in seiner Persönlichkeit veränderten oder verengten Patienten, sondern grundsätzlich stellt das Instrument der Benennung eines Beauftragten des Vertrauens für die stellvertretende Entscheidung eine wichtige Hilfe dar. Es gibt unterschiedliche Modelle der Autorisierung eines Beauftragten, die sich ebenfalls nicht im generellen, sondern nur im individuellen Fall in bezug auf ihre Vorzüge und Nachteile bewerten lassen. (a) Dem Bevollmächtigten ohne weitere Hinweise oder Verfügungen das letzte Wort in Leben-und-Tod-Entscheidungen zu überlassen, setzt ein großes Vertrauen in den Beauftragten voraus, ebenso das Vertrauen, daß der Beauftragte die Werte und Wünsche des Beauftragenden kennt und kompetent genug ist, sie in schwierige medizinische Situationen zu übersetzen. (b) Deshalb ist es sinnvoll, dem Beauftragten mündli-

ehe oder schriftliche Informationen oder Verfügungen an die Hand zu geben, die für diesen bindend sind und ihm erlauben, im Rückgriff auf diese Informationen und Verfügungen im Interesse und zum Wohl des Vollmachtgebers dem Arzt ein guter Partner zu sein. (c) In jedem Fall sollten bei einer Bevollmächtigung Umfang und Grenzen der Vollmacht im Verhältnis zum Arzt, zur eigenen Wertanamnese oder zu eigenen Verfügungen klar bezeichnet werden, wie das auch unser Modell tut. (d) Es mag Situationen geben, in denen keine kompetenten Personen des Vertrauens, zu denen Pfarrer oder Hausärzte zählen würden, für die Bevollmächtigung zur Verfügung stehen oder, daß der potentielle Vollmachtgeber Familienmitgliedern oder Freunden die schweren Entscheidungen, denen sie einmal ausgesetzt sein könnten, nicht zumuten will. In diesen Fällen steht das Instrument der Bevollmächtigung nicht zur Verfügung.

Validierung, seelsorgerliche und ärztliche Beratung

Ähnlich wie es leichtsinnig wäre, ein Testament mit kompliziertem Inhalt ohne die professionelle Mithilfe oder Anleitung eines erfahrenen Anwalts abzufassen, ist es auch für einen medizinischen Laien nicht ratsam, ohne fachkundigen Rat eines erfahrenen Mediziners oder Seelsorgers eine Betreuungsverfügung zu erstellen. Medizinische Beratung ist insbesondere dann nötig, wenn diese Verfügung über allgemeine Floskeln wie -keine außergewöhnlichen Maßnahmen- hinaus detaillierte Hinweise oder Verfügungen gibt. Es ist nicht schwer, die Erfahrung zu vermitteln, daß schon die Diskussion über die mögliche Abfassung einer Betreuungsverfügung zu einem vertieften Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient beiträgt, auch zu einem besseren Verständnis des Patienten über sich selbst. Gleiches dürfte für die seelsorgerliche Praxis gelten. Nicht nur Alte und Kranke, auch Junge und Gesunde können jederzeit in die Situation kommen, daß jemand anders für sie medizinische Entscheidungen treffen muß. Deshalb sollten auch junge und gesunde Menschen eine Behandlungsverfügung treffen oder eine Person ihres Vertrauens mit einer Vollmacht ausstatten und gegebenenfalls häufiger als ältere Menschen regelmäßig überprüfen, ob die Festlegungen auch noch den möglicherweise geänderten Wert- und Wunschbildern entsprechen. Die Akzeptanz von Betreuungsverfügungen bei Laien und Ärzten wird wesentlich von der Beratung und Beteiligung von Ärzten und Seelsorgern abhängen. Mündigkeit und Entscheidungskompetenz in Gesundheitsangelegenheiten, auch die Motivation und Kompetenz zur Abfassung einer medizinischen Betreuungsverfügung hängt wesentlich von der arztethischen Bereitschaft ab, den Patienten zu einer partnerschaftlichen Patientenethik zu ermuntern, die auch bereit ist, vorsorglich andere zu informieren über die Werte und Wünsche, Hoffnungen und Ängste, welche die medizinische und menschliche Versorgung in den dunklen Stunden und Tagen des Lebensendes leiten sollen. Die Entwicklung eines neuen individuellen und kollektiven Zugangs zu den Möglichkeiten und Grenzen der Medizin am Lebensende ist daher auch eine Herausforderung an Theologie und Seelsorge.

Vom Patiententestament zur Wertanamnese

Prospektive Festlegung von Werten und Wünschen für die Zukunft sind generell mit entscheidungstheoretischen Risiken belastet. Es gibt zweckmäßigere und weniger zweckmäßige Instrumente, diese Risiken zu minimalisieren. Es lassen sich unterscheiden (1) die klassischen Patiententestamente in Juristensprache, (2) die Listen medizinischer Interventionen, für die vorweg von Laien potentiellen Behandlern gegenüber Zustimmungsverweigerungen ausgesprochen werden, (3) Listen von Werten und Wünschen und Prinzipien, die handlungsleitend sein sollen und die wertanamnestisch aufgestellt werden können, schließlich (4) Kombinationsformen der Bestellung eines Betreuers, einer Wertanamnese und einer medizinischen Betreuungsverfügung mit mehr oder weniger detaillierten und mehr oder weniger flexiblen Verfügungen. Da ist zunächst das sogenannte Patiententestament traditioneller Art, in dem von Juristen (für Juristen) Wünsche oder Forderungen für die Verweigerung von Behandlungen festgelegt werden (Beispiele in Eser, Koch, 1991). Einige dieser juristischen Floskeln werden meines Erachtens deswegen ärztlich und arztethisch abgelehnt, weil (a) ihre Rechtssprache kaum oder gar nicht in die klinische Sprache übersetzt werden kann und weil (b) nichts über die Werte, Wünsche und Hoffnungen bekannt ist, die hinter diesen rektionistischen Formulierungen stehen. Das Gleiche gilt in noch schärferem Maße von Patiententestamenten, in denen der Laie dem Arzt im einzelnen vorschreibt, welche Interventionen zu unterlassen sind. Besser als Vorschriften für den Arzt für künftige Situationen, in denen nur die wenigsten Experten sich festlegen würden, sind Informationen aus dem -Wertbild,« über Wert- und Lebensbilder, Hoffnungen und Ängste, auf die eine patientenorientierte Behandlung sich stützen kann. Im amerikanischen Sprachraum hat sich die Bezeichnung value history für diese Listen eingebürgert, die zusammen mit der medical history die individualisierte Behandlung verbessern sollen (Doukas, Gorenflo, 1993); wir können es Wertanamnese nennen, weil diese Informationen ähnlich wie andere anamnestisch erhobene Daten unverzichtbar in jede gute patientenorientierte Behandlung einfließen müssen. Es gibt solche Checklisten zur aktuellen Befindlichkeitserhebung, beispielsweise in der Chemotherapie; dort werden sie aktuell eingesetzt. Für prospektive Festlegungen allerdings eignen sich besser Szenarien oder Krankengeschichten, in die dann evaluativ und prospektiv eigene Werte, Wünsche, Hoffnungen und Ängste eingebracht werden können.

Sicherung des salus aegroti: Die integrierte Betreuungsverfügung

Das neue Betreuungsgesetz in der Bundesrepublik sieht selbst für den Fall von unter Vormundschaft stehenden Mitmenschen einen sehr großen Spielraum eigener Entscheidungen für Lebensumstände und Lebensqualität vor (Bundesminister für Justiz, 1992); es wäre deshalb unethisch und anmaßend, wenn Ärzte besser wissen wollen, wie Sterbende zu behandeln und zu begleiten sind, sofern diese sich der Mühe unterzogen haben, prospektiv sich dazu zu äußern. Es ist ethisch nicht akzeptabel (und nach einem neuen Urteil des Bundesgerichtshofs von 1994 rechtlich strafbar), wenn bestehende Betreuungsverfügungen von

Ärzten nicht honoriert werden. Eine gute und sehr brauchbare Festlegung auf individuelle Werte ist die von den Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen in das Kirchengesangbuch aufgenommene Christliche Patientenverfügung: sIch glaube, daß meine Zeit in Gottes Händen steht. Solange eine realistische Aussicht auf Erhaltung eines erträglichen Lebens besteht, erwarte ich ärztlichen und pflegerischen Beistand unter Ausschöpfung aller angemessenen Möglichkeiten. - Auf jeden Fall erwarte ich ausreichende Schmerzbehandlung. Nach Möglichkeit möchte ich in meiner vertrauten Umgebung bleiben können. Für den Fall, daß ich durch Krankheit, Unfall oder sonstige Umstände zur Bildung oder Äußerung meines Willens nicht mehr in der Lage bin, erkläre ich hiermit: Ich lehne aktive Sterbehilfe ab, aber ich will auch nicht, daß mein Leben um jeden Preis verlängert wird. Deshalb bitte ich, vom Einsatz lebensverlängernder Maßnahmen abzusehen, die mich nur daran hindern, in Ruhe zu sterben. - Ich bitte in dieser Situation um christlichen Beistand. Sollte die gerichtliche Bestellung eines Betreuers oder einer Betreuerin als gesetzlicher Vertreter notwendig werden, so bitte ich darum, (Name) mit dieser Aufgabe zu betrauen. Auch vor einer gerichtlichen Bestellung sind meine behandelnden Ärzte ihm gegenüber von der Schweigepflicht entbunden und gebeten, die erforderlichen Maßnahmen mit ihm an meiner Stelle abzusprechen [Evangelisches Gesangbuch, (1994): 1487]. Diese Verfügung erfüllt viele Forderungen, die an eine Betreuungsverfügung zu stellen sind:

(1) Die Wertanamnese: Ein Mensch gibt sich als Christ zu erkennen, der weiß, daß sein Leben in Gottes Hand steht und der aus christlichem Gewissen die aktive Euthanasie, Töten eines Mitmenschen, ebenso ablehnt wie die sinnlose Verlängerung des bloßen biologischen, oft schmerzgeplagten Lebens. Aus diesen Informationen - und zusammen mit dem benannten Betreuer, falls einer benannt wird - kann der Arzt Schlüsse auf das Wertbild des Patienten ziehen und dieses zusammen mit dem -Blutbild- und dem -Röntgenbild- zur Entscheidungsbasis seiner Überlegungen -zum Wohle des Patienten- machen. Es wäre unverantwortlich und unärztlich, wenn ein Arzt diese Informationen in den Wind schlagen würde.

(2) Die Benennung eines Betreuers: Nicht alle Situationen sind voraussehbar und auch für die voraussehbaren kann man kaum Handlungsanweisungen im Detail festlegen. Deshalb ist es wichtig, daß eine Person des Vertrauens stellvertretend für den Patienten spricht.

(3) Die Festlegung bestimmter medizinischer Interventionen: Diese christliche Patientenverfügung legt sich nur an einer Stelle fest: ausreichende Schmerzbehandlung. Es ließe sich denken, daß vor allem bei chronischen Krankheiten, über deren Verlauf zumeist die Patienten sehr gut informiert sind, vorweg auch Details der Behandlung mit dem behandelnden Arzt diskutiert und gegebenenfalls auch festgelegt werden; ähnliches gilt wohl auch für sich abzeichnende Verschlechterungen vor allem der Entscheidungsfähigkeit bei sich entwickelnder Demenz. Die Nachteile dieser Patientenverfügung sind deshalb teils rechtliche, teils solche der Unbestimmtheit in der Festlegung. (a) Die Christliche Patientenverfügung stützt sich auf die im Betreuungsgesetz vorgesehene Möglichkeit, einen Betreuer zu benennen, der dann vom Vormundschaftsgericht zu bestätigen ist; das Gericht behält sich dann allerdings Entscheidungen über lebensverlängernde Maßnahmen selbst vor. Eine Bevollmächtigung nach Paragraph 1896 II BGB dagegen würde eine gewillkürte Stellvertretung auch in Gesundheitsangelegenheiten ohne Zustimmung und Kontrolle des

Vormundschaftsgerichts möglich machen und zugleich den so Bevollmächtigten an bestimmte Wünsche und Verfügungen des Vollmachterteilers binden. (b) Die christliche Patientenverfügung benutzt unklare Begriffe wie -erträgliches Leben- und -Lebensverlängerung um jeden Preis, die einer klinischen Präzisierung bedürfen, die wiederum nur patientenorientiert möglich ist, wenn mehr über Wert- und Wunschbild des Patienten bekannt ist. Das im Anhang abgedruckte Modell -Leben und Sterben in Gottes Hand- stellt eine integrierte Betreuungsverfügung in drei Teilen vor, die versucht, den Patientenwillen möglichst präzise darzustellen, und enthält: (a) eine generelle Information über das individuelle christliche Verständnis von Leben und Tod, (b) generelle Wünsche für die medizinische Behandlung und Betreuung und spezielle Festlegungen für einige klinisch besonders konfliktreiche Entscheidungssituationen: Intensität der Schmerzbehandlung, Wiederbelebung, künstliche Beatmung und Ernährung, Behandlung oder Behandlungsverzicht bei zu beschreibenden Verschlechterungen bestehender chronischer Krankheiten, (c) Bevollmächtigung eines Betreuers in Gesundheitsangelegenheiten nach BGB. Der Unterzeichner hat, nach Beratungen mit Freunden, auch Geistlichen und Ärzten seines Vertrauens, die Möglichkeit sich zu den Details der medizinischen Behandlung oder des Behandlungsverzichts zu äußern oder auch nicht, einen Bevollmächtigten zu benennen oder auch nicht, und den Bevollmächtigten soweit zu binden wie er es für nötig und sinnvoll hält.

Herausforderung der Seelsorge und Grenzen der Verantwortung

Es gibt viel Machbares aber auch viele Grenzen des Machbaren in der modernen Medizin. Es gibt auch mehr Fragen als Antworten. Aber der Verantwortung sich mit Sterben, Schwäche und Tod auseinanderzusetzen, kann nicht ausgewichen werden, weder persönlich, noch theologisch, noch seelsorgerlich, vor allem dort nicht, wo es um Begleiten und Nahesein im Sterben geht und dort, wo oft sinnlos Leben künstlich verlängert wird ebenso wie dort wo Leben nicht geachtet und getreten oder weggeworfen wird. Wir können viel tun und wir dürfen der Verantwortung nicht ausweichen oder uns gar hinter der Technik und den Möglichkeiten der Maschinen verstecken. Ich sehe eine Bringschuld der christlichen Ethik und der seelsorgerlichen Praxis, die existentiellen und die technischen klinischen und rechtlichen Fragen im Zusammenhang mit der Betreuungsverfügung aktiv anzugehen. Ist nicht der Seelsorger noch eher als der Arzt, sicherlich eher als der Jurist, berufen und verantwortlich, Mitbürgern und Mitchristen zu helfen, für sich selbst mit Sterben, Leid, Schmerzen existentiell und prospektiv sich auseinanderzusetzen und umgehen zu lernen, sofern wir das können. Eins ist sicher: wir sind nicht die Herren über den Tod, - und das ist die Grenze des menschlichen Handelns, die wir oft im Wahn des Machens und in der Faszination der Machbaren übertreten. Dies ist die Antwort des Psalmisten (Psalm 8,6-10): -Du hast ihn [den Menschen] wenig niedriger gemacht denn Gott, und mit Ehre und Schmuck hast Du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über Deiner Hände Werk; alles hast Du unter seine Füße getan: Schafe und Ochsen allzumal, dazu auch die wilden Tiere, die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meer und was im Meere geht. Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist Dein Name in allen Landen.< Und dies ist der

Kommentar der Stuttgarter Jubiläumsbibel hierzu: -Wie klein und unbedeutend ist der Mensch gegenüber der unerklärlichen Himmelswelt und ihrem Schöpfer, und doch wiederum wie hoch geadelt dadurch, daß dieser herrliche Gott ihn in seiner Gemeinschaft und Fürsorge würdigt.<

Prof Dr. Hans-Martin Sass
Ruhr-Universität Bochum
Zentrum für Medizinische Ethik GA 3
44780 Bochum

Abstract

This paper discusses ethical and theological issues of Sterbehilfe, assistance in the process of dying versus assistance to die, in particular the challenges of comfort care and palliative for the dying. Advance Directives are evaluated as instruments to establish patients preferences, to guide caregivers and physicians, and to honor patients values, visions and beliefs. It is recommended that churches and pastors take a lead in addressing these issues and help patients and their families in preparing for and executing Advance Directives, churches also should take a lead in developing model forms. The appendix contains a sample of an integrated Patientenverfügung, Advance Medical Directive including a durable power of attorney and a value-based wish-and-directive list, taking the German legal framework into account and based on monotheistic systems of religious orientation.

Literatur

- Baumann, J., et al* (1986): Alternativentwurf Sterbehilfe, Stuttgart: Enke.
- Beck, J. (Hg.)* (1996): Patiententestament. Eine Hilfe für alle? Kolloquium der Evangelischen Akademie Bad Boll am 22. Januar 1996. Protokolldienst 1/96: Evangelische Akademie, 73087 Bad Boll.
- Bernat, E.* (1996): Antizipierte Erklärungen und das Recht auf einen selbstbestimmten Tod, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Bernat, E., Koch, H. G., Meise], A.* (1996): Das -Patiententestament und der -Stellvertreter in Gesundheitsangelegenheiten-. Ein Vergleich des deutschen, amerikanischen und japanischen Rechts, Jahrbuch für Recht und Ethik,4:445-464.
- Binsak, T.* (1994): Ernährung und Flüssigkeitszufuhr bei Todkranken, Münchener Medizinische Wochenschrift 136(37):550-551.
- Bundesärztekammer: Richtlinien für die Sterbehilfe, Deutsches Ärzteblatt 90,37 (1993): 1628-1629.
- Bundesgerichtshof: Urteil vom 13. September 1994 - 1 StR 357/94 (Zulässigkeit des Abbruchs einer ärztlichen Behandlung bei mutmaßlichem Einverständnis), Neue Juristische Wochenschrift 1995: 204-207.
- Bundesminister für Justiz: Das neue Betreuungsgesetz. Bonn: Bundesministerium für Justiz, 1992.
- Danis, M., Garrett, I., Harris, R., Patrick D. L.* (1994): Stability of Choices about Life-sustaining Treatment, *Arms of Internal Medicine* 120: 567-573.
- Deber, R. B., Kraetschmer, N., Irvine, J.* (1996). What Role do Patients Wish to Play in Treatment Decision Making? *Archives of Internal Medicine* 156: 1414-1420.
- Deutsche Gesellschaft für Chirurgie (1996) Leitlinie zum Umfang und zur Begrenzung der ärztlichen Behandlungspflicht in der Chirurgie. Manuskript vorgelegt auf der 113. Plenarversammlung der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie 1996.
- Donner, B., Zenz, M.* (1994): Medikamentöse Schmerztherapie Deutsches Ärzteblatt 91(24):A1703-1708
- Eser, A., Koch, H. G.:* Materialien zur Sterbehilfe, Freiburg: Max Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht, 1991.

- Episcopal Diocese of Washington (1996): Are Assisted Suicide and Euthanasia Morally Acceptable for Christians?, Garret Park MD 20896 (POB 569): Committe on Medical Ethics.
- Evangelische Kirche in Deutschland, Deutsche Bischofskonferenz (1989): Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens, Gütersloh.
- Evangelisch-Lutherische Kirchen in Bayern und Thüringen (1994): Evangelisches Gesangbuch, o. J. [1994].
- Everhart, M. A., Pearlman, R. A. (1990): Stability of Patient's Preferences regarding Life-Sustaining Treatment Chest 97: 159-164.
- Fiillmich, R. (1990): Der Tod im Krankenhaus und das Selbstbestimmungsrecht des Patienten, Frankfurt.
- General Synod Board for Social Responsibility (1975): On Dying Well. An Anglican Contribution to the Debate on Euthanasia Newport and London: Church Information Office.
- Gibson, J. M.: Reflecting on Values, Ohio State Law Journal, 51 (1990): 451-471.
- Gillick, M. R., Ilesse, K., Mazzapica, N. (1993): Medical Technology at the End of Life. What would Physicians and Nurses want for Themselves? Arch Intern Med 153:2542-2547
- Harder, M. (1991): Voluntas aegroti suprema lex – Bemerkungen zum sogenannten -Patiententestament., Arztrecht 11-19.
- Hiller, T. A., Patterson, J. R., Hodges, M. O., Rosenberg, M. R. (1995): Physicians as Patients. Choices regarding their own Resuscitation Archives of Internal Medicine 155:1289-1293.
- Hof, H. (1996): Rechtsethologie. Recht im Kontext von Verhalten und außerrechtlicher Verhaltensregelung, Heidelberg: Decker.
- Kielstein, R., Sass, H.-M.: Using Stories to Assess Values and establish Medical Directives Kennedy Institute of Ethics Journal 3:303-325, 1993 (3).
- Kielstein, R., Sass, H.-M.: Wertanamnese und Betreuungsverfügung, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 1993, 3. Aufl. 1995.
- Kielstein, R., Sass, H.-M.: Materialien zur Erstellung von wertanamnestischen Betreuungsverfügungen, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 1994.
- Koch, H. G., Meran, J. H., Sass, H.-M. (1995): Patientenverfügung und Stellvertretende Entscheidung in rechtlicher, medizinischer und ethischer Sicht, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Kurzer, K. (1996): Die Würde des Menschen ist unantastbar - bis zuletzt, Sterben und Sterbehilfe in der Rechtsprechung, Leben bis zuletzt. Sterben als Teil des Lebens, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 21-26.
- Langen/eid, A. (1994): Vorsorgevollmacht, Betreuungsverfügung und Patiententestament nach dem neuen Betreuungsrecht, Konstanz: Hartung-Gorre.
- May, A., Gawrich, Siegel, K. (1997): Empirische Erfahrungen mit wertanamnestischen Betreuungsverfügungen, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Mises, S. H., Koepf, R., Weber, E. P. (1996): Advance End-of-Life Treatment Planning. Archives of Internal Medicine 156:1062-2068.
- Olick, Robert S. (1991): Approximating Informed Consent and Fostering Communication: The Anatomy of an Advance Directive. Journal of Clinical Ethics 2 (3):181-189.
- Pearlman, R. A., Cain, K. C., Patrick, D. L., et al. (1993): Insights Pertaining to Patient's Assessment of States "worse than eath, Journal of Clinical Ethics 4 (1): 33-41.
- Rothenberg, L. S., Merz, J. F., et al. (1996): The Relationship of Clinical and Legal Perspectives Regarding Medical Treatment Decisions Making in Four Cultures, Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics 4:335-380.
- Sass, H.-M. (1996): Die Wertigkeit der Aussage des Patienten, der Angehörigen und die Rolle des Patientenanwalts, Suizidprävention und Sterbehilfe, hg. v. F. Anschütz, H. L. Wedler, Wiesbaden: Ullstein Mosby, 207-226.
- Sass, H.-M., Bonkovsky, F. O., Akabayashi, A., Kielstein, R., Olick, R. S. (1996): Advance Health Care Documents in Multicultural Perspectives, Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics 4:465-508.
- Sass, H.-M., Kielstein, R. (1996): Die Betreuungsverfügung in der Praxis, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 1996; 3. Aufl. März 1997.
- Sehgal, A., Weisheit, C; et al.: Advance Directives and Withdrawal of Dialysis in the US, Germany and Japan. JAMA 27 (1996) 1652-1656.
- Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (1995). Medizinisch-ethische Richtlinien für die ärztliche Betreuung sterbender und zerebral schwerst geschädigter Patienten, Schweizerische Ärztezeitung 76: 1223 ff.
- Sternberg-Lieben, D. (1985): Strafbarkeit des Arztes bei Verstoß gegen ein Patiententestament, Neue Juristische Wochenschrift 2734-2739.
- SUPPORT Principal Investigators (1995): A Controlled Trial to Improve Care for Seriously Ill- Hospitalized Patients, Journal of the American Medical Association 274 (20):1591-1598.

- Teno, J. M., Lynn, J.*: Putting Advance-Care Planning into Action. *Journal of Clinical Ethics* 7 (1996) 205-213.
- Teno, J. M., Nelson, H. L., Lynn, J.* (1994): Advance Care Planning: Priorities for Ethical and Empirical Research. *The Hastings Center Report*. 24 (6): S. 32-36.
- Thar, R.* (1995): *Betreuungsrecht. Ein Leitfaden*, Köln: Bundesanzeiger-Verlag.
- Thurber, C. F.* (1996): Public Awareness of the Nature of CPR: A Case for Values-Centered Advance Directives. *Journal Clinical Ethics* 7(1):55-59.
- Timmermann, I.* (1993): *Das Thema Sterbehilfe in Thomas Morus -Utopiac*, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik.
- Uertz, R.* (Hg.) (1994): *Lebensschutz und Sterbebegleitung*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Politische Akademie, *Interne Studien und Berichte* 72/1994.
- Uhlenbruck, W.*: *Selbstbestimmung im Vorfeld des Sterbens*, Bochum: Zentrum für Medizinische Ethik 1992.
- Uhlenbruck, W.* (1996): Die Altersvorsorge-Vollmacht als Alternative zum Patiententestament und zur Betreuungsverfügung, *Neue Juristische Wochenschrift*, Heft 24, 1583-1585.
- US State Court of Appeals for the Ninth Circuit (1996) *Compassion in Dying vs, State of Washington* US State Court of Appeals, No 94-35534 D.C.No. CV-94-119-BJR Opinion 3109ff., 3161ff., 3219ff.
- Wenger, N. S. Halpern, J.* (1994): The Physician's Role in Completing Advance Directives: Ensuring Patient's Capacity to make Health Care Decisions. *The Journal of Clinical Ethics* 5(4):320-323.
- Windels-Buhr, D.* (Hg.) (1990): *Grenzen der Behandlungspflicht in der Anästhesie, Intensivtherapie, Dialyse* Lengerich: Papst.
- Zenz, M.* (1996) Interview *Die Zeit* 39:12.

Leben und Sterben in Gottes Hand:'

Wünsche und Forderungen für medizinische Betreuung
an Bevollmächtigte, Ärzte, Familie und Freunde
für den Fall meiner Entscheidungsunfähigkeit

Vorname und Name, Geburtsdatum und Geburtsort

I. Meine Werte, Wünsche und Hoffnungen

Mein Leben und mein Sterben liegen in Gottes Hand, Sollte ich einmal nicht in der Lage sein, medizinischen Maßnahmen zuzustimmen oder solche abzulehnen, so sollen der/die von mir benannte Bevollmächtigte und die mich betreuenden Ärzte und Pflegenden meine hier niedergelegten Wünsche, Werte und Hoffnungen zur Grundlage ihrer Entscheidungen machen. Sie sollen sich an dieser Behandlungsverfügung und dieser Vorsorgevollmacht orientieren und nicht an dem medizinisch Machbaren, auch nicht daran, was andere oder sie selbst für sich in ähnlichen Situationen wünschen würden.

II. Verfügungen für medizinische Versorgung und Belstand-

1. Mein Leben ist ein Geschenk Gottes. Deshalb erwarte ich ärztlichen und pflegerischen Beistand unter Ausschöpfung aller angemessenen medizinischen Möglichkeiten, so lange Aussicht auf eine Heilung oder eine Behandlung chronischer Krankheiten, die mir Lebensfreude und Lebensqualität erhält, möglich sind. Ich akzeptiere auch fremde Gewebe und Organe (*ja / nein*), Medikamente und Methoden, die noch in der Erprobung sind (*ja / nein*) und fremdes Blut (*ja / nein*).

2. Wenn ich mich aber (a) im Endstadium einer unheilbaren Krankheit befmdе, (b) wenn ich geistig sehr verwirrt bin, (c) wenn ich längere Zeit bewußtlos bin, oder (d) wenn ich unerträgliche Schmerzen habe, dann verlange ich, daß alle medizinischen Maßnahmen unterbleiben, die mich am körperlichen Sterben hindern. Sollte eine dieser Situationen eintreten, so bitte ich um christlichen und pflegerischen Beistand und darum, daß nichts gegen den Willen Gottes unternommen wird, der das Ende meines Lebens bestimmt hat. Gleichzeitig bitte ich aber, alle Möglichkeiten der modernen Schmerztherapie auszuschöpfen und dafür zu sorgen, daß ich ohne körperliche und seelische Schmerzen und Leiden bin. Wenn möglich, möchte ich in einer mir vertrauten Umgebung meine letzten Tage und Stunden verbringen.³

3. Die Verabreichung von Medikamenten, welche direkt meinen Tod herbeiführen, lehne ich ab. Es ist nicht des Menschen Sache, in Gottes unerforschlichen Ratschluß einzugreifen und das Geschenk des Lebens durch Tötung oder Selbsttötung zu mißachten. Es ist auch nicht des Menschen Sache, das Leiden medizinisch zu verlängern. Wenn deshalb die Unterlassung bestimmter medizinischer Maßnahmen oder die Gabe von leidens- und schmerzmildemden Medikamenten als Nebeneffekt auch eine Verkürzung der mir noch verbleibenden Lebensspanne nach sich zieht, so sehe ich das nicht als aktive Sterbehilfe an. Es mag vielmehr der Weg sein, den der HERR gewählt hat, mich zu sich zu holen.

4. Ich weiß, daß mein Leben in Gottes Hand steht und verfüge deshalb insbesondere':

(A) *Schmerztherapie*': Ich wünsche eine wirksame Behandlung quälender Zustände wie Atemnot, Schmerzen, Angst, Unruhe, Übelkeit und Erbrechen (*ja I nein*),

(a) auch wenn ich durch die Behandlung müde und schläfrig werde (*ja I nein*),

(b) auch wenn starke Betäubungsmittel erforderlich sind, durch die ich vergleichbar einer Narkose, auch das Bewußtsein verliere (*ja I nein*),

(c) auch wenn durch die Behandlung unbeabsichtigt die mir noch verbleibende Lebensspanne verkürzt wird (*ja I nein*'.

(B) *Künstliche Beatmung und Ernährung*: Ich wünsche, daß künstliche Beatmung, Ernährung und Flüssigkeitszufuhr begonnen oder fortgesetzt werden (*ja I nein*), auch wenn ich

(a) wegen unwirksamer Schmerztherapie an unerträglichen Schmerzen leide (*ja I nein*),

(b) geistig so verwirrt bin, daß ich nicht mehr weiß, wer ich bin, wo ich bin und Freunde und Familie nicht mehr erkenne (*ja I nein*),

(c) länger als ein halbes Jahr bewußtlos bin (*ja I nein*).

(C) *Wiederbelebung*⁴: Wenn mein Herz zum Stillstand kommt, dann wünsche ich Maßnahmen zur Wiederbelebung (*ja I nein*),

(a) auch wenn ich an einer unheilbaren, tödlich verlaufenden Krankheit im Endstadium leide (*ja I nein*),

(b) auch wenn ich geistig so sehr verwirrt bin, daß ich nicht mehr weiß, wer ich bin, wo ich bin und Freunde und Familie nicht mehr erkenne (*ja I nein*),

(c) auch wenn mit großer Wahrscheinlichkeit durch dauerhafte Schädigungen des Gehirns völlige Hilflosigkeit und Unfähigkeit zur Kommunikation zu befürchten sind (*ja I nein*).

(D) *Sonstige Verfügungen und Hinweise*':

11. Vorsorgevollmacht

1. Sollte ich aufgrund körperlicher oder geistiger Krankheit oder Behinderung meine Angelegenheiten ganz oder teilweise nicht mehr selbst besorgen können, so bevollmächtige ich gemäß den Paragraphen 189611 2, 185, 164ff. des Bürgerlichen Gesetzbuches (BGB) hiermit als meinen rechtsgeschäftlich bestellten Vertreter

(Vorname, Name, Geburtsdatum)

(Anschrift, Telefon, Fax)

Der/Die Bevollmächtigte kennt den Inhalt dieser Betreuungsverfügung und hat eingewilligt, für mich und an meiner Stelle und ohne Einschaltung des Vormundschaftsgerichts für den Fall meiner Entscheidungsunfähigkeit Entscheidungen in meinem Sinne zu treffen und auszuführen",

2. Ich verpflichte den/die Bevollmächtigte(n) sich an den unter Punkt 1 und N. geäußerten Werten, Wünschen und Verfügungen zu orientieren.

3. Diese Vollmacht gilt auch für meine Vertretung in vermögensrechtlichen Angelegenheiten und schließt beispielsweise die Befugnis ein, über meine Konten zu verfügen, Krankenhaus- und Pflegeheimkosten zu bezahlen, Verträge in meinem Namen abzuschließen und Grundstücksangelegenheiten zu regeln (*ja / nein*).

4. Sollte der/die von mir oben benannte Bevollmächtigte nicht in der Lage oder nicht mehr willens sein, die Vollmacht zu übernehmen, so benenne ich in der folgenden Reihenfolge als Bevollmächtigte

1. _____
(Vorname, Name, Geburtsdatum) (Anschrift, Telefon, Fax)

2. _____
(Vorname, Name, Geburtsdatum) (Anschrift, Telefon, Fax)

5. Wenn es schwierig sein sollte, meine hier geäußerten Wünsche, Werte und Verfügungen zu verstehen und wenn es deshalb zu Meinungsverschiedenheiten zwischen Medizinern, Pflegenden, Betreuern oder Familienangehörigen kommt, dann soll die letzte Entscheidung bei dem/der von mir in dieser Vorsorgevollmacht Bevollmächtigten liegen.

6. Sollte diese Vollmacht ganz oder teilweise von einem Gericht als rechtsungültig erklärt werden, so verlange ich, daß das Vormundschaftsgericht die hier von mir benannte(n) Person(en) als meine(n) gesetzliche(n) Vertreter einsetzt. Ich verlange auch, daß Vormundschaftsgericht und gesetzliche Vertreter sich bei allen Entscheidungen an meinen Wünschen, Werten und Verfügungen orientieren.

IV. Bestätigung und Unterschrift

Ich bestätige die hier geäußerten Wünsche, Werte und Verfügungen und die ausgesprochene Bevollmächtigung. Ich habe die Absicht, diese Festlegungen von Zeit zu Zeit zu überprüfen und, falls sie nicht mehr meinen Wünschen und Werten entsprechen, auch zu ändern. So lange ich jedoch keine Änderungen vorgenommen habe, ist dies der letzte und endgültige Ausdruck meines Willens-,

Datum Unterschrift der Verfasserin/ des Verfassers

Zustimmung der/des Bevollmächtigten

Ich kenne den Inhalt dieser Betreuungsverfügung und bin bereit, die Bevollmächtigung anzunehmen

Datum Unterschrift Anschrift des Bevollmächtigten

Bestätigung durch einen Zeugen⁷

Ich bestätige, daß _____, Verfasser(in) dieser Betreuungsverfügung, diese heute in meiner Gegenwart eigenhändig unterschrieben hat und daß ich an ihrer/seiner freien und selbstbestimmten Entscheidung keinen Zweifel habe.

Datum Unterschrift Anschrift des Zeugen

Überprüfung und Bestätigung der Betreuungsverfügung

1. Datum der Überprüfung _____, Änderungen: _____

Unterschrift der Verfasserin/des Verfassers

2. Datum der Überprüfung _____, Änderungen: _____

Unterschrift der Verfasserin/des Verfassers

Ärzte und Betreuer müssen sich am Patientenwillen orientieren (Bundesgerichtshof NJW 1995: 204fT.; Kutzer NSTZ 1994: 110fT.; Uhlenbruck NJW 1996: 1583fT.). Sie machen sich strafbar, wenn sie gegen Wünsche und Verfügungen verstoßen, die in einer Betreuungsverfügung festgelegt wurden (Sternberg-Lieben NJW 1985: 2734«.; LG Ravensburg 1987: 229f.; BGH 1991: 3StR 467190).

----- bitte ausschneiden und mit den Ausweispapieren bei sich tragen. -----

Kopien meiner Betreuungsverfügung und -vollmacht sind hinterlegt bei:
--

Name:	_____
-------	-------

Anschrift:	_____
------------	-------

Mein für die medizinische Betreuung Bevollmächtigter gem. § 1896 II BGB ist:

Name:	_____
-------	-------

Anschrift:	_____
------------	-------

Tel:	_____
------	-------

Anmerkungen

1. Diese *Vorsorgliche Verfügung für die medizinische Betreuung* besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil informieren Sie Ihren künftigen Betreuer über Ihre allgemeine Einstellung zu Leben und Tod, Werden und Vergehen. Im zweiten Teil äußern Sie sich zu medizinischer Versorgung und Pflege für den Betreuungsfall, insbesondere auch zu Schmerzbehandlung, Wiederbelebung, künstlicher Ernährung und Beatmung sowie der Behandlung chronischer Krankheiten im Endstadium. Im dritten Teil bevollmächtigen Sie eine Person Ihres Vertrauens, die Ihre Wünsche und Verfügungen kennt, bestimmten medizinischen Behandlungen zuzustimmen oder solche abzulehnen. Die drei Teile binden den Bevollmächtigten an Ihre Erwartungen und Verfügungen und geben ihm Entscheidungsspielraum für sonstige Entscheidungen. Streichen Sie in diesem Formular alle Sätze oder Abschnitte, die Sie nicht verstehen oder die Sie zu kompliziert finden; unterschreiben Sie nichts, was Sie nicht verstehen.
2. Damit im Notfall Existenz und Inhalt dieser Betreuungsverfügung bekannt sind, geben Sie Kopien an Ihren Bevollmächtigten, an Ärzte und Geistliche Ihres Vertrauens und, sofern Sie betreut wohnen, auch der Leitung des Hauses. Tragen Sie eine Karte mit dem Hinweis auf diese Betreuungsverfügung zusammen mit ihren Ausweispapieren stets mit sich.
3. Wenn Sie es für erforderlich halten, sollten Sie handschriftlich hier, auf der letzten Seite oder auf einem angefügten und ebenfalls unterschriebenen Blatt weitere Werte, Erwartungen und Forderungen nennen, die bei Ihrer medizinischen Betreuung und Versorgung handlungsleitend sein sollen.

4. Sie sollten diesen Teil Ihrer Betreuungsverfügung nur ausfüllen, wenn Sie ihn vorher mit einem Arzt Ihres Vertrauens ausführlich diskutiert haben. Wenn Sie sich über den möglichen Nutzen oder Schaden von Festlegungen bei den Einzelbestimmungen im Abschnitt 4 dieses Teils nicht ganz sicher sind, so streichen Sie diesen Abschnitt einfach.
5. An dieser Stelle sollten Sie Hinweise und Verfügungen eintragen, die Ihnen sonst noch wichtig sind, beispielsweise bestehende Krankheiten betreffend. Viele Mitbürger haben gelernt, mit einer chronischen Erkrankung zu leben. Sie kennen deren typischen Verlauf (z. B. unheilbare und metastasierende Krebserkrankung, schwere Herz- und Lungenerkrankung, Multiple Sklerose, Diabetes mellitus, chronisches Nierenversagen mit Dialysepflicht, Amyotrophe Lateralsklerose) und können davon ausgehen, daß diese auch im Endstadium und bei zusätzlichen Komplikationen wie bisher behandelt wird. Wenn Sie davon überzeugt sind, daß eine solche routinemäßige Behandlung nicht Ihren Werten, Wünschen und Hoffnungen entspricht, dann sollten Sie hier den Abbruch dieser Behandlung verfügen.
6. Sollte die Notwendigkeit der Betreuung bestritten werden, muß das zuständige Amtsgericht entscheiden.
7. Die Wirksamkeit einer Betreuungsverfügung hängt nicht von der Unterschrift von Zeugen ab. Sollte aber Ihre Entscheidungsfähigkeit im Zeitpunkt der Unterzeichnung dieser Betreuungsverfügung bestritten werden, ist es wichtig, daß ein unabhängiger Zeuge Ihre Unterschrift und Ihre freie Entscheidung bestätigt hat. Dieser Zeuge wäre vorzugsweise der Arzt, mit dem Sie die medizinischen Einzelheiten Ihrer Verfügung beraten haben. Natürlich kann auch ein Freund, ein Geistlicher oder ein Notar als Zeuge unterschreiben; wenn die Vollmacht auch für Grundrucksengeschäfte gelten soll, dann muß es ein Notar sein.
8. Machen Sie es sich zur Gewohnheit, Ihre Betreuungsverfügung mindestens alle zwei Jahre zu überprüfen, neu zu unterzeichnen und auch diese Unterschrift von einem Zeugen bestätigen zu lassen. Von jedem neu bestätigten und abermals unterschriebenen Exemplar sollten Sie Ihrem Bevollmächtigten und, sofern Sie betreut wohnen, der Leitung des Hauses eine Kopie geben. Bitte beraten Sie den Inhalt dieser Betreuungsverfügung ausführlich mit dem von Ihnen Bevollmächtigten.

Vorbereitungsmaterial zum Abfassen einer Betreuungsverfügung finden Sie in der Broschüre *Die Medizinische Betreuungsverfügung in der Praxis* (3. Auflage März 1997). Diese Broschüre kann gegen eine Schutzgebühr von 10,00 DM beim Zentrum für Medizinische Ethik, Ruhr-Universität Bochum, Gebäude GA 3/53, 44780 Bochum, Tel. 02 34n0027 SO, FAX +49 2347094288 bestellt werden.

Prof. Dr. phil. Hans-Martin Sass, Bochum, und Prof. Dr. med. Rita Kielstein, Magdeburg

----- bitte ausschneiden und mit den Ausweispapieren bei sich tragen. -----

Mein für die medizinische Betreuung
Bevollmächtigter gern. § 1896 II BOB ist:

Name: _____

Anschrift: _____

Tel: _____

Kopien meiner Betreuungsverfügung und
-vollmacht sind hinterlegt bei:

Name: _____

Anschrift: _____

Tel: _____

Solidarität und Sozialstaat. Bericht über die Jahrestagung der Societas Ethica

Von Michael Haspel

Der Weg aus dem Süden zum Tagungszentrum der 34. Jahrestagung der Societas Ethica im katholischen Priesterseminar in Gdarisk-Oliwa (Polen) führte am früheren Wohnhaus von Lech Waleea vorbei. Fuhr man vom ehemaligen Zisterzienserkloster ins Zentrum von Danzig, dann passierte man die Danziger Werft, die einstmals der Ausgangspunkt der Solidarnosc war und heute als Industriearbeiterruine die Kulisse für die Touristen abgibt, die den Weg zum Denkmal für die Gefallenen des Arbeiteraufstands von 1970 finden. Auf die kommunistische Unterdrückung ist für viele Polen erdrückende Arbeitslosigkeit gefolgt. Der *spiritus loci* war also mit Sicherheit herausfordernd für die Jahrestagung der Societas Ethica, der Europäischen Forschungsgesellschaft für Ethik, die vom 27. bis 31. August in Gdarisk-Oliwa zum Thema »Solidarität und Sozialstaat« stattfand. Rund 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus allen Teilen Europas und auch den USA haben in Vorträgen und Arbeitsgruppen versucht, theoretische Aspekte der Fragestellung zu schärfen und nach praktischen sozialpolitischen Konsequenzen zu fragen.

Im Rückgriff auf den einleitenden Beitrag Rudi Neuberths im Konferenz-Reader verwies der Einführungsvortrag von *Alberto Bondolfi* auf die drei unterschiedlichen Wurzeln des Begriffs der Solidarität in der Arbeiterbewegung, den christlichen Soziallehren und der positivistischen Soziologie. Damit war indiziert, daß der Terminus sowohl deskriptiv als auch normativ gebraucht werden kann. Hinsichtlich der Begriffsgeschichte führte er aus, daß ein rein literarisch-begriffsgeschichtlicher Zugang andere Ergebnisse generieren wird als ein sozialgeschichtlich interessierter Zugriff. In bezug auf die Ausgestaltung des Sozialstaates erfahre das Konzept der

Solidarität eine unterschiedliche Funktionszuweisung, je nachdem, ob aus einer individualistisch-liberalen oder einer kollektivistisch-kommunitaristischen Perspektive argumentiert werde. Inwiefern Solidarität eine begründende Funktion in Hinsicht auf Sozialstaatlichkeit haben und mit welchen möglicherweise anderen Instrumenten auf die Krisen der Sozialstaaten reagiert werden kann, waren Fragen, über die im Verlauf der Tagung weitere Klärung erzielt werden sollte.

Die Plenararbeit der Tagung wurde am Donnerstag morgen durch den niederländischen Soziologen *Kees Schuyt* von der Amsterdam School of Social Science Research eröffnet. Er wählte für seinen Vortrag »Forms of Solidarity, Social Cohesion, and Instruments of Social Justice« als Ausgangspunkt ein Szenario, das Ralf Dahrendorf als eher düstere Perspektive der europäischen Sozialstaaten entworfen hat: Dahrendorf befürchtet, daß in Europa aufgrund struktureller Arbeitslosigkeit eine neue Unterschicht entsteht, die bis zu einem Drittel der Bevölkerung ausmacht. Aufgrund des Verschwindens von Arbeitsplätzen und des Verlusts einer individuellen Ethik sei diese Gruppe weder ökonomisch noch sozial integriert, ihr fehle auch die nötige Ausbildung und Kompetenz, um am Arbeitsprozeß teilnehmen zu können. Die zugespitzte These Dahrendorfs ist nun, daß diese von staatlichen Leistungen total abhängige Unterschicht durch die europäischen Sozialstaaten selbst produziert wurde. Aus der Abhängigkeit und Desintegration werden mittelfristig enorme soziale Probleme bis hin zur Anomie - so Dahrendorfs Prognose - entstehen.

Zwar teilte Schuyt in seinem Vortrag die Befürchtung Dahrendorfs, daß der strukturelle Wandel der Industriegesellschaften dazu führen kann,

daß eine immer größere Gruppe der Bevölkerung aus den wirtschaftlichen und sozialen Prozessen der Gesellschaft ausgeschlossen wird, er plädierte allerdings dafür, die Situation zum einen differenzierter wahrzunehmen, zum anderen empfahl er, die Exklusion nicht als individuelles, sondern als sozialstrukturelles Problem wahrzunehmen. Aus dem zunehmenden Auseinanderdriften des »produktiven Sektors«, der vor allem an wirtschaftlicher Effizienz und am Einsparen von Arbeitskraft orientiert sei, und dem »sozialen Sektor«, der im Gegensatz zum produktiven Sektor zeitintensiv intrinsische Werte verfolge, sei das strukturelle Problem vorgegeben, daß im ökonomischen System immer weniger Menschen integriert werden können und gleichzeitig die Belastungen für den sozialen Bereich zunehmen.

Schuyt forderte deshalb eine Lösung des Strukturproblems durch moderate Veränderungen der Instrumente des Sozialstaates. In einem diachronen Argumentationsgang verwies er darauf, daß die Geschichte der Sozialstaaten geprägt sei von dem Zuwachs von individuellen Rechten für immer mehr Personen. Dieses Instrument war in der Sicht Schuyts historisch durchaus erfolgreich. Aufgrund, der zunehmenden Sockelarbeitslosigkeit seit der Ölkrise 1974 stünden die westlichen Industrienationen nun allerdings vor dem Dilemma, entweder die Zahl derer, die Rechte haben, einzuschränken, oder den Umfang der Rechte zu begrenzen. Da die erste Option für Schuyt, die er als den Weg zur Festung Europa charakterisierte, moralisch nicht wünschenswert erscheint, unterbreitete er den Vorschlag, Sozialpolitik nicht mehr vornehmlich durch staatliche Geldtransfers, Beratung und das gesetzliche Festschreiben von Rechten zu gestalten, sondern stärker die Betroffenen selbst zu mobilisieren, indem sie an der politischen Macht beteiligt werden und dadurch, daß Hilfe vor allem als Hilfe zur Selbsthilfe angeboten wird. Diese Modifikation der Instrumente des Sozialstaates versuchte er auch mit einer synchronen Analyse zu belegen, indem er darauf verwies, daß die konkrete Ausgestaltung des Sozialstaates in unterschiedlichen Ländern sehr verschieden sein kann. Insbesondere die Relation von Arbeitslosigkeit zu Quantität und Qualität von Sozialleistungen ist in den unterschiedlichen Gesellschaften sehr verschieden ausgeprägt.

Schuyt, der sich selbst als »liberalen Verteidiger kommunitaristischer Werte« bezeichnete,

möchte Rechte und Pflichten in ein ausgewogenes Verhältnis bringen - ohne jeglichen pönalen oder moralistischen Unterton -, um so Gerechtigkeit und Solidarität durch einen Sozialstaat anzustreben, der mit modifizierten Instrumenten auch unter den Bedingungen des globalisierten Marktes bestehen kann. Ganz ohne moralische Kategorien kam der Soziologe dann aber doch nicht aus: Er verwies darauf, daß auch unter soziologischen Gesichtspunkten Vertrauen die Grundbedingung jeglicher Sozialität sei, und gerade deshalb bedürfe es eines Sozialstaates, der Solidarität institutionell garantiere, damit nicht Menschen völlig aus der Gesellschaft herausfallen und letztendlich »überflüssig« werden. Denn dann wäre die Basis des Vertrauens für alle langfristig in Frage gestellt.

Der evangelische Sozialethiker *Wolfgang Lienemann* von der Universität Bern näherte sich seiner Aufgabe, den Begriff der Solidarität aus theologischer Perspektive zu explizieren, mit einer am Alltagssprachgebrauch gewonnenen differenzierten Typologie des Begriffs. In seinem Beitrag »Dimensionen der Solidarität. Theologisch-ethische Überlegungen« unterschied er fünf Aspekte des Verständnisses von Solidarität in jeweils unterschiedlichen Kontexten mit je spezifischen Funktionen. Solidarität als *Einstellung und Tugend* (1) verortete er in den Kontext einfacher Sozialbeziehungen. Darüber hinaus begegne Solidarität auch mit dem semantischen Gehalt der *Bindung, Haftung oder Zugehörigkeit* (2) zu einer politisch oder ethnisch bestimmten Gemeinschaft, deren exklusive Struktur mit einer Binnenmoral gekoppelt ist, die mit der Leitdiffrenz innen/außen operiert. Die sittliche Denotation der Solidarität fand Lienemann in der moralisch gebotenen, aber rechtlich nicht durchsetzbaren *Beistands-, Fürsorge- und Verantwortungspflicht* (3). Solidarität könne aber auch rechtlich kodifizierte Leistungen von Sozial- und Fürsorgesystemen bezeichnen. Dies sind nach Lienemann *Handlungen und Leistungen* (4), die (nur) im Kontext entwickelter und differenzierter Institutionen auftauchen. Sie indizieren das emergente Phänomen der administrativen Solidarität in der Entwicklung moderner, westlicher Gesellschaften zu sozialstaatlich organisierten Gemeinwesen. Schließlich könne Solidarität auf ein *Gefühl* (5) der Zusammengehörigkeit und Verbundenheit, auch über staatliche und kulturelle Gren-

zen hinweg, referieren, ohne daß dieses Solidaritätsgefühl notwendig mit bestimmten Handlungen verbunden sein muß.

Mit dieser genealogischen und semantischen Analyse hatte Lienemann eine Interpretationsstruktur gewonnen, die bei der Entfaltung eines spezifisch biblischen bzw. christlichen Solidaritätsbegriffs herangezogen werden konnte. Nach einem Exkurs, der verschiedene Formen der Kritik am modernen Sozialstaat beleuchtete, exemplifizierte Lienemann an verschiedenen Bibeltexten die Kontextgebundenheit des jeweils angesprochenen Konzepts der Solidarität. Dadurch konnte er systematisch ausschließen, daß in einer kurzschlüssigen Argumentation ein Verständnis von Solidarität, das in bestimmten biblischen Traditionen vorherrscht und überwiegend im Kontext der einfachen Sozialbeziehungen auftaucht; zum Beispiel im Gleichnis vom Samaritaner, normativ auf andere Kontexte, hier den eines modernen, ausdifferenzierten Industriestaates, übertragen wird. Er ging vielmehr von einem Gestalt- und Funktionswandel der Solidarität aus, der auch schon in den biblischen Texten angelegt sei, und postulierte die komplementären Formen der Solidarität als *tugendethische Barmherzigkeit*, als *pflichtethische Solidarität* und als *rechts-ethische Sozialstaatlichkeit*.

Durch die Begriffsanalyse und die Untersuchung des biblischen Materials hatte er so in doppelter Weise die notwendige Pluralität der Solidarität in verschiedenen Kontexten nachgewiesen. In einem systematischen Durchgang sollte dann dargelegt werden, wie Solidarität theologisch inhaltlich gefüllt und vor allem *begründet* werden kann. Diesen genuin theologischen Gedankengang formulierte er allerdings nur noch grob skizzenhaft aus. Der Verweis auf das Gottesknechtlied von Deuterocesaja (Jes 52,13-53,12) und der Rekurs auf das Motiv der in Christus begründeten christlichen Freiheit mußten als Belege für die Konklusion ausreichen, daß das »aus dem Evangelium hervorgehende Ethos der Dankbarkeit [...] zur Solidarität [befreit].«

Nach diesen grundlegenden Hauptvorträgen wurde die Arbeit in Sektionen fortgesetzt. Der Diskussion in den Arbeitsgruppen lagen drei Texte zugrunde, die das Thema *Solidarität und Gerechtigkeit* aus jeweils unterschiedlicher Perspektive - nämlich liberaler, kommunitaristischer

und feministischer - beleuchteten. Durch die Variation des Tagungsthemas und die Wahl dieser drei Paradigmen hat die Gruppendiskussion einen deutlichen Akzent im Bereich der politischen Philosophie erhalten, nachdem die einleitenden Beiträge doch eher nach Gestaltungsmöglichkeiten des Sozialstaates und deren normativen Implikationen gefragt hatten.

Klaus Peter Rippe aus Zürich vertritt in seinem Text eine klassische Position des Politischen Liberalismus. Er unterscheidet Solidarität als Phänomen im sozialen Nahbereich, insbesondere in der Familie und in kleinen Gemeinschaften, das enge Bindungen schon voraussetzt und von dem keine normativen Ansprüche abzuleiten sind, von Solidarität, die freiwillig von Menschen eingegangen wird, die weder Gleichheit noch Beziehung voraussetzt, sondern aufgrund gemeinsamer Ziele und Ideale entsteht. Diese zweite Form der Solidarität bezeichnet Rippe als »projektbezogene Solidarität«; sie allein verdiene in das ethische Vokabular Eingang zu erhalten, weil lediglich dieses Semantem des Lexems »Solidarität« nicht synonym- und damit redundant - zu anderen moralischen Begriffen sei. Mit dieser Unterscheidung trifft er die Phänomene, die Lienemann mit (1) und (2) bzw. mit (5) beschrieben hatte. Daß die Denotationen mit normativem Charakter - nämlich (3) und (4) - bei Rippe nicht auftauchen hat systematische Gründe.

Die limitierende Verwendung des Begriffs der Solidarität begründet Rippe mit dem von ihm als *advocatus dei* des Politischen Liberalismus vertretenen Vorrang des Gerechten vor der Solidarität. Da es nicht garantiert sei, daß Gemeinschaften auch wirklich Solidarität generieren und die Glieder der Gemeinschaften bzw. Gemeinschaften von anderen Gemeinschaften gerecht behandelt würden, bedürfe es eines unabhängigen moralischen Standpunktes, der eingenommen werden kann, ohne die Zugehörigkeit zu einer partikularen Gemeinschaft vorauszusetzen. Explizit wird kritisiert, daß kommunitaristische Positionen auf einen Gemeinschaftsbegriff rekurrierten, der nicht nur gegenwärtig, sondern auch historisch nicht empirisch zu belegen sei.

Gleichwohl räumt Rippe als *advocatus diaboli* ein, daß innerhalb liberaler Konzeptionen Bürgertugenden und Loyalitätspflichten nicht nur wünschenswert, sondern für ihre Applikation sogar notwendig sind. Allerdings hält er es für ein

unzulässiges Argument, zum einen die Familie als Ort, wo es notwendig zur Ausbildung von Tugenden komme, anzuführen - dies sei auch in Familien und homogenen Gemeinschaften ein kontingentes Gut -, zum anderen von der Familie auf die Strukturen komplexerer Systeme mittels einer Analogiebildung zu schließen. Unklar bleibt hier bei Rippe, wie wohl auch bei seinen kommunitaristischen Kontrahenten, welcher Familienbegriff in Anschlag gebracht wird; es wird von »der Familie« gesprochen, als ob es familiäre Lebensformen noch im Singular gäbe.

Im Gegensatz zu den stark homogenitäts- und traditionsorientierten Positionen schlägt Rippe vor, die Bildung von freien Assoziationen zu fördern, die Möglichkeiten politischer Partizipation zu erhöhen und die Mechanismen des offenen Marktes kommerzieller Beziehungen zu stärken, da dies jeweils Kontexte seien, in denen Bürgertugenden performativ erworben werden könnten. Eine weitere normative Aufladung des Solidaritätsbegriffs im Sinne einer Pflicht (bei Lieneemann (3) und wohl auch (4) aufgrund eines auf falscher Analogie zwischen Nation und Familie gestützten »Dankbarkeitsarguments« hält Rippe allerdings weder für wünschenswert noch für zulässig. Sozialstaatliche Umverteilung ist für Rippe lediglich aufgrund des Gerechtigkeitsprinzips zu begründen.

Es ist keineswegs überraschend, daß der Autor, der die kommunitaristische Position zu vertreten hatte, zu signifikant anderen Resultaten kommt. *Arne Rasmusson* (Schweden) eröffnet seinen Artikel »Justice and Solidarity in a Communitarian Perspective« mit einer differenzierten Darstellung unterschiedlicher kommunitaristischer Positionen, um zu verdeutlichen, daß »der Kommunitarismus« kein monolithischer Block sei, sondern differente Konzeptionen umfasse, die teilweise sogar Überschneidungen mit liberalen Positionen aufwiesen.

Er selbst macht sich allerdings ein Kernargument der kommunitaristischen Kritik des Liberalismus zu eigen, indem er darauf hinweist, daß in den liberalen Konzeptionen das Verhältnis von Individuum und Staat im Vordergrund stehe, die intermediäre Ebene der Gemeinschaften und Institutionen aber systematisch ausgeblendet bliebe. Gerade diesen blinden Fleck nimmt er als Ausgangspunkt für seine Argumentation, daß der Sozialstaat Solidarität immer schon voraussetze

und deshalb die Moraltheorie über den Erwerb von Dispositionen zu moralischem Verhalten Rechenschaft abzulegen habe. Er deutet die kommunitaristische Kritik am Sozialstaat nur an, daß dieser mit seinen Leistungen auf Individuen abziele und damit gemeinschaftliche Formen der Solidarität hintergehe. Den Schwerpunkt legt er darauf zu betonen, daß nicht nur die moralische Praxis für Solidarität den Vorrang habe vor abstrakten Gerechtigkeitsprinzipien, sondern auch eine Theorie der moralischen Praxis wichtiger sei als eine theoretische Herleitung abstrakter Normbegründungsverfahren. Diese Position begründet er mit den seines Erachtens evidenten Leistungen von Gemeinschaften hinsichtlich der Generierung von Dispositionen zu moralischem Handeln bei ihren Mitgliedern. Diese Bedeutung von intermediären Gemeinschaften möchte er nicht zuletzt auch auf die Kirchen bezogen sehen. Auch sie sind seines Erachtens soziale Gebilde, in denen Bürgertugenden erworben werden können.

Die Bedeutung der intermediären Institutionen und Gemeinschaften wird von Rasmusson überzeugend dargelegt und sein Argument, daß es für die Verwirklichung von Gerechtigkeit der Disposition zu solidarischem Handeln bei den moralischen Akteuren bedarf, ist durchaus einleuchtend. Offen bleibt allerdings wie bei vielen neoaristotelischen Positionen, nach welchen Kriterien Moralität ausgebildet werden soll, wenn Gemeinschaften nicht (mehr) homogen sind und konkurrierende Konzepte des Guten aufeinander treffen. Implizit bezieht er sich mit seinem Verständnis von Solidarität auf die von Lienemann als Pflicht gekennzeichnete Bedeutungsmöglichkeit (3), die von Rippe als gerade moralisch nicht begründungsfähig angesehen wurde. Ohne es auszuführen, scheint Rasmusson das »Dankbarkeitsargument« zu präsupponieren.

Kann schon bei diesen beiden der Diskussion zugrunde liegenden Ansätzen die Einheit nur noch in der Differenz gefunden werden, liegt der Beitrag von *Lieke Werkman* von der Theologischen Universität Kampen eigensinnig quer zu diesem Paradigmenstreit, nicht nur weil sie unter der Position des Feminismus firmierte. In ihrem Text »Justice from a Feminist Perspective. Or: Why Justice on its own is not enough« legt sie dar, wie formale Gerechtigkeitskriterien in sozialstaatlichen Programmen Ungerechtigkeit erzeu-

gen können und deshalb in ihrer Sicht einer Erweiterung bedürfen. Sie geht aus von der niederländischen Entwicklung, die wie in den meisten westlichen Ländern davon geprägt war, die Emanzipation der Frauen durch Ermöglichung der gleichen Teilhabe am Arbeitsmarkt und am Sozialversicherungssystem zu gewährleisten. Frauen sollte Unabhängigkeit durch ein eigenes Einkommen gesichert werden. Werkman erkennt die erzielten Resultate dieser Politik durchaus an, wendet aber dagegen zunächst ein theoretisches und zwei pragmatische Argumente ein. Zum einen moniert sie, daß in diesem Modell, das weibliche Emanzipation mit der vollen Eingliederung in den Arbeitsmarkt identifiziert, im Prinzip nur ein männlicher Lebensentwurf reproduziert werde. Auf der pragmatischen Ebene führt sie zum anderen an, daß Frauen aus verschiedenen Gründen auf dem Arbeitsmarkt mit ungleich schlechteren Ausgangsvoraussetzungen gegen Männer konkurrieren müßten, das heißt dieses Instrument der Verwirklichung von Gerechtigkeit unzureichend bleiben müsse. Das zweite pragmatische Argument ist, daß Frauen de facto mehr als Männer Familien- und Pflegearbeit in ihre Lebensplanung mit einbezögen. Eine solche Lebensplanung werde aber auf dem Arbeitsmarkt immer als deviant, sogar als defizitär eingestuft. Schließlich werde, und das ist ihr zentrales Argument, die Aufgabe der Familien- und Pflegearbeit, der Sorge und Fürsorge (care) in einem solchen Modell, das allein an der Erwerbsarbeit orientiert ist, entwertet. Der intrinsische Wert solchen solidarischen Verhaltens werde negiert, Pflege und Erziehung sowie Hausarbeit würden nur noch als Ballast angesehen, von dem man sich möglichst befreien müsse. Dadurch werde in der Praxis die Situation von Frauen noch verschlechtert, weil sie es empirisch immer noch sind, die diese Aufgaben größtenteils bewältigen, und ein wesentlicher Teil ihrer Tätigkeit sozial und ökonomisch entwertet wird. Die konkrete Forderung von Werkman ist, den Gerechtigkeitsbegriff im Sinne Walzers zu erweitern und in unterschiedlichen Sphären der Gesellschaft variante Gerechtigkeitskonzeptionen in Anschlag zu bringen. Die Verwirklichung von gleichen Chancen für Frauen auf dem Arbeitsmarkt, und dies ist auch für Werkman eine bleibende Aufgabe, dürfe nicht dazu führen, daß im Bereich der familialen Lebensformen für Frauen, welche die Aufgaben

des *caring* annehmen, Nachteile entstehen. Nicht das Befreien von fürsorglichem Handeln sei das Ziel, sondern das Unterstützen bei dieser Tätigkeit und das Ermöglichen der Einbindung in eine sinnvolle, eigenständige Lebensplanung von Frauen.

Werkman hat mit ihrer Forderung nach einer neuen »*Ethics O/Care*« an einem konkreten Beispiel gezeigt, wie die Gerechtigkeits- und damit Gleichheitsprinzipien des Sozialstaates der je partikularen Konkretion bedürfen und nicht auf alle Lebensbereiche gleichermaßen angewandt werden können. Auf theoretischer Ebene aggregiert sie damit die Gerechtigkeitskonzeptionen Walzers und Rawls' und exemplifiziert dies in einem wesentlichen Problemfeld des Sozialstaates, wo die Prinzipien der Solidarität - im Sinne von (1) und (2) bei Lienemann und im ersten, nichtterminologischen Sinn von Rippe - und der Gerechtigkeit miteinander in Konflikt geraten können.

Im Mittelpunkt des zweiten Vortragstages stand die Frage, wie Solidarität als Strukturprinzip von Sozialstaaten normativ begründet werden kann. Kurt Bayertz vom Philosophischen Seminar der Universität Münster thematisierte in seinem Plenarvortrag die »Normativen Grundlagen des Sozialstaats« und gewann an der Abarbeitung dreier Standardargumente liberaler Sozialstaatskritik seine Position: Dem Einwand, soziale Ungleichheit beruhe auf den Mechanismen des Marktes und könne nicht mit moralischen Kategorien angemessen erklärt werden, begegnete Bayertz mit dem Hinweis auf die sozialstrukturelle Mitbestimmtheit von Ungleichheit, die keineswegs »naturwüchsig« entstehe. Die Forderung nach Kompensation der Ungleichheit nach Maßgabe des Prinzips der Gerechtigkeit sah er daher als ethisch gerechtfertigt an. Dem zweiten häufig vorgebrachten Argument gegen den Sozialstaat, dieser verstoße mit seiner durch staatliche Machtmittel erzwungenen Umverteilung gegen das Eigentumsrecht und damit gegen das Rechtsstaatsgebot, hielt Bayertz entgegen, daß es kein *absolutes* Eigentumsrecht gäbe und Eingriffe ins Eigentum aufgrund des erzielten sozialen Nutzens berechtigt sein können. Schließlich wird oft die Ineffizienz der staatlichen Sozialbürokratie gegen das Prinzip des Sozialstaats ins Feld geführt. Diesem Argument stimmte Bayertz insofern zu - und hier trifft er sich offensichtlich mit

Schuyt - als er forderte, daß Eigeninitiative immer den Vorrang vor bürokratischen Leistungen haben müsse. Dies ist wohl die Forderung nach der konsequenten Anwendung des Subsidiaritätsprinzips. Einen *prinzipiellen* Einwand gegen den Sozialstaat sah er darin allerdings nicht, sondern eher eine Maxime für die Gestaltung der Instrumente der Sozialpolitik.

Für Bayertz war es aber nicht damit getan, diese Kritik zu entkräften oder zu zeigen, daß der Sozialstaat moralisch wünschenswert ist, sondern es müsse nachgewiesen werden können, daß die rechtliche Durchsetzung des Sozialstaates auch mit Zwang gerechtfertigt werden kann. Dies könne auf gar keinen Fall mit dem Prinzip der Solidarität erfolgen, denn dieses gehöre in den Bereich des moralischen, sondern könne allein aus dem Prinzip der Gerechtigkeit abgeleitet und durch dieses begründet werden. Damit hat Bayertz den Fragenbereich verlassen, wie die Aspekte der Solidarität, die Lienemann mit (1) und (2) bezeichnet hat, mit dem Aspekt der Pflicht zur Solidarität in modernen Sozialstaaten zusammenhängt, also der Bedeutung (3) und (4). Bayertz leitete den zwangssolidarischen Sozialstaat (4) allein aus dem Gerechtigkeitsprinzip ab, nicht aus einer Pflicht zur Solidarität.

Waren die meisten Beiträge im Plenum implizit oder explizit an den normativen oder aktuellen Problemen von Solidarität im Kontext westlicher Sozialstaaten orientiert, behandelten zwei Hauptvorträge die spezielle Situation im postkommunistischen Polen. *Julian Auleytner* aus Warschau hat dafür in seinem Vortrag »Sozialstaat in Polen zwischen Vergangenheit und Zukunft« einen historischen Zugriff gewählt. Er wies darauf hin, daß in Polen, aufgrund der wechselvollen Geschichte mit verschiedenen Teilungen und Fremdherrschaft, vor 1918 keine Möglichkeit gegeben war, eine eigenständige Sozialpolitik zu entwickeln. In der Zwischenkriegszeit wurden dann zahlreiche Sozialgesetze erlassen und die Verfassung von 1921 legte grundlegende Prinzipien des Sozialstaates fest. Dennoch konkurrierten liberale, sozialistische und von der katholischen Soziallehre beeinflusste Modelle eines polnischen Sozialstaates. Die sozialpolitischen Bemühungen wurden allerdings von den Krisenphänomenen der 30er Jahre und der auch in Polen zunehmend autoritären Regierungsform konterkariert und durch den deutschen Überfall

und die Besetzung ab 1939 beendet. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte eine Phase ein, die Auleytner mit »sozialistischem Paternalismus« bezeichnete. Der Verstaatlichung der Produktionsmittel korrespondierten in der stalinistischen Verfassung von 1952 festgeschriebene soziale Aufgaben des Staates. Die mangelnde Effizienz dieses Systems hat sich inzwischen historisch erwiesen; an den Folgen laboriert die polnische Gesellschaft noch heute. Obwohl in der neuen Verfassung vier Grundprinzipien des Sozialstaates aufgenommen sind, nämlich Subsidiarität, Solidarität, Gemeinwohlorientierung und das Gebot der gleichmäßigen Entwicklung, markierte Auleytner den Wahlsieg von Solidarittose 1989 als Ende der Solidarität. (Teil-)Privatisierung der Wirtschaft und Pluralisierung der Gesellschaft hätten die demokratischen Kräfte vor eine Aufgabe gestellt, auf die sie nach den Perioden der Unterdrückung und Opposition nicht vorbereitet waren. Für die Gegenwart und Zukunft sieht er vor allem die immer noch übermächtige Bürokratie als ein wesentliches Hindernis der Verwirklichung der Sozialpolitik an, die aber dringend notwendig ist, da ca. 50% der Bevölkerung nach Einschätzung Auleytners an der Armutsgrenze oder darunter leben. Als Hoffnungszeichen für die polnische Gesellschaft sah er den akademischen Ausbildungsbereich an. Das Wachstum der Universitäten und Studierendenzahlen übersteige das des Sozialprodukts bei weitem, so daß die Qualifikation mittelfristig wesentlich höher sein werde.

Józej Tischner beschäftigte sich mit der Frage »Solidarität am Ende - am Ende Solidarität« und hat seinem Vortrag den (Unter-)Titel »Zerfall einer Idee - Bewahrung der Identität« gegeben. Er setzte ein mit der Überraschung, mit der alle politischen Akteure und Analytiker auf den Zerfall der Solidarnosc reagiert haben. Nicht nur die gesellschaftliche Pluralisierung, die ja immer wieder als Grund für den Zerfall der Bürgerbewegungen in Polen und der DDR angeführt wird, machte Tischner als Ursache namhaft, sondern er verwies auf den strukturellen Konflikt, der entstanden sei, als eine von Solidarnosc als politischer Bewegung getragene Regierung in der Funktion des Arbeitgebers der Gewerkschaft Solidarnosc gegenüberzutreten hatte, die Arbeitnehmerinteressen wahrnahm. Ein weiteres Problem sah Tischner im mentalen Bereich: Über Deka-

den hinweg sei »der Kommunismus« für Kommunisten und Opposition gleichermaßen der fixe Orientierungspunkt gewesen. Darüber hinaus wurden alle gesellschaftlichen Leistungen monopolisiert, so daß Arbeit und damit alle ökonomischen Ressourcen, politische Partizipation und Selbstwertgefühl nur durch Kooperation mit oder zumindest partielle Anpassung an das kommunistische System zu erlangen waren. Alle seien »Kunden des Kommunismus« gewesen. Dies habe auch erhebliche Nachwirkungen darauf, welche Erwartungshaltungen an den Staat herangetragen werden. Insbesondere würden Sicherheit und Versorgung erwartet, für Brot sei man auch bereit auf Freiheit zu verzichten. Nur durch einen solchen psychosozialen Mechanismus meint Tischner, den Wahlerfolg der Postkommunisten 1993 erklären zu können. Das eigentlich Überraschende sei dann aber gewesen, daß die Postkommunisten nicht etwa die Wirtschaftsreformen gestoppt oder gar rückgängig gemacht hätten, sie wurden lediglich verlangsamt. Durch diese Wendung der Postkommunisten zum ökonomischen Liberalismus seien die Antikommunisten in einem »dialektischen Prozeß« zu Anti-Liberalen geworden. Tischners Empfehlung für Polen war, einen Mittelweg zwischen absolut offener und absolut geschlossener Gesellschaft zu finden.

Die immanente Rekonstruktion von Differenzierungen des Solidaritätsbegriffs und deren unterschiedlicher Funktionen im Hinblick auf den Sozialstaat war der Rote Faden, der auch über die Tagung hinaus aufgenommen werden kann: Das Grundphänomen ist wohl solidarisches Verhalten in engen Sozialbeziehungen des Nahbereichs, etwa in der Familie oder in kleinen Gemeinschaften. Diese umfaßt den Bereich (2) bei Lienemann und läßt sich als *personale Solidarität* bezeichnen. Dieser empirisch aufweisbaren Solidarität entspricht im Modus der Performanz solidarisches Verhalten (Tugend) oder eine bestimmte Disposition (Habitus). Dies entspricht dem Bereich (1). Davon ist die *institutionalisierte Solidarität* moderner Sozialstaaten (4) zu unterscheiden, die sich nicht aus (1) und (2) begründen läßt

(Bayertz). Die dritte Grundbedeutung ist die der *teleologischen* bzw. *axiologischen Solidarität*. Sie ist nicht auf den Nahbereich begrenzt und tritt eher spontan, weniger institutionalisiert auf. Rippe bezeichnet sie als »projektbezogene Solidarität«.

Folgt man – zumindest vorläufig – der Argumentation Bayertz' und Rippes, daß sich (3) zumindest in gesamtgesellschaftlicher Perspektive und (4) normativ nicht durch (1) und (2) begründen lassen, bleibt zumindest die Frage, ob (1) und (2) ontogenetisch nicht vorgängig vorhanden sein müssen, damit auf emergentem Niveau (4) und (5) überhaupt entstehen und dauerhaft erhalten werden können (Rasmusson). Davon zu unterscheiden ist nochmals die Frage, wie die Feinjustierung der Sozialpolitik unter sich verändernden Umweltbedingungen vorgenommen werden soll, die sich im Bereich des Empirisch-Politischen ansiedelt. Denn die Notwendigkeit des Sozialstaates an sich (4) und seine grundlegenden Strukturen – Fürsorge, Versorgung und Versicherung, insbesondere Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung – wurde von niemandem ernstlich in Frage gestellt. Es geht vor allem um die jeweilige Aus- und Umgestaltung in verschiedenen, sich ändernden Kontexten (Schuyt, Heckmann, Lienemann, Auleytner). Dies wird in Zukunft eine europäische Aufgabe sein, zu der auch die weitere Klärung der normativen und sittlichen Voraussetzungen gehören wird.

Auch in Zukunft wird neben dem Jahresbericht ein Sammelband in Buchform erscheinen, der Beiträge der Jahrestagung versammelt und so öffentlich zugänglich macht. Überdies wird in Kooperation mit der Societas Ethica ab 1998 die Zeitschrift »Ethical Theory and Moral Practice« erscheinen, die vom vormaligen Präsidenten der Societas Ethica F. R. Heeger und dem derzeitigen Vorstandsmitglied A. W. Muschenga beim Kluwer-Verlag herausgegeben wird.

Dr. Michael Haspel
Fachbereich Evangelische Theologie
Lahntor 3
35032 Marburg

»... der Menschen Leidenschaften wandeln ...« Präzisierungen zur »Grundlegung der protestantischen Tugendlehre«

Von Konrad Stock

Joachim von Soosten hat im vorletzten Heft dieser Zeitschrift unter dem Motto aus der »Zauberflöte« eine Rezension meines Buches »Grundlegung der protestantischen Tugendlehre« veröffentlicht, in der er nach einer ebenso genauen wie einfühlsamen Rekonstruktion des Gedankengangs insgesamt fünf gewichtige kritische Fragen an mich richtet. Ich nehme diese Fragen zum Anlaß, die Konzeption der »Grundlegung« zu verdeutlichen und selbstkritisch zu modifizieren. Bevor ich auf diese Fragen im einzelnen repliziere, darf ich aber etwas Grundsätzliches vorausschicken.

Von Soostens Fragen laufen insgesamt darauf hinaus, den Anschluß eines tugendethischen Entwurfs an den Kanon der philosophischen Tugendlehre, vor allem aber an die grundlegenden Gesichtspunkte einer Güterlehre in ihrer alltagspraktischen Bedeutung und in ihrer institutions-theoretischen Auslegung einzufordern. Allerdings hätte von Soosten gleich die Frage an mich richten können, warum ich nicht mit einer vollständigen theologischen Ethik an die Öffentlichkeit getreten bin. Die deutschsprachige protestantische Ethik hat zwar – etwa durch *Trutz Rendtorff* oder zuletzt höchst eindrucksvoll durch *Martin Honecker* - die Abstraktheit einer Pflichtenethik durch sehr gründliche gütertheoretische Analysen überwunden; aber der Problembegriff der Tugend spielt in ihr eben doch keine systematische Rolle, und damit muß auch die Frage offen bleiben, welche Konsequenzen ein protestantisch bestimmter Begriff der Tugend für die Durchführung einer Ethik insgesamt hat. So sehr ich also selbst mit von Soostens Forderung ganz einig bin, so sehr kann ich sie nur mit ihm und

gegen ihn an den Diskurs innerhalb der Disziplin der theologischen Ethik weiterreichen.

Wenn ich von Soosten richtig verstanden habe, kann sich die person-theoretische und die soteriologische Konstitutionstheorie sittlicher Handlungsfähigkeit, mit der ich den Problembegriff der Tugend für eine protestantische Perspektive überhaupt wieder diskussionswürdig machen wollte, durchaus seiner Zustimmung erfreuen. Das ist nun aber alles andere als selbstverständlich. Denn der Tugendbegriff ist ja nicht deshalb aus dem systematischen Horizont der protestantischen Ethik verschwunden, weil er durch Instanzen in der sozio-kulturellen Umwelt – etwa durch *Nietzsches* beißenden Spott - erledigt worden wäre. Er ist verschwunden, weil solchen Ethik-Konzeptionen, in denen dem Tugendbegriff eine entscheidende konstruktive Funktion zukommt – hier ist vor allem an *Schleiermachers* »philosophische« Ethik und an *Richard Rottes* Theologische Ethik zu erinnern - im deutschen Protestantismus keine breite und nachhaltige Wirkung beschieden war. Sucht man dafür Gründe, so wird man zu beachten haben, daß Schleiermachers Ethik-Konzeption – sowohl in ihrer spekulativen Form als »philosophische« Ethik als auch in der historischen Entfaltung der »Christlichen Sitte« - eine *Psychologie* zugrundeliegt verstanden als die Theorie des individuellen Selbst-Seins; und ferner, daß in vergleichbarer Weise Rothe die Theologische Ethik mit einer Theorie des moralischen Prozesses eröffnet, die zur Erkenntnis von »Individualität« anleiten soll. Zur Weiterarbeit an einer Psychologie, die als Grundwissenschaft auch der theologischen Ethik fungiert, weil sie von den Möglichkeitsbedingun-

gen handelt, unter denen sich in der Seele bzw. im Selbst individueller Personen die Übereinstimmung mit dem Telos Gottes (dem »paradoxen« Telos seines Reiches) bildet, hat sich die Disziplin der Dogmatik seither nicht entschließen können. Infolgedessen hat sich dann auch die Praktische Theologie, die ja wegen ihrer Gegenstände zu einer Psychologie geradezu verpflichtet ist, eher an die verschiedenen Schulen und Richtungen der Tiefenpsychologie angeschlossen, als daß sie gefragt hätte, welche Erkenntnis der Seele oder des Selbst sich aus dem begriffenen Selbstverständnis des Glaubens gewinnen ließe.

Von Soostens Fragen werden mir deutlich, daß ich in dieser Situation hauptsächlich - durchaus auf der Linie einer »Gnmldegung« ~ der Frage nach der Eigenart des handlungsfähigen Subjekts nachgegangen bin, das Gegenstand einer ethischen Theorie ist. Im folgenden möchte ich dafür argumentieren, daß der tugendethische Ansatz der »Grundlegung«, sei es explizit, sei es implizit, zu einer Lösung derjenigen Theorieaufgaben führen kann, die von Soosten anmahnt.

(1) Eine erste Frage bezieht sich auf das Verhältnis von »Glaube« im reformatorischen Sinne und Tugendbegriff. Von Soosten hat den Eindruck, es handle sich bei der »Grundlegung« »urn den erneuerten Entwurf einer Glaubenslehre in ethischer Absicht, nicht aber um den Entwurf einer spezifischen Tugendlehre« (241). ~ In der Tat ist einzuräumen, daß die »Grundlegung« an der Schwelle zur Entfaltung einer differenzierten, die klassischen Tugendkataloge aufnehmenden und modifizierenden Tugendlehre gewissermaßen »stehen bleibt« und sich statt dessen auf die systematische Beschreibung der Genese von Tugend überhaupt konzentriert. Nun scheint mir allerdings der Vergleich mit der römisch-katholischen Moraltheologie und mit den neueren philosophischen Beiträgen zu einer Tugendlehre zu zeigen, daß eine solche Konzentration im gegenwärtigen ethischen Diskurs dringend ist. Denn wenn es hier hinsichtlich der Bestimmung wesentlicher Merkmale bei den einzelnen Tugenden Berührungen und Konvergenzen geben mag, so zeigt sich doch das eigentümliche Profil einer protestantischen Tugendlehre (und zwar im Ganzen eines »Systems« der Sittlichkeit) darin, daß sie die Genese von Tugend aus der inhaltlich bestimmten Gewißheit herleitet, die der Glaube ist. Eine protestantische Tugendlehre wird sich

daher von einer »philosophischen« Tugendlehre dadurch unterscheiden, daß sie die Genese von Tugend nicht im Rahmen eines Leitbilds der Selbstvervollkommnung beschreibt, und sie wird sich von einer römisch-katholischen Tugendlehre dadurch unterscheiden, daß sie nicht mit der Freiheit, sondern mit der Unfreiheit des Willens rechnet. Aus fundamentalanthropologischen Gründen wird eine protestantische Tugendlehre nicht das scholastische Gefüge von Kardinaltugenden und theologischen Tugenden übernehmen können, sondern sie wird Glaube, Liebe und Hoffnung als ein Gefüge spezifischer »Grundaffekte« entfalten, das allererst tugendkonstitutiv ist. Der Glaube (mit der Liebe und der Hoffnung) steht zur Tugend im Verhältnis von Grund und Begründetem, und dieses Verhältnis suchte die »Grundlegung« herauszuarbeiten. Den Eindruck, daß sie zwei mögliche Lesarten zulasse ~ »Glaube als Tugend« oder »die Einheit von Glaube und Tugend in ihrer Differenz« halte ich für unzutreffend; nur die zweite Lesart ist - als die sachgemäße - intendiert.

(2) Eine zweite Frage bezieht sich auf die Tatsache, daß die »Grundlegung« zwar eine Theorie »der« Tugend bietet, jedoch keine an die klassischen Vorbilder - sei es der thomanischen »Summe«, sei es des Sermons »Von den guten Werken« - anschließende Vermittlung zwischen den Grundbestimmungen christlicher Existenz (als eines Lebens im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung) und der Tradition der kardinalen Tugenden vorstellt: »Warum also nicht in Aristoteles heiter und in moraltheoretischer Hinsicht ohne Gefahr philosophieren, wenn für den protestantisch gesonnenen Theologen doch die Grundlage deutlich ist, auf der dieses geschehen kann ...?« (241) - Nun, so sehr ich diese Frage als berechtigt anerkennen muß (und damit auch das Desiderat sehe, das hier für eine künftige theologische Ethik besteht), so sehr bedarf doch das Fundierungsverhältnis zwischen »der Tugend« und »den Tugenden« noch genauerer Bestimmung.

Der Begriff der Tugend als »sittlicher Kraft« (oder - mit *Richard Rothe* gegen *Nietzsche* - der »Tüchtigkeit«) bezeichnet in der Tat ein Allgemeines, das nicht anders als in besonderen einzelnen Tugenden in Erscheinung tritt. Doch die Bestimmung einzelner Tugenden ist auf ein Prinzip der Unterscheidung angewiesen, das sich

nicht ohne weiteres »in Aristoteles« gewinnen läßt. Die kardinalen Tugenden bzw. ihre modernen Erweiterungen und Modifikationen können wir offensichtlich nur unter der Bedingung als Tugenden in ihrer Besonderheit verstehen, daß wir sie auf den Gesichtspunkt beziehen, den die »Grundlegung« sehr wohl exponiert, den von Soosten in seiner Rezension jedoch gar nicht gewürdigt hat: auf den Gesichtspunkt einer Güterlehre (vgl. § 3: »Gottes Güte. Eine Theorie des Sollens«). Eine Güterlehre hat in einem weiten und differenzierten Sinne diejenigen Interaktionsformen zum Gegenstand, in denen Akteure in ihrem zielgerichteten Handeln sich wechselseitig bestimmen und bestimmen lassen, und zwar im Lichte einer ihnen vorschwebenden Gewißheit eines höchsten Guten. Gegenstand einer Güterlehre sind also alle Lebensbereiche, in deren Gestaltung Akteure in der Perspektive eines - zwischen ihnen durchaus strittigen! - höchsten Gutes interagieren. Da nun aber das System der Güter aus Gründen, die in einer Sündenlehre zu verhandeln sind stets auch ein »Steilgut« ist, weil die Akteure es in aggressiver wie in depressiver Hinsicht zu gefährden und zu pervertieren imstande sind, ist ein Gliederungsprinzip der einzelnen, besonderen Tugenden denkbar, das sowohl an der Gestaltung als auch an der Verteidigung und an der problemlösenden Fortentwicklung eines Systems der Güter orientiert ist.

(3) Von hier aus kann auch eine dritte Frage beantwortet werden, macht von Soosten doch gegenüber der in der »Grundlegung« mehrfach beschriebenen ethischen »Phantasie« und »Kreativität« das institutionentheoretisch zu erfassende Gewicht geltender Regeln stark und vermißt Reflexionen zum Verhältnis von Person und Institution. - Nun, wiederum gestehe ich zu, daß die vorgetragene Argumentation dieses Problem nicht explizit zum Thema gemacht hat. Entschieden bestreite ich aber, daß die vorgelegte Tugendethik deshalb »rein personal« (242) orientiert sei.

Ich mache zunächst darauf aufmerksam, daß die »Grundlegung« keineswegs einen ausschließenden Gegensatz zwischen dem deontischen und dem teleologischen Typus der Ethik-Theorie behauptet, sondern vielmehr selbst eine Sicht normativer Sachverhalte entwirft. Ich habe den Gesichtspunkt normativer Sachverhalte ausdrücklich aus dem Gegeben-Sein geschöpflicher Intersubjektivität entwickelt (z. B. 82ff.; 87ff.),

und ich habe durchgehend betont, daß die Formen geschöpflicher Intersubjektivität nicht nur unübertragbarer (privater), sondern gleichursprünglich übertragbarer (öffentlicher und sozialer) Natur sind. Der Begriff eines pflichtgemäßen Handelns fällt in einer tugendethischen Theorie also nicht einfach aus, sondern er wird als der Begriff eines Handelns ernst genommen, das auf die Wohlordnung des sozialen Lebens bezogen ist, zumal Akteure (und dazu gehören auch theologische Ethiker) stets irgendeinen Ort im Ganzen des sozialen Lebens einnehmen.

Nun finden wir das Ganze des sozialen Lebens schon immer geregelt vor. Geregelt Verfahren bewegen sich auf unterschiedlichen Niveaus und sind verschieden streng und stark. Alltägliche Kommunikationsformen verlaufen in der Form von Ritualen (*I. Werfen; H. G. Soeffner*), denen vermutlich eben der Entlastungseffekt zukommt, den man gelegentlich noch dem Begriff des Institutionellen zuweist; daneben und darüber hinaus gibt es die Verfahrensregeln für ökonomische Prozesse, für Sicherheit und Daseinsvorsorge, die die Institutionen des politischen Subsystems durch »Gesetz« setzen. Und schließlich gibt es das Gebiet der teils tradierten, teils ad hoc fortgebildeten Spielregeln der sportlichen und der tänzerischen Interaktion sowie - last but not least - die Regeln der liturgischen Ordnung. Soziale Interaktionen spielen sich grundsätzlich in der Form geregelter Beziehungen ab; ja selbst eine intime Kommunikationsform wie das Liebespiel wird rituelle Züge annehmen können.

Allerdings garantieren die verschiedenen in Geltung stehenden geregelten Verfahren die »stetige Kontinuität im Guten« (242) gerade nicht. Die rituelle Auslegung des Alltags (Soeffner) verhindert nicht also solche schon die Segmentierung bzw. die Desintegration von Gesellschaften; die Spielregeln der sportlichen Interaktion sind der Auslegung und der Fortbildung - etwa anhand eines Kriteriums der Fairness - fähig und bedürftig; und das gesetzte Recht ist Gegenstand politischer Auseinandersetzung im Licht konfligierender Bestimmungen von Gerechtigkeit.

Ich habe daher keineswegs die stetige Kontinuität im Guten mit der Kreativität zum Guten im Tugendbegriff konfundiert (242). Ich habe vielmehr jedenfalls im Ansatz zu zeigen versucht, daß die Kreativität zum Guten die geregelten Verfahren der sozialen (wie übrigens auch

der privaten) Interaktion *zum Gegenstand* hat. Von einer »Tugend von Institutionen« würde ich deshalb auch nicht in einem uneigentlichen Sinne sprechen. Denn so gewiß wir geregelte Verfahren im Lichte der Frage evaluieren, ob sie einer Sicht der Bestimmung des Menschen entsprechen oder nicht, so gewiß ist ihr Sinn und ihre Funktion abgängig von der individuellen Sittlichkeit der Akteure. So führt eine theoretisch gehaltvolle Bestimmung der Relation von Person und Verfahren wieder zurück zu den Fragen der Konstitution sittlicher Handlungsfähigkeit.

Daraus ergibt sich auch die Antwort auf den Einwand, daß der hier vorgelegte Tugendbegriff in seiner Anwendung auf die *Klugheit* zum Konflikt zwischen deren verschiedenen Facetten führe. Die verschiedenen Facetten von Klugheit, die von Soosten unterscheidet, schließen sich dann und nur dann nicht aus, wenn die Kreativität zum Guten die geregelten Verfahren zum Gegenstand hat, in denen wir bestimmungsgemäß - und das heißt eben auch: im diachronen und im synchronen Zusammenhang - im Lichte einer Sicht des höchsten Gutes Güter produzieren. Die zwischen den verschiedenen Facetten der Klugheit obwaltende Differenz wäre dann konstituiert durch die »ethische Wahrnehmung«, die Akteure in ihrer ethischen Urteilsbildung zwischen rettendem Einfall, Anwendung, Beharrung und Widerstand unterscheiden läßt.

(4) Eine vierte Frage bezieht sich auf die Tatsache, daß die »Grundlegung« ein »inniges Verhältnis« (242) von Ästhetik und Ethik intendiert, welches in den Augen von Soostens die bleibende Differenz zwischen ästhetischer Erfahrung und ethischem Phänomen zu überspielen scheint. - Diese Frage schöpft ihre Plausibilität aus dem Sachverhalt, daß die Ästhetik in der mit *Kant* einsetzenden modernen Theoriegeschichte hauptsächlich als Theorie der Kunstwahrnehmung etabliert worden ist (vgl. *Terry Eagleton*, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, 1994), und als solche aus dem Kanon der ethisch interessanten und relevanten Gegenstände ausgeschieden ist (daher die Kunst zwar noch bei Rothe, bei Emil Brunner auf 5 Seiten sowie bei Thielicke, nicht jedoch bei Rendtorff, Lange und Honecker vorkommt).

Ich beziehe die verschiedenen Problemfelder einer vollständigen ethischen Theorie - also einer Theorie, die güterethische, pflichtenethische und

tugendethische Perspektiven integriert - mit *Trutz Rendtorff* auf die Aufgabe der individuellen Lebensführung. Am Ort und im Zusammenhang der individuellen Lebensführung aber hat die ästhetische Erfahrung eine doppelte Bewandnis. Als Wahrnehmung gelingender oder aber mißlingender Form der Gestaltung des gemeinsamen Lebens in einer natürlichen Umgebung hat sie stets eine indikatorische Funktion für den ethischen Selbsteinsatz, der beispielsweise bei der Diagnose der »Unwirtlichkeit« nicht nur »unserer Städte« (*Alexander Mitscherlich*) beginnen und bei Problemlösungskonzeptionen (etwa für die Architektur in verdichteten Räumen) enden kann. Als Wahrnehmung der Kunst ist sie den Imaginationen eines »Anderen« oder »Differenten« ausgesetzt, die in das alltägliche Leben hineinragen in einer Weise, die mit der liturgischen Vergegenwärtigung des Evangeliums und darüber hinaus mit den kultischen Ursprüngen von Kunst durchaus zu vergleichen ist. Wenn die ethische Theorie den sozio-historisch bedingten Ausschluß der ästhetischen Erfahrung aus dem Kanon ihrer Themen überwindet, wird sie die Differenz zu einer fehlabstraktiven Theorie des Ästhetischen unschwer zeigen können.

(5) Mit einer letzten Frage insistiert von Soosten schließlich auf der für den christlichen Glauben erschlossenen Erkenntnis, »daß sich das Gute im irdischen Bild des Gekreuzigten gerade auf der leiblich-affektualen Ebene immer nur unter seinem Gegenteil verbirgt und aussagen läßt« (242). Hat die »Grundlegung« die »*Verzerrungseffekte*« (ebd.) übersehen, die das radikale Böse bzw. die erbsündige Verfassung der Person freisetzt, und hat sie deshalb die kreuzestheologische Erkenntnis der Reformation nicht ernst genug genommen? - Nun, diese Frage scheint mir ihrerseits meine Argumentation zu verzerren, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens, die persontheoretische (oder fundamentalanthropologische) Theorieskizze will ja gerade auf eine theologische Bestimmung der »Zerbrechlichkeit der menschlichen Existenz« (87ff.) hinaus, die es allererst verstehbar macht, daß das durch Gottes Schöpferhanden *für uns* gesetzte Gute *nicht durch uns* erreicht, geschweige denn vollendet werden kann, weil die Alternative zwischen der Faszination durch den Schein des Guten und der Faszination durch das wahrhaft Gute nur *für uns* und *nicht durch uns*

entschieden werden kann. Man kann diese Interpretation der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium noch klarer entfalten, wenn man sie – etwa im Anschluß an die Analysen von *Christine Axt-Piscalar*, *Ohnmächtige Freiheit*, 1996 – konsequent aus einer Subjektivitätstheoretischen Deutung des Begriffs der Sünde herleitet und diese Herleitung aus dem »unmittelbaren Selbstbewußtsein« oder dem »Selbstgefühl« mit einer theologisch geklärten Theorie des Unbewußten verbindet. Im Gegensatz zu einer Verhältnisbestimmung von Affekt und Vernunft, die ihr stoisches Vorbild nun einmal nicht überwinden kann und im übrigen auch nicht zu einem Begriff der Einheit der psychischen Struktur der Person führt, ist eben der Begriff des individuellen Selbst-Seins (oder vormodern gesprochen: der leibhaft existierenden Seele) geeignet, die Relation von Affekt und Vernunft, Emotion und Kognition als Relation einer dem Selbstgefühl erschlossenen Gewißheit oder Ungewißheit des Guten und den selbstgesetzten Akten bewußt-freier Entscheidung zu bestimmen. Ich habe in diesem Theoriekontext das affektive Leben keineswegs als »ambivalenzlos« dargestellt, sondern ganz im Gegenteil als den Grund einer Ambivalenz, die jedenfalls *nicht durch uns* überwindbar ist. Wenn man dagegen die Lehre von der Sünde auf eine reflexionstheoretische oder auf eine personalistische Fassung der theologischen Lehre vom Menschen bezieht, wie dies weithin in der deutschsprachigen Dogmatik der Fall ist, hat man natürlich auch keine Chance, die wirkliche Wucht des affektiven Lebens theologisch zu begreifen. Die Reformatoren waren und sind uns in dieser Hinsicht immer noch weit voraus, wie man an der Affekttheorie sehen kann, die *Melanchthon* seit den *Loci communes* von 1521 vorgetragen hat.

Zweitens, ich bin mit von Soostens Argument ganz einig, daß sich das Gute auch »im irdischen Bild des Gekreuzigten ... nur unter seinem Gegenteil verbirgt und aussagen läßt«. Und ich meine, durchgehend betont zu haben, daß ein Leben in der »Freude an dem, was sein soll« sich keineswegs schon in einem »gleichsam himmlischen Glanz« (242), sondern im Entsetzen über den Zusammenhang von Schicksal, Elend und Schuld

und über die je eigene Verstrickung in die Per-versionen eines wahrhaft Guten, also in dem bewegt, was *Friedrich von Spee* doch sehr treffend das »Jammertal« genannt hat (EG 7, 4). Die Rekonstruktion des Kreuzes als Sprache eines »ikonischen Zeichens« (bes. 105ff.) wollte jedenfalls den Sachverhalt erschließen, daß das Offenbar-Werden des Gekreuzigten als des Auferstandenen in uns den Eindruck eines Skandalon und einer Torheit zu überwinden hat, der das Indiz einer tiefsitzenenden »Unfähigkeit zur Umkehr« ist. Deshalb wird eine protestantische Tugendlehre etwas behaupten müssen, was für die Theoriegeschichte des »philosophischen« Tugendbegriffs eine vollendete Absurdität darstellt: daß nämlich die kontinuierliche Sündenerkenntnis wesentlich zur Genese von so etwas wie Tugend gehört. Und dennoch ist für die christliche Gemeinde und für den in ihr existierenden Glauben das irdische Bild des Gekreuzigten sein Bild »vom Himmel her«: also das Bild dessen, der im Tode zum Leben gekommen ist und uns als solcher gegenwärtig ist, wann und wo immer sich seine Gemeinde in seinem Namen versammelt. Der »Urpuls« (*Schleiermacher*) dieser Bewegung durch den Tod ins Leben vermag, wo immer und wann immer seine symbolisch-rituelle und seine diskursiv-reflexive Bezeugung durch Gottes Geist als wahr erwiesen wird, das affektive Leben der Person heilsam neu zu bestimmen und eben dadurch in den Krisen und den Katastrophenden individuellen Lebens in seiner Verstrickung in die Schuld und das Elend des Menschengeschlechts geschichtsmächtig zu werden. Die reformatorische Grundeinsicht in die Bedingungen eines Existenzwandels auf die Mitgestaltungsmöglichkeiten zu beziehen, die die Glieder der christlichen Gemeinde in Hinsicht auf die Prozesse des sozialen Lebens wahrnehmen können, scheint mir die Aufgabe zu sein, die einer vollständigen theologischen Ethik gestellt ist.

Prof. Dr. Konrad Stock
Seminar für Evangelische Theologie
Wilhelm-Backhaus-Straße 1A
50931 Köln

Rezensionen

Religionssoziologie: Eine neue Reihe

Religionssoziologie um 1900. Hg. von *Volkhard Krechl/Hartmann Tyrell*, Würzburg: Ergon Verlag 1995 (Religion in der Gesellschaft, hg. von Detlef Pollack/Hartmann Tyrell/Gerhard Wegener/Jürgen Ziemer, Band 1)

Robert Wuthnow, Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg, Würzburg: Ergon 1996 (Religion in der Gesellschaft, Band 2)

Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften, hg. von *Lutz Friedrichs/Michael Vogt*, Würzburg: Ergon 1996 (Religion in der Gesellschaft, Band 3)

Während im Fluchtpunkt der sozialen Differenzierung das vereinsamte Individuum liege, sei die religiöse Differenzierung auf die Einheitsgedanken von Gott und dessen Reich gerichtet. Die »spirituelle Sozialisierung« durch die Religion stelle so das »reiner und vollendetere Gegenbild« der differenzierend und konkurrenzorientiert wirkenden Sozialisation der anderen gesellschaftlichen Mächte dar. Mit diesen Gedanken umriß Georg Simmel vor einhundert Jahren die Funktion der Religion in der Gesellschaft. Dieser religionssoziologische »Klassiker« diagnostizierte aber zugleich einen tiefen Widerspruch im religiösen Denken: Der Einheitsgedanke der Religion - Simmel meinte dabei fast immer das Christentum - stehe in schärfstem Kontrast zur Hochschätzung des Individuums. Der christlich geprägte Persönlichkeitsgedanke pflege die Hochschätzung des Einzelnen gerade in seiner Einzigartigkeit, also der Unterschiedenheit von allen anderen Menschen. Die Religion stehe so ihrem sozialisierenden Effekt nach in einem tragischen Wechselwirkungsverhältnis mit der individuellen Religiosität. Der »religiöse Lebensprozeß« wachse derart aus dem Rahmen der etablierten Religion heraus und bilde dort wieder feste Formen, in denen er sich neu interpretiert. Die Religion imprägniere so fortschreitend die Kultur und verliere dabei doch gleichzeitig ihren angestammten festen Ort in der Gesellschaft.

Mit der Problemstellung, die Religion in ihren individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Bedeutungen zu erfassen und aufeinander zu beziehen, hat die Religionssoziologie um die Jahrhundertwende ein Paradigma erschaffen, dessen Rezeptionsgeschichte mit der Geschichte der Religionssoziologie in eins zu fallen scheint. Mit dieser Hypothese eröffnen die Herausgeber des Bandes *Religionssoziologie um 1900* ihren einleitenden Beitrag. Der Band eröffnet programmatisch die neue Reihe *Religion in der Gesellschaft*, die dem voranstehenden Editorial (5f.) zufolge Religion und Gesellschaft weder als einander ausschließende Größen noch durch eine ausschließlich funktionale Betrachtungsweise auf eine Größe reduzierbar erscheinen zu lassen. Die Reihe soll auch den Dialog zwischen Religionssoziologie und (praktischer) Theologie fortführen und vertiefen. Ausdrücklich werden west- und osteuropäische wie nordamerikanische Phänomene in den Blick genommen.

Der eröffnende Band zur *Religionssoziologie um 1900*, hervorgegangen aus einer Tagung der »Sektion Religionssoziologie« in der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, macht plausibel, weshalb die Orientierung an den »Klassikern« für jede Beschäftigung mit der Disziplin unhintergebar ist. Der einleitende Beitrag von *V. Krech* und *H. Tyrell* zu »Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie« (11 ff.) stellt die sich formierende moderne Religionssoziologie in überzeugender Manier sowohl anhand der Differenzen ihrer Hauptvertreter dar (*Emile Durkheim*, *Max Weber*, *Georg Simmel*, *Ernst Troeltsch*, *Ferdinand Tönnies*) als auch im Kontext der wissenschaftlichen Disziplinen, in denen die religionssoziologischen Fragestellungen vor der Etablierung der Soziologie als einer eigenständigen Wissenschaft ihren Ort hatten (Ethnologie, Anthropologie, Religionspsychologie). Die Differenzen der religionssoziologischen Fragestellungen werden in den jeweiligen »gesellschaftlich-kulturellen Problemkon-

stellationen« verortet. Dabei ist es von Interesse, daß diesen verschiedenen disziplinären Ausprägungen auch selbst wiederum religiös-konfessionelle Differenzen zugrundeliegen. Die Fruchtbarkeit dieser Perspektive wird in den Beiträgen *F. W. Grafts* zu impliziten theologischen Werturteilen in Max Webers »Protestantischer Ethik« (209ff.), *H. Firschings* zum Weg der Religionssoziologie Durkheims in den ideenpolitischen Auseinandersetzungen der Dritten Republik (159ff.) und *H. Tyrells* zu Max Weber, Bismarck und dem Kulturkampf (365 ff.) eindrucksvoll aufgezeigt. In einem weiteren Beitrag geht *Tyrell* dem Prozeß der Verwissenschaftlichung der Soziologie nach, in dessen Verlauf die altsoziologische Religionskritik in eine eigenständige Religionssoziologie verwandelt wurde (79ff.). Er faßt am Ende seines Beitrages drei Kernfragen der Religionssoziologie zusammen, in denen sich diese Transformation der religionskritischen Impulse nachspüren läßt. Es sind dies erstens die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion der Religion, die die Frage nach der Wahrheit der Religion ablöst, zweitens die Frage nach dem Verhältnis von Religion und dem Sozialen, drittens die Frage nach der Organisationsform der Religion. Diese Kernfragen kehren als implizite Kriterien in *V. Krechs* Beitrag (313 ff.) wieder, der versucht, die Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch zu vergleichen. »Zwischen« den Polen der Historisierung der Religion bei Max Weber und der konzis dargelegten Transformation der Religion bei Georg Simmel wird Ernst Troeltsch eingeordnet. Weitere Beiträge, unter anderem zur unentdeckten Religionssoziologie Ferdinand Tönnies (*W. Gebhardt*) und zum Einfluß des amerikanischen Pragmatismus auf die europäische Soziologie (*H. Joas*), ergänzen diesen Band, der durch das durchgängig hohe Niveau seiner Beiträge und die eindruckliche Einleitung überzeugt.

Einen ganz anderen Blick auf die Religion in der Gesellschaft wirft *Robert Wuthnow* mit seinem Buch *Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem Zweiten Weltkrieg*. Im amerikanischen Original lautet der Titel anspruchsvoller *The Restructuring of American Religion*. Da die knappen methodologischen Darlegungen (17f.) über den Strukturbegriff, verstanden als symbolisch integriertes Muster gesellschaftlicher

Teilbereiche, marginal sind und im Verlauf der Darstellung eher unsystematisch wiederaufgenommen werden, beleuchtet der Titel der deutschen Übersetzung die Untersuchung durchaus besser. Auf 370 Seiten wird der Leser in das Dickicht der amerikanischen Konfessionen, Kirchen und Denominationen geführt. Der Autor legt dabei den Schwerpunkt auf die Darstellung der öffentlichen Dimension religiöser Kultur in den USA. Die Religionszugehörigkeit spielte demnach für die Identität der Amerikaner der vierziger und fünfziger Jahre eine wesentliche Rolle, denn sie stand synonym für den jeweiligen moralischen Wertekosmos. Entsprechend scharf waren die Konflikte zwischen den Konfessionen ausgeprägt, in den USA selbst wurde dieser »Konfessionalismus« als das entscheidende Merkmal der Religionslandschaft aufgefaßt. Wuthnow belegt diese These an einer Vielzahl von Aussagen der verschiedenen Konfessionen voneinander (81 ff.). Überhaupt ist offenkundig gründliche Matenalrecherche betrieben worden: Interviews, Reden, Zeitschriftenbeiträge aus den verschiedenen religiösen Lagern werden zahlreich präsentiert, was mitunter aber zu Längen führt. Seit den sechziger Jahren nivellierten sich die regionalen und ethnischen Unterschiede zwischen den Konfessionen. Ursache waren vor allem Migration und Angleichung des Bildungsniveaus. Daneben tritt gleichzeitig ein enormes Anwachsen der religiösen, aber konfessionsüberschreitenden Interessengruppen. Die Darstellung von Charakter und Entwicklung dieser Organisationen ist das interessanteste Kapitel des Buches (117 ff.). Bei diesen Gruppen handelt es sich um Vereine zur Verbreitung der Bibel bis zu Organisationen, die das Zungenreden fördern wollen. In den sechziger und siebziger Jahre traten dann vor allem politisch orientierte Organisationen hervor. Die Mitglieder dieser Interessengruppen gehören oft gleichzeitig einer Kirche oder Denomination an. Die demographischen Daten sind beeindruckend: Gegenwärtig gibt es in den USA ca. 800 Körperschaften, die als religiöse Gruppen bezeichnet werden können. Ihnen stehen 1200 Denominationen im weitesten Sinn, bzw. 200 Kirchen im engeren Sinn gegenüber. Anband dieser Interessengruppen läßt sich nun eine neue Kluft jenseits der Konfessionsspaltungen ausmachen. Nicht mehr die Frage nach der Zugehörigkeit zur Konfession ist entscheidend,

sondern vielmehr die Tendenz zu eher konservativen oder liberalen religiösen Überzeugungen. Leider sind hier die Begriffsbestimmungen unscharf. Konservativ und liberal werden den Polen Evangeliumsverkündigung und soziale Gerechtigkeit zugeschlagen, es wird darauf hingewiesen, daß die Konflikte fundamentalistischer und modernistischer Bewegungen des frühen zwanzigsten Jahrhunderts darin wiederkehren (153 ff.). Verstärkt wird diese neue Kluft zwischen Konservativen und Liberalen, die wie Wuthnow betont »mitten durch die Konfessionen geht« (251), durch den Faktor Bildung. Idealtypisch gesprochen: Je höher das Bildungsniveau, desto wahrscheinlicher liberale Orientierung und politische Aktivität. Diese politische Aktivität war in den sechziger Jahren vor allem an den großen gesellschaftlichen Konfliktfeldern Rassenintegration und Krieg orientiert. Seit der zweiten Hälfte der siebziger Jahre sind die Konfliktfelder nunmehr die Frage nach den staatlichen Ausgaben für Sozialprogramme, Frauenrechte, Abtreibungsfrage, Homosexualität- und Pornographiegesetzgebung (247 ff.). Das Buch mündet in die Darstellung der amerikanischen *Civil Religion*, die Wuthnow schlagwortartig mit Glauben an die Nation, an das kapitalistische Wirtschaftssystem, Glauben an Freiheit und Gerechtigkeit für alle umreißt (277 ff.). Wuthnow sieht darüber hinaus diese Zivilreligion von einem neuen Glauben an den »Mythos Technologie« (321 ff.) abgelöst. Die Darlegungen zur jüngsten Zeitgeschichte sind mit stereotypen Werturteilen gängiger Zivilisationskritik durchsetzt und können nicht überzeugen. Als Ergebnis der »Umstrukturierung« der amerikanischen Religion bleibt schließlich die Einsicht, daß die symbolischen Grenzen einer konservativen bzw. liberalen religiösen Orientierung denen der konfessionellen Traditionen den Rang abgelaufen haben. Politik und Glaube (361 ff.) stehen so in enger Wechselwirkung, wobei sowohl konservative als auch liberale Vertreter den hohen Wert der Religionsfreiheit betonen.

Mit dem dritten Band kehrt die *Religion in der Gesellschaft* wieder auf deutschen Boden zurück. Der aus einem Marburger Graduiertenkolleg hervorgegangene Band *Sichtbares und Unsichtbares* geht *Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften* anhand nichtwissenschaftlicher Illustrierten nach. Das Spektrum reicht von Politmagazinen wie dem *Spiegel* über Frauenzeitschrif-

ten wie *Emma* bis zum Jugendblatt *Bravo*. Den monographischen Darstellungen zur Religion in diesen Zeitschriften liegt eine einheitliche methodische Orientierung zugrunde, die im einleitenden Beitrag der Herausgeber expliziert wird. Als Leitbilder gelten *Thomas Luckmanns* »unsichtbare Religion« und die Milieutheorie *Gerhard Schulzes*. Das Hinauswachsen der religiösen Sinnstiftungsfunktion aus den Kirchen in die persönliche Religiosität und die gesellschaftlichen Formen von Sinnrepräsentation soll durch die Unterscheidung von milieuunterschiedenen Aneignungsformen präzisiert werden und damit gleichzeitig der zielgruppenorientierten Produktionsästhetik der verschiedenen Zeitschriften methodisch entsprechen. Durch diese Differenzierung will sich der Band von früheren Versuchen der Erkundung der Religion in den Massenmedien abheben. In der Anwendung reduziert sich diese interessante Perspektive dann auf die drei Aspekte einer expliziten Bezugnahme auf historisch manifestierte Religion, die Behandlung ursprünglich in der Religion beheimateter Themen und die Frage nach der »unsichtbaren Religion« der jeweiligen Zeitschriften, also den dort zu findenden Sinnstiftungs-, Selbst- und Welttranszendierungsangeboten, die aus den Artikeln und Beiträgen, in einem Fall auch an Redaktionsinterviews erhoben werden. Die milieuspezifischen Differenzen werden vor allem anhand des Bildungsgrades und Alters der Leser ermittelt. Charakteristisches Stilmerkmal der verschiedenen Milieus ist deren Gemeinschafts- bzw. Individualitätsorientierung. Da der größte Teil der untersuchten Zeitschriften sich an ein eher gehobenes Milieu wendet, überwiegt in ihnen das individualistische Selbstverwirklichungsinteresse. Die kirchliche Religion mitsamt der christlichen Werte wird dabei als hemmend aufgefaßt. Dieser Affekt wird auch auf die »neuen« Religionen übertragen, religiöse Gemeinschaft als der individuellen Entfaltung widerstrebend beschrieben. Diese Tendenz zur Aufwertung individueller Lebensorientierung wird mit Luckmanns Begriff der »Sakralisierung« des Individuums bewertet (*M. König*, 111 ff.), als Phänomen eines sich nonkonform gebenden »spätmodernen Individualismus« aufgefaßt (*L. Friedrichs*, 150) oder auch mit Troeltschs Begriff der Mystik abgeglichen (*I. Ietzkowitz*, 178). Gleichwohl bleibt für diesen Individualismus die Orientierung an Vorbildern

etwa aus der Popkultur wesentlich, die teilweise mit der religiösen Tradition entliehenen Mitteln zu Heiligenfiguren stilisiert werden. Dies verbindet den modernen »Individualisten« mit den Angehörigen des weniger gebildeten Unterhaltungs- und Hannoniemilieus. Gerade »Trendzeitschriften« reproduzieren als »ästhetische Sozialisationsagenturen« (L. Friedrichs, 135) Funktionen der traditionellen Erziehungsriten.

In einem der Vorablektüre lohnenden Beitrag geht K.-F. Daiber anhand der untersuchten Zeitschriftenreligionen den »Diffusionsprozessen von Religion« nach (59ff.). Er unterscheidet eine substantielle Diffusion des religiösen Gottesglaubens in die individuelle Selbstthematisierung, eine strukturelle Diffusion der spezifisch religiösen Handlungsbereiche und Symbole in Rituale und Vorbildfunktionen der Unterhaltungskultur sowie eine funktionelle Diffusion, in der sich die klassischen religionssoziologischen Funktionsbestimmungen der Religion, gesellschaftliche Integration und Bildung von Identität, in andere gesellschaftlichen Teilbereiche verlagern. Daibers Distanz und Souveränität gegenüber dem empirischen Material wie den soziologischen Deutekategorien fehlt leider vielen Einzeluntersuchungen in diesem Sammelband.

Die seit den sechziger Jahren vollzogene Ausweitung der religionssoziologischen Perspektive über den Rahmen der institutionalisierten Kirchen stand schon bald vor der Aufgabe, mit der funktionalen Bestimmung der Religion gegenüber dem Vorwurf der gesellschaftlich beliebigen Funktionsäquivalente zu bestehen. Um dies tun zu können, ist vor allem die Historisierung dieser Funktionsäquivalente und ihrer Beziehung zur traditionellen Religion notwendig. Dieses Interesse führte zu einer Rückbesinnung auf die klassische Religionssoziologie und ihrem Bemühen, zwischen Transformation und Historisierung der Religion zu vermitteln und so die Kulturbedeutung der Religion zu bestimmen. Der Wert dieser Betrachtungsweise wird von der Beobachtung K.-F. Daibers bestätigt, daß die unterschiedliche Nähe und Feme zur traditionellen Religion ein Unterscheidungsmerkmal der drei Diffusionsprozesse ist. Die funktionelle Diffusion, also die Auswanderung von Sinnstiftungsangeboten aus dem traditionell kirchlichen Raum in andere ge-

sellschaftliche Teilbereiche - die Exempel der Interessengruppen in den USA oder der Trendzeitschriften in Deutschland wurden oben aufgeführt -, steht der traditionellen Religion dabei am fernsten. Die Historisierung der Sinn-Semantik selbst, wie sie in der Einleitung zur *Religionssoziologie um 1900* vorgenommen wird, belegt aber wiederum deren Herkunft aus der religionsphilosophischen Debatte des neunzehnten Jahrhunderts (aaO., 45ff.).

Der religionssoziologische »Klassiker« Georg Simmel hat darauf verwiesen, daß der Verlust eines überindividuellen Lebenssinnes, er nannte dies »Endzweck des Lebens«, durch den Zerfall der kirchlich integrierten Kulturwelt und die daraus resultierende Fremdheit von Subjekt und Kultur in der Moderne zu einem Pluralismus der »Lebensstile« führt, in denen sich über symbolische Integration Identitäten bilden. Der heute gerne zivilisationskritisch beklagte Individualismus enthüllt sich so als subjektiv gesteuerter Wechsel der Partizipation an Lebensstilen. Das Problem der »Sehnsucht nach Sinn« liegt in dieser Perspektive nicht in einem Mangel an Integrations- und Gemeinschaftsangeboten, sondern im Gegenteil an deren Überangebot. Die Diffusionsprozesse der Religion auf diesem riesigen Markt aufzuspüren und zu analysieren, erfordert deshalb, nicht nur die traditionellen Instanzen primärer und sekundärer Sozialisation, sondern auch die »ästhetischen Sozialisationsagenturen« der Hoch- und Unterhaltungskultur in die Betrachtung einzubeziehen. Gerade die sozialisationstheoretisch orientierte Religionssoziologie kommt so dem Prozeß auf die Spur, wie sich das religioide Moment der individuellen Sinnsuche im Verlauf von Lebensgeschichten zur Religion fortbilden kann. Im Wechselspiel solcher umfassender sozialisationstheoretischer Erkundungen mit der Rückbesinnung und Relektüre der klassischen Religionssoziologie verspricht die Kulturbedeutung der Religion, ein ebenso notwendiger wie faszinierender Untersuchungsgegenstand zu bleiben. Wie die neue Reihe zur *Religion in der Gesellschaft* weiterhin dazu beitragen wird, ein vierter Band zur »Religion als Kommunikation« ist angekündigt, verdient verfolgt zu werden.

Friedemann Voigt, Königstein i. Ts.

Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland

Gesucht: Hinweise auf geplante, laufende bzw. beendete wissenschaftliche *Forschungsvorhaben* (z. B. Projekte, Diplom-Arbeiten, Dissertationen, Habilitationen) zum *Konsultationsprozeß und zu den beiden Stellungnahmen der Kirchen: »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« und »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«.*

Erbeten an: Clearingstelle des Konsultationsprozesses, Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Postfach 250563, 44743 Bochum, Telefon: 0234/70 20 92-92, Fax: 0234/70 28 13

Call for Papers für die Jahrestagung der Societas Ethica zum Thema »Ethik und Gesetzgebung«

in Turku (Finnland) vom 19. bis 23. August 1998

Wer die Rechtsentwicklung in verschiedenen Ländern Europas und in der Europäischen Union beobachtet, wird leicht feststellen, daß überall Verrechtlichungsprozesse stattfinden, die verschiedene Bereiche der angewandten Ethik betreffen. Diese Prozesse sind oft Gegenstand von Kontroversen, so daß das Recht als Focus moralischer Diskussionen in der Öffentlichkeit wirkt. Zugleich sind professionelle Ethikerinnen und Ethiker auf unterschiedliche Weise in Gesetzgebungsverfahren involviert. Nur selten herrschen allerdings Klarheit und Einverständnis darüber, welche Rolle »die Ethik« im Kontext von Gesetzgebungsprozessen eigentlich spielen kann bzw. spielen sollte. Deshalb möchte die Societas Ethica, Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik, im Rahmen ihrer Jahrestagung zu einer kritischen (Selbst-)Reflexion über die Bedeutung der Ethik im Kontext von Gesetzgebungsverfahren anregen.

Einer der Konferenztage soll Gelegenheit zur Präsentation und Diskussion von Papieren geben, die sich in diesem Sinne mit dem Verhältnis von Ethik und Gesetzgebung in verschiedenen Bereichen angewandter Ethik, wie zum Beispiel

- Recht und biomedizinische Ethik
- Recht und Medienethik
- Recht und Wirtschaftsethik
- Recht und ökologische Ethik
- Recht und Sexualethik

befassen. Die Papiere können in deutscher oder englischer Sprache abgefaßt sein. Für den Vortrag werden 20 Minuten zur Verfügung stehen. Eine Zusammenfassung von 1-2 Seiten ist bis spätestens 31. März 1998 zu senden an:

Dr. Stefan Grotefeld, Institut für Sozialethik, Zollikerstr. 117, eH-8008 Zürich, Fax: +41111385 4508, E-Mail: grotelf@sozethik.unizh.ch.

Über die Annahme des Papiers entscheiden Präsidium und Vorstand der Societas Ethica bis zum 15. Mai 1998. Reise- und Tagungskosten können durch die Societas Ethica nicht ersetzt werden. Eine Auswahl der Konferenz-Papiere wird in der

Zeitschrift »*Ethical Theory and Moral Practice*« publiziert, die von 1998 an in Verbindung mit der Societas Ethica bei Kluwer Publishers (NL) erscheint.

MATWT

Der *Marburger Arbeitskreis Theologische Wirtschafts- und Technikethik* (MATWT) ist im Frühjahr 1993 als Diskussionsforum für Theologen/innen gegründet worden, die sich im Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit mit wirtschafts- und technikethischen Fragen beschäftigen.

Seit dem 10. Januar 1997 besteht der Arbeitskreis als gemeinnützig anerkannter Verein mit Sitz in Marburg. Im Zuge dieser Vereinsgründung hat sich auch die Zielgruppe des Arbeitskreises erweitert. Mitglieder sind gegenwärtig ca. 25 an Wirtschaftis- und Technikethik interessierte Theologen/innen, Ökonomen/innen und Ingenieure/innen. Ziel des Vereins ist es, die theologische Forschung auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Technikethik zu fördern.

Der Verein hat gegenwärtig folgende Arbeitsschwerpunkte:

1. *Kolloquium*: Zweimal jährlich findet ein Kolloquium für Doktoranden/innen und Habilitanden/innen statt. Hier können alle Beteiligten ihre Arbeitsprojekte zur Wirtschafts- und Technikethik vorstellen. Ansprechpartner und verantwortlich für die Organisation des Kolloquiums ist Joachim Fetzer, Birkenweg 3, 63477 Maintal; Tel: 06181/45106; Fax: 441902; E-mail: fetzer.ji@t-online.de.

2. *Forum Wirtschaftsethik*: Der MATWT veranstaltet einmal jährlich eine öffentliche Tagung

zu wirtschafts- und technikethischen Themen. Die nächste Tagung findet vom 9.-11. Januar 1998 statt und beschäftigt sich mit der Ökonomie der Kirchen in wirtschaftsethischer Perspektive. Themen dieses Forums sind unter anderem: *Unternehmen Kirche; Kirche und Ökonomik; Management und Kirchenleitung; Kirche und Geld*. Falls Sie Interesse haben, dieses Forum zu besuchen, wenden Sie sich bitte an den 1. Vorsitzenden Dr. Eckart Müller, Grundstr. 4, 36381 Schlüchtern; Tel: 06661/4695; Fax: 730088; E-mail: mueller.eg@t-online.de.

3. *Veröffentlichungen*: Der Verein gibt wissenschaftliche Publikationen zu wirtschafts- und technikethischen Themen heraus.

4. *Referentenliste*: Der MATWT baut gegenwärtig eine Referenten/innenliste auf, die als Referenten bzw. Seminarleiter für wirtschafts- und technikethische Themen zur Verfügung stehen. Entsprechende Anfragen richten Sie bitte an Ute Herrmann, Grünerstr.3, 67061 Ludwigsburg; Tel: 0621/582872; E-mail: herrmann.ute@t-online.de.

Haben Sie Interesse an unserem Verein und wollen nähere Informationen? Dann wenden Sie sich bitte an Ute Herrmann oder Dr. Eckart Müller oder schauen Sie ins Internet unter: <http://dsw.uni-rostock.de/matwt.htm>.

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Berner, Knut:* Gesetz im Diskurs. Konsequenzen theologisch-philosophischer Wirklichkeitsdeutung Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 16). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997. Ca. 320 S. Ca. 98,- DM.
- Boehm, Ulrich* (Hg.): Philosophie heute. Gespräche mit Ulrich Beck, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Odo Marquard, Carl Friedrich von Weizsäcker, Ulrich Wickert u. a. Frankfurt/M.: Campus 1997. 223 S. 38,- DM.
- Böhme, Gernot:* Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ersten Fragen (es 2025). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. Ca. 250 S. Ca. 19,80 DM.
- Hauerwas, Stanley* u. a.: Christians among the Virtues. Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics. London: Eurospan (University of Notre Dame Press) 1997. 224 S. 113,50 £.
- Hesselgrave, Ronald P.:* Public Ethics for a Pluralistic Society. Contrasting Visions of America's Religious and Moral Foundations. London: Eurospan (International Scholars Publications) 1997. 286 S. 39,95 e.
- Hover, Gerhard* (Hg.): Leiden. 27. Internationaler Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (September 1995, Köln/Bonn) (Studien der Moralthologie 1). Münster: Lit 1997. 296 S. 39,80 DM.
- Hunold, Gerfried W. Laubach, Thomas* (Hg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch (UTB 1966). Tübingen: Francke 1997. Ca. 350 S. Ca. 36,80 DM.
- Lenk, Hans:* Einführung in die angewandte Ethik. Verantwortlichkeit und Gewissen. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 148 S. 39,- DM.
- Menger, Karl:* Moral, Wille und Wertgestaltung. Grundlegung zur Logik der Sitten (stw 1286). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. 220 S. 19,-DM.
- Moltmann, Jürgen:* Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997. Ca. 240 S. 48,- DM.
- Nölle, Rolf:* Ethische Erkenntnis und ethische Motivation. Historische und systematische Untersuchungen an der Schnittstelle von Theoretischer und Praktischer Philosophie. Hamburg: Kovac 1997. 250 S. 118,-DM.
- Oberle, Maria:* Hat die Ethik Jesu eine Chance? Neue Werte braucht das Land. Ethik ist wieder gefragt. Frankfurt/M.: Haag & Herehen 1997. 104 S. 16,80 DM.
- Oft, Konrad:* Ipso Facto. Zur ethischen Begründung normativer Implikate wissenschaftlicher Praxis. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. Ca. 880 S. Ca. 98,- DM.
- Perry-Trauthig, Howard F.:* Story und Ethik. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive (Europäische Hochschulschriften 23 580). Frankfurt/M.: Peter Lang. XVI, 333 S. 89,- DM.
- Pieper, Annemarie:* Gut und Böse (BsR 2077). München: C. H. Beck 1997. Ca. 125 S. 14,80 DM.
- Preussner, Andreas:* Die Komplexität der Tugend. Eine historisch-systematische Untersuchung (Epistemara Reihe Philosophie 199). Würzburg: Königshausen und Neumann 1997. 180 S. 38,- DM.
- Schuster, Ioset* Moralisches Können. Studien zur Tugendethik. Würzburg: Echter 1997. 252 S. 39,-DM.
- Steinhäuser, Ekkehard:* Das Problem der Integration utilitaristischer Argumentation in die theologische Ethik (Europäische Hochschulschriften 23 606). Frankfurt/Mi: Peter Lang 1997. 234 S. 69,- DM.
- Waltl, Manfred:* Eigennutz und Eigenwohn. Ein Beitrag zur Diskussion zwischen Sozialbiologie und theologischer Ethik. (Forum interdisziplinäre Ethik 18). Frankfurt/Mi: Peter Lang 1997. Ca. 326 S. Ca. 89,- DM.
- Wannenwetsch, Bernd:* Gottesdienst als Lebensform - Ethik für Christenbürger. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 366 S. 79,- DM.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von:* Wohin wir gehen? Der Gang der Politik - Der Weg der Religion ~ Der Schritt der Wissenschaft - Was sollen wir tun? München: Hanser 1997. 112 S. 26,-DM.

Williams, Bernard: Der Wert der Wahrheit. Wien: Passagen 1997. Ca. 104 S. 25,- DM.

Historische Fragen

Alkofer, Andreas P.: Ethik als Optik und Ansichtssache. Emmanuel Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik (Studien der Moralthologie 3). Münster: Lit 1997. 296 S. 59,80 DM.

Bondeli, Martin: Der Kantianismus des jungen Hegel (Hegel-Deutungen 4). Hamburg: Meiner 1997. Ca. 368 S. Ca. 132,- DM.

Bruch, Richard: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik. Tübingen: Francke 1997. XII, 319 S. 84,- DM.

Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebenseinstellung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also Sprach Zarathustra (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 37). Berlin/New York: de Gruyter 1997. XII, 702 S. 378,- DM.

Burggraeve, Roger: Die Ethik der Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Levinas (Benediktbeurer Hochschulschriften 9). München: Don Bosco 1997. 48 S. 9,80 DM.

Haskeller, Michael: Geschichte der Ethik. Antike (dtv - Kultur & Geschichte 30634). München: dtv 1997. 272 S. 22,90 DM.

Hübenthal, Christoph: Ethik, Struktur und Wirklichkeit. Zur theologisch-ethischen Relevanz der Strukturphänomenologie Heinrich Rombachs (Tübinger Studien zu Theologie und Philosophie 12). Tübingen: Francke 1997. 359 S. 96,-DM.

Huber, Herbert: Ethische Themen in Märchen und Sagen. Donauwörth: Auer 1997. 102 S. 18,80 DM.

Leyva, Gustavo: Die »Analytik des Schönen« und die Idee des »sensus communis« in der »Kritik der Urteilskraft« (Europäische Hochschulschriften 20 529). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. XV, 315 S. 89,- DM.

Morgenstern, Martin: Nicolai Hartmann zur Einführung (Zur Einführung 142). Hamburg: Junius 1997. Ca. 180 S. 24,80 DM.

Nielandt, Klaus: Die Relevanz der Kantischen Ethik für das theoretische Selbstverständnis ei-

ner emanzipatorischen Pädagogik (Europäische Hochschulschriften 11 722). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. Ca. 218 S. Ca. 65,- DM.

Pan, Sung-Tak: Zur phänomenologischen Interpretation der praktischpolitischen Urteilsfähigkeit (Aristoteles, Kant, Husserl) (Monographien Philosophie 15). Wuppertal: Deiming 1997. 180 S. 79,80 DM.

Scheikshorn, Hans: Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Studien zur Interkulturellen Philosophie 6). Amsterdam: Rodopi 1997. 298 S. 81,- DM

Tröhler, Ulrich/Reiter-Theil, Stella (Hg.): Ethik und Medizin 1947-1997. Auftrag für die Zukunft. Göttingen: Wallstein 1997. Ca. 240 S. Ca. 48,-DM.

Winkler, Norbert: Meister Eckhart zur Einführung (Zur Einführung 144). Hamburg: Junius 1997. Ca. 176 S. 24,80 DM.

Zager, Dorothea/Zager, Werner: Albert Schweitzer, Impulse für ein wahrhaftiges Christentum. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997. Ca. 160 S. Ca. 29,80 DM.

Politik

Acquaviva, Sabino: Das Glück. Ein politisches Projekt. Bonn: Bouvier 1997. Ca. 192 S. Ca. 132,-DM.

Bellermann, Martin: Politik. Eine Einführung für soziale Berufe. Freiburg: Lambertus 1997. 256 S. 40,- DM.

Blöcker, Antje/Heyder, Ulrich/Mangels-Voegt, Birgit: Die Reformfähigkeit von Staat und Gesellschaft. Festschrift für Klaus Lompe zum 60. Geburtstag (Beiträge zur Politikwissenschaft 68). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. Ca. 350 S. Ca. 48,- DM.

Brieskorn, Norbert (Hg.): Globale Solidarität. Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt (Globale Solidarität 1). Stuttgart: Kohlhammer 1997. XII, 159 S. 46,- DM.

Fromme, Johannes/Freericks, Renate: Freizeit zwischen Ethik und Ästhetik. Herausforderungen für die Pädagogik, Ökonomie und Politik. Neuwied: Luchterhand 1997. 304 S. 48,-DM.

Glabbaz, Ingolf: Anthropologie und Politiksteuerung. Zum Verhältnis von Individuum und Ge-

- sellschaft in der Demokratie. Bonn: Parerga 1997. 151 S. 38,- DM.
- Grenner, Karl H.:* Katholizismus und Liberalismus in Deutschland. Paderborn: Schöningh 1997. Ca. 160 S. Ca. 19,- DM.
- Mohr, Georg/Siep, Ludwig* (Hg.): Eric Weil - Ethik und politische Philosophie (Philosophische Schriften 21). Berlin: Duncker & Humblot 1997. 185 S. 98,- DM.
- Müller, Johann B.:* Religion und Politik.. Wechselwirkungen und Dissonanzen (Beiträge zur Politikwissenschaft 95). Berlin: Duncker & Humblot 1997. 212 S. 84,- DM.
- Nida-Rümelin, Julian/Thierse, Wolfgang:* Philosophie und Politik (Kultur in der Diskussion 3). Essen: Klartext 1997. Ca. 140 S. Ca. 24,80 DM.
- Schmitz, Heinz G.:* Das Mandeville-Dilemma, Untersuchungen zum Verhältnis von Politik und Moral. Köln: Dinter 1997. 313 S. 90,- DM.
- Schüler-Springorum. Horst:* Wider den Sachzwang (Otto-von-Freising-Vorlesungen der Kath. Universität Eichstätt 15). München: Oldenbourg 1997. 60 S. 18,- DM.
- van Norden, Günther:* Die Weltverantwortung der Christen neu begreifen. Karl Barth als homo politicus (KT 153). Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1997. 96 S. 19,80 DM.
- Weiler, Hagen:* Gerechter Nutzen der Gleichbehandlung. Vorlesungen zur Didaktik ethischen Urteilens über Recht, Moral und Politik. in Schule und Universität. Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag 1997. 386 S. 78,- DM.
- Zimmermanns, Thomas:* Grundriß der politischen Ethik.. Eine Darstellung aus biblisch-reformatorischer Sicht (Aktion christliche Gesellschaft 2). Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1997. 136 S. 29,80 DM.
- Recht**
- Kersting, Wolfgang:* Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlung zur praktischen Philosophie der Gegenwart (stw 1332). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. 460 S. Ca. 29,80 DM.
- Kiesow, Rainer M.:* Das Naturgesetz des Rechts. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. Ca. 176 S. Ca. 36,-DM.
- Küffner, Nikolaus J.:* Rechtsphilosophische Aspekte moderner Medizintechniken am Beispiel der Organtransplantation und der Intensivmedizin (Europäische Hochschulschriften 2 2119). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 196 S. 65,-DM.
- Lampe, Ernst:* Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein (stw 1315). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997. Ca. 360 S. Ca. 26,80 DM.
- Lippert, Arno:* Verbrechen und Strafe. Ein Beitrag der ökonomischen Theorie zur Erklärung und Behandlung von Kriminalität (Europäische Hochschulschriften 5 2174). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. Ca. 270 S. Ca. 79,-DM.
- Ringshausen. GerhardiVoss, Rüdiger von* (Hg.): Widerstand und Verteidigung des Rechts. Bonn: Bouvier 1997. 293 S. 42,- DM.
- Sobota, Katharina:* Das Prinzip Rechtsstaat (Jus Publicum 22). Tübingen: Mohr Siebeck 1997. XIV, 569 S. 198,- DM.
- Bioethik, Medizinethik**
- Bonfranchi, Riccardo* (Hg.): Zwischen allen Stühlen. Die Kontroverse zu Ethik und Behinderung. Erlangen: Harald Fischer 1997. 150 S. 39,80 DM.
- Brefler, Hans-Peter:* Ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung. Eine Untersuchung philosophischer Positionen des 20. Jahrhunderts zum Tierschutz. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 224 S. 65,-DM.
- Gansterer, Gerhard:* Die Ehrfurcht vor dem Leben. Die Rolle des ethischen Schlüsselbegriffs Albert Schweitzers in der theologisch-ökologischen Diskussion (Forum Interdisziplinäre Ethik 16). Frankfurt/Mi: Peter Lang 1997. 378 S. 98,-DM.
- Pirscher, Frauke:* Möglichkeiten und Grenzen der Integration von Artenvielfalt in die ökonomische Bewertung vor dem Hintergrund ethischer Normen (Europäische Hochschulschriften 5 2044). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. XIV, 147 S. 54,- DM.
- Precht, Richard D.:* Das Recht der Tiere. Die Ordnung der Schöpfung und die Unordnung der Moral (Rotbuch TB 1069). Berlin: Rotbuch 1997. Ca. 180 S. 48,- DM.
- Rotter, Hans:* Verantwortung für das Leben. Ethische Fragen am Lebensbeginn. Innsbruck: Tyrolia 1997. 96 S. 19,80 DM.

Sexualität, Ehe, Familie

- Bradshaw, Iohn*: Familiengeheimnisse. Warum es sich lohnt, ihnen auf die Spur zu kommen. München: Kösel 1997. 358 S. 39,80 DM.
- Burkart, Günter*: Lebensphasen. Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und zurück? Leverkusen: Leske & Budrich 1997. 325 S. 38,-DM.
- Gestrich, Christof* (Hg.): Geschlechterverhältnis und Sexualität (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift). Berlin: Wiehern 1997. 198 S. Ca. 34,-DM.
- Gillis, Iohn R.*: Mythos Familie. Auf der Suche nach einer eigenen Lebensform. Weinheim: Quadriga 1997. Ca. 320 S. Ca. 39,80 DM.
- Matthias-Bleck, Heike*: Warum noch Ehe? Erklärungsversuche der kindorientierten Eheschließung (Wissenschaftliche Reihe 89). Bielefeld: Kleine 1997. 172 S. 32,50 DM.
- Schmidt, Peter | Pliß, Kerstin | Nickel, Bettina F.*: Zwischen Lust und Frust- Jugendsexualität in den 90er Jahren. Ergebnisse einer repräsentativen Studie in Ost- und Westdeutschland. Leverkusen: Leske & Budrich 1997. Ca. 280 S. Ca. 39,-DM
- Schützeichei, Harald* (Hg.): Nicht für die Ewigkeit - aber auf Dauer. Beziehungs- und Lebensformen in unserer Gesellschaft. Tagungsbericht der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. Freiburg: Katholische Akademie 1997. 104 S. 15,- DM.
- Thurston, Thomas*: Homosexuality and Roman Catholic Ethics. London: Eurospan (International Scholars Publications) 1997. 250 S. 35,95 E,

Vaskovics, Laszlo A. | Lipinski, Heike (Hg.): Ehe und Familie im sozialen Wandel. Bd. 2: Familiäre Lebenswelten und Bildungsarbeit. (Ehe und Familie im sozialen Wandel - Interdisziplinäre Bestandsaufnahme 2) Leverkusen: Leske & Budrich 1997. Ca. 200 S. Ca. 28,-DM.

Vaskovics, Laszlo A. | Rupp, Martin | Hojmann, Barbara: Lebensverläufe in der Moderne: Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Eine soziologische Längsschnittstudie. Leverkusen: Leske & Budrich 1997. 295 S. 36,- DM.

Ökumene und Weltreligionen

Hüffmeier, Wilhelm (Hg.): Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung! Protestant Texts on Ethical Decision Making (Leuenberger Texte 3). Frankfurt/M.: Lembeck 1997. 81 S. 9,80 DM.

Barteis, Kay-Uwe: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption. Eine ordnungspolitische Analyse der Enzyklika Centesimus Annus (Papst Johannes Paul II., Mai 1991) (Europäische Hochschulschriften 5 2129). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. XII, 161 S. 65,- DM.

Knitter, Paul F.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Frankfurt/M.: Lembeck 1997. Ca. 416 S. 98,- DM.

*Zusammengestellt am
Lehrstuhl für Systematische Theologie.
(Schwerpunkt Ethik)
an der Ruhr-Universität Bochum*

Christo/er Frey, geh. 1938, ist Professor für Systematische Theologie (Ethik) in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum.

Matthias Möhrin-Hesse, geb. 1961, Dr. theol., Assistent am »Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik« in Frankfurt/Main, gerade erschienen ist »Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis« (Freiburg Cl-I, Freiburg i. Br.: Herder).

Christian Walther, geb. 1928, Prof. em. für Systematische Theologie und Ethik an der Hochschule der Bundeswehr in Hamburg.

Ingolj Hübner, geb. 1956, wurde 1995 mit einer Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik promoviert und arbeitet zur Zeit an einem For-

schungsprojekt zur Geschichte der Diakonie in der SBZ/DDR.

Hans-Martin Sass, geb. 1935, Professor für Philosophie und Gründungsmitglied des Zentrums für medizinische Forschung an der Ruhruniversität Bochum.

Michael Haspel, Dr. theol., Wissenschaftlicher Assistent im Fachgebiet Sozialethik am Fachbereich Evangelische Theologie an der Philipps-Universität Marburg, gerade erschienen ist seine Promotionsarbeit »Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformatione (Francke: Marburg).

Konrad Stak, geh. 1941, Professor für Systematische Theologie am Seminar für Evangelische Theologie der Evangelisch-theologischen Fakultät Bonn/Außenstelle Köln.

Einleitung

Jede darf ihren Sinn suchen, wo sie will. Jeder darf sich die Sekte suchen, die ihm beliebt. Freie Gesellschaften sind dem Recht auf Überzeugungs- und Religionsfreiheit verpflichtet. Dem entspricht das Recht auf freie Assoziation. Recht redet in religiösen oder moralischen Sinn nicht hinein, ob er nun einzeln oder gemeinschaftlich gesucht wird, ob er der anderen Gesinnung paßt oder nicht; Recht macht eigenen Sinn. Die Unterscheidung von Recht und Moral ist eine Errungenschaft der modernen Gesellschaft; die Unterscheidung ist ihre liberale Signatur. Trotzdem gibt es Berührungspunkte und Schnittflächen zwischen Recht und Moral. Ethik reflektiert diese sensiblen Zonen.

Ethik bedenkt sowohl die rechtliche Dimension moralischer Konflikte als auch umgekehrt die moralische Dimension rechtspolitischer Kontroversen. Ganz so einfach läßt sich die Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht durchziehen. Die Autoren dieses Heftes nehmen die Spannung von verschiedenen Seiten und Themenstellungen auf. Und legen sie aus: Für das Transplantationsgesetz, das der Deutsche Bundestag in der auslaufenden Legislaturperiode verabschiedet hat (*Hartmut Kress*), für die Bioethik-Konvention des Europarates (*Hartwig von Schubert*), für die Grenzen des Strafrechts als Mittel einer populistischen Sektenpolitik (*Wilfried Bottke*), für die Unterscheidung von Strafe und Schuld in theologischer und juristischer Perspektive (*Traugott Koch*). Außerdem: *Friedrich Lohmann* untersucht die theomonistischen Tendenzen der christlichen Begründung des Rechts bei Jacques Ellul und seine Stellung zum Naturrecht. *Ulrich Rosenhagen* stellt in seinem Literaturbericht die nordamerikanische Debatte über die sogenannte »Bundesethik« vor.

Klaus Tanner/Joachim von Soosten

Auslaufende Legislaturperiode. Neue Fragen zur ethischen Wertbindung des Rechts.

Von Hartmut Kreß

Angesichts der in diesem Jahr zu Ende gehenden Legislaturperiode des XIII. Deutschen Bundestages sind in verschiedener Hinsicht, in der Steuerpolitik oder der Reform der Sozialsysteme oder des Staatsbürgerrechts, Entscheidungs- und Reformdefizite zu beklagen. Um so bemerkenswerter ist, daß der Bundestag am 25.6. 1997 das lange umstrittene Transplantationsgesetz verabschiedet hat. Nach der Zustimmung im Bundesrat trat es am 1.12. 1997 in Kraft. Dieses Gesetz regelt die Entnahme von Organen bei Menschen, deren Ganzhirntod festgestellt worden ist, im Sinne der erweiterten Zustimmungslösung. Entweder muß der Organspender selbst zu Lebzeiten in eine spätere Organentnahme eingewilligt haben; oder nächste Angehörige sollen seinem vermuteten Willen gemäß eine Zustimmung äußern. Im Falle der einen oder der anderen Form von Zustimmung dürfen dem ganzhirntoten Patienten, der als verstorben gilt, Organe explantiert werden, die der Lebensrettung oder Therapie schwerster Krankheiten von Mitmenschen zugute kommen.

Im Vorfeld des Gesetzes wurde in der Bundesrepublik eine breite öffentliche Debatte geführt, durch die deutlich wurde: Das Schnittfeld beziehungsweise die Berührungspunkte von Recht und Ethik werden heutzutage neu zum Thema. Was das inzwischen in Kraft getretene Transplantationsgesetz anbelangt, so enthält es rechtliche Normierungen, die zwei ethisch besonders sensible Punkte betreffen, nämlich die Bestimmung des Todeszeitpunkts von Menschen und die Wahrung individueller Freiheitsrechte.

Für den Todeszeitpunkt geht das Gesetz vom Ganzhirntodkriterium aus. Damit folgt es einem breiten naturwissenschaftlich-medizinischen Konsens. Diesem gemäß erlöschen mit dem Ganzhirntod nicht nur die bewußte, geistige und empfindende Existenz eines Menschen, sondern auch die Selbststeuerung des Organismus und die eigenständige Integration des Leibes. Menschlich ist es oftmals überaus bedrückend, den Ganzhirntod eines Angehörigen als Zeichen für sein Lebensende anerkennen zu sollen. Denn der ganzhirntote Mensch kann wie ein lebendiges, ansprechbares Gegenüber wirken. Dennoch ist das Ganzhirntodkriterium in ethisch-normativer Hinsicht nachvollziehbar, weil es sowohl die geistige wie auch die leiblich-ganzheitliche Dimension des Menschseins beachtet. Es trägt der geistig-leiblichen Einheit der menschlichen personalen Existenz Rechnung, die die abendländische theologisch-philosophische Ethiktradition zum Personverständnis und zur Personwürde ins Licht gerückt hat.

Es hat gute Gründe für sich, daß der Bundestag jene Gesetzesvorschläge ablehnte, die auf eine enge Zustimmungslösung abzielten. Diese Vorschläge meinten, daß der ganzhirntote Mensch noch »lebt«. Sie deuteten eine Organentnahme in der Weise, daß der noch lebende Organspender vom explantierenden Arzt zu Tode gebracht werde. Hätte sich eine solche - auch von einigen kirchlichen Voten vertretene - Sicht im Gesetzgebungsverfahren durchgesetzt, wäre letztlich gar der Idee einer fremdnützigen Euthanasie Vorschub geleistet worden. Es kommt der Rechtsklarheit zugute, daß der Bundestag, heutigem naturwissenschaftlichem Sachstand gemäß, das Ganzhirntodkriterium zugrunde legte.

Als zweiter, ethisch besonders relevanter Punkt des Transplantationsgesetzes ist hervorzuheben, daß es die Kriterien der individuellen Freiheit und der Selbstbestimmung von Menschen berücksichtigt. Die Freiheits- und Persönlichkeitsrechte eines jeden Menschen werden in dem deutschen Gesetz von 1997 sogar sehr viel stärker beachtet, als dies in sonstigen europäischen Transplantationsregelungen der Fall ist. Zum Beispiel lassen die Nachbarländer Österreich oder Schweiz eine Organentnahme an einem hirntoten Menschen auch ohne Zustimmung zu. Es reicht aus, wenn der Verstorbene zu Lebzeiten einer postmortalen Organspende nicht widersprochen hat. Eine Einwilligung der Angehörigen ist nicht erforderlich. Demgegenüber verlangt das deutsche Gesetz, daß eine explizite Zustimmung des Verstorbenen selbst oder, ersatzweise, die Einwilligung der Angehörigen in seinem mutmaßlichen Sinne vorliegen müssen. Hierdurch werden der Wille und die Persönlichkeitsrechte des ganzhirntoten Menschen auch postmortal gewürdigt. Mit dieser Bestimmung hat der Gesetzgeber die ethisch fundamentalen Werte der Freiheit und Selbstbestimmung aufgegriffen und sie rechtlich umzusetzen versucht.

Genau dieses - bei konkreten rechtspolitischen Entscheidungen die ethische Wertbindung des Rechtes zu beachten - ist für eine humane Rechtskultur unerlässlich. Denn die Rechtsordnung als ganze, die Akzeptanz von Rechtsnormen sowie die Möglichkeit zu neuen Rechtssetzungen zehren von tradierten ethischen Standards und vom gelebten Ethos in einer Gesellschaft.

Wie stark sich ethische und weltanschauliche Traditionen auswirken können, zeigt beim Transplantationsrecht im übrigen ein Vergleich mit Japan. Dort wurde ebenfalls im Jahr 1997 für Organverpflanzungen eine gesetzliche Grundlage geschaffen. Vor dem Hintergrund der japanischen religiösen Tradition sind die Bedingungen für eine Organentnahme aber ganz besonders streng: »In Japan muß ein Mensch jetzt zu Lebzeiten schriftlich seine Zustimmung zur Organentnahme geben. Zusätzlich müssen auch die Angehörigen damit einverstanden sein« (SZ, 26. 6. 1997, 10). Für die japanische Kultur ist die Vorstellung, daß durch das Ganzhirntodkriterium ein Zeitpunkt des Todes bestimmbar wird, offenbar bis heute befremdlich. Die japanische Tradition kannte ein prozessuales Todesverständnis und ein lange Jahre währendes Entweichen des Geistes des Toten. Indem das Christentum hingegen den »Moment des Todes« oder den »letzten Augenblick« als Möglichkeit zur Reue betonte, hat es dazu beigetragen, den Tod als punktuelles Ereignis verstehen zu können.

Doch abgesehen von der modernen Transplantationsmedizin: Ein umfassender Kulturvergleich könnte an zahlreichen Beispielen - Stellung der Frau, Achtung der Religionsfreiheit, Rechtsstellung von Ausländern, Umgang mit Embryonen - aufzeigen, in welchem hohem Maß die verschiedenen Rechtsordnungen und Rechtskulturen von den jeweiligen gesellschaftlichen, religiösen, weltanschaulichen Traditionen bis heute geprägt sind.

Zur Zeit erlangt das Verhältnis von Recht und Ethik jedenfalls neu Aufmerksamkeit. Dies belegen die öffentlichen Kontroversen über das Transplantationsgesetz von 1997 oder über die Bioethik-Konvention des Europarats. Sogar innerhalb des Bundesverfassungsgerichtes führen Fragen, die im Schnittfeld von Recht und Ethik angesiedelt sind, zu ungewöhnlichen Kontroversen. Zwischen dem I. und dem II. Senat des Verfassungsgerichts entzündete sich Ende 1997 eine interne Auseinandersetzung an dem Problem, ob nach einer fehlgeschlagenen Sterilisation oder einer fehlerhaften genetischen Beratung für ein nicht gewolltes Kind Schadensersatz- und Unterhaltsansprüche der Eltern gegen den Arzt möglich sind. Die hiermit aufgeworfene Frage, ob ein Kind rechtlich als »Schaden« erachtet werden darf, berührt fundamentale ethische Wertvorstellungen.

Oder: In nochmals anderer Form haben 1997 Helmut Schmidt und der Inter Action Council früherer Staats- und Regierungschefs das Verhältnis von Recht und Ethik thematisiert. Demzufolge sollen als Korrelat zu den Menschenrechten ethische Menschenpflichten, »Human Responsibilities«, stärker zur Geltung gebracht werden. Helmut Schmidt schrieb: »Ohne Verantwortungsbewußtsein der einzelnen kann Freiheit verkommen zur Vorherrschaft der Starken und der Mächtigen. Deshalb ist es eine stete Aufgabe, der Politiker und der Staatsbürger, Rechte und Verantwortlichkeiten im Gleichgewicht zu halten« (Die Zeit, 3. 10. 1997, 17). Auch Schmidt geht davon aus, daß die Rechtskultur und Rechtsordnung jeder Gesellschaft von ihrer jeweiligen Wertetradition und ihrem gelebten Ethos abhängt. Um weltweit den heutigen machtpolitischen und ideologischen Auseinandersetzungen zum Trotz eine Befriedung herzustellen, muß ihm zufolge ein interkultureller ethischer Grundlagenkonsens gebildet werden. Diesem Zweck soll - neben den Menschenrechten - die Proklamation von allgemeinen Menschenpflichten dienen.

Mithin: Heute wird in verschiedenen Perspektiven neu nach der Verhältnisbestimmung von Recht und Ethik gefragt. Dabei darf freilich keinesfalls eine Re-Moralisierung des Rechts das Ergebnis sein. Eine Moralisierung oder moralpädagogische Instrumentalisierung der Rechtsordnung wären sogar moralwidrig; denn hierdurch würde der ethische Freiheits- und Entscheidungsspielraum der einzelnen Menschen konterkariert. Es zählt zu den großen Leistungen der Neuzeit - von Samuel Pufendorf bis hin zu Moses Mendelssohn und Immanuel Kant -, die kategoriale Unterscheidung von Recht und Ethik verdeutlicht zu haben. Die Naturrechtsphilosophie der frühen Neuzeit hob die äußeren Rechtspflichten des Bürgers, die der Staat einfordern und gegebenenfalls erzwingen darf, einerseits und die ethischen Humanitätspflichten, die in der eigenen freien Einsicht der Menschen verwurzelt sind, andererseits präzise voneinander ab. Auf diese Weise wurden zugleich die unterschiedlichen Funktionen des Rechtes und der Ethik sichtbar. Hinter diese neuzeitliche Ausdifferenzierung von Recht und Ethik zurückzufallen, ist unplausibel. Dennoch ist ebenfalls ihre sachgemäße Zuordnung von Belang. In einer Annäherung seien dazu vier Aspekte genannt.

1. Die Notwendigkeit, die ethische Bindung des Rechtes neu zu bedenken, resultiert in der Gegenwart unter anderem aus dem rechtlichen Regelungsbedarf für Fragen, die die existentiellen Lebensbedingungen, ja den Kern und die Struktur des Menschseins berühren. Dies wird durch den rechtlichen Normierungsbedarf zur heutigen Hochleistungsmedizin und zu Humantechnologien (zum Beispiel Humangenetik, Reproduktions- oder Transplantationsmedizin) besonders augenfällig.

2. Die Suche nach rechtlichen Normierungen beerbt dabei freilich die Abwägungs-

schwierigkeiten, die innerhalb der Ethik selbst oft vorhanden sind. Daher kann es die Rechtsordnung und den Gesetzgeber überfordern, wenn man dort rechtliche Eindeutigkeit verlangt, wo in der Ethik Uneindeutigkeiten und Zweifelsfragen vorliegen. Das Recht steht unter Umständen aber vor dem Dilemma des Handlungsdrucks und Entscheidungszwanges bei verbleibenden ethischen Uneindeutigkeiten. Dieses Dilemma zeigte sich etwa in der Debatte zum Abtreibungsrecht.

3. Ein weiteres Dilemma der Rechtsordnung resultiert daraus, daß Rechtsentscheidungen zwar von ethischen Wertvorgaben abhängig sind; jedoch sind in der Gesellschaft sehr heterogene moralische Standards vorhanden. Das Recht hat also eine Balance zu suchen, die die Wertbindung des Rechts beachtet und zugleich den faktischen gesellschaftlichen Wertpluralismus respektiert.

4. Die ethische Wertbindung des Rechts bedeutet zugleich Wertverantwortung. Rechtsentscheidungen, die von grundsätzlicher ethischer Tragweite sind, müssen nicht nur angesichts von allgemein anerkannten ethischen Werten (Personwürde des Menschen, Freiheit, Gerechtigkeit, Minderheitenschutz, Toleranz) verantwortet werden. Vielmehr besteht auch eine Verantwortung des Rechtes *für* zukünftige Werte und menschliche Werteinstellungen. Denn rechtliche Normen wirken ihrerseits bewußtseinsbildend. Auch aus diesem Grunde kommt Rechtsregelungen, die ethisch sensible Themen wie den Embryonenschutz, die Organentnahme, den Todeszeitpunkt oder die Sterbehilfe betreffen, kulturell ein so hohes Gewicht *zu*.

Nun mag man geteilter Meinung sein, ob die »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten«, wie sie 1997 von Helmut Schmidt und dem Inter Action Council vorgeschlagen wurde, ein neues Gleichgewicht von Recht und Ethik in der Gesellschaft tatsächlich befördern kann. Möglicherweise sind die öffentlichen Diskussionen, die sich auf *konkrete* rechtspolitische Entscheidungen beziehen, für die gesellschaftliche Bewußtseinsbildung wirksamer als allgemeine, abstrakt bleibende Proklamationen von ethischen Menschenpflichten. So hat die Debatte zum Transplantationsgesetz in den letzten Jahren in der Öffentlichkeit für ethische Anliegen wie die Wahrung der Personwürde Sterbender eine erhebliche Sensibilität erzeugt.

Freilich ist daran zu erinnern, daß das im Juni 1997 verabschiedete Transplantationsgesetz gewichtige Fragen noch nicht erfaßt hat. Im Zusammenhang mit der Organtransplantation sind auch die somatische Gentherapie oder die Transplantation von fetalem Hirngewebe zu erörtern. Auf Dauer soll in Deutschland die Transplantation von fetalem Gewebe ebenfalls gesetzlich geregelt werden. Dies bekräftigte der Bundestag im Juni 1997 bei der Verabschiedung des Organtransplantationsgesetzes in einer zusätzlichen EntschlieÙung.

Hirngewebetransplantationen fanden bislang im Ausland, und zwar besonders zur Behandlung der Parkinson-Krankheit, statt. Embryonales Hirngewebe soll dazu dienen, daß im Gehirn der Gewebeeempfänger wieder Dopamin freigesetzt wird; so daß die Symptome der Parkinson-Krankheit zurücktreten. Für eine Gehirngewebetransplantation benötigt man embryonale Zellen von vier bis acht gesunden Embryonen. Hierzu sind abgetriebene Embryonen im Alter von sechs bis neunzehn Wochen verwendet worden.

Es liegt auf der Hand, daß die Möglichkeit solcher Gehirngewebetransplantationen Grundfragen der Ethik und des Menschenbilds berührt. Es ist offen, welche Auswirkungen die Einsetzung von fremdem embryonalem Hirngewebe auf die Persönlichkeitsstruktur und Identität eines Empfängers im einzelnen hat. Welches Maß an Persönlichkeitsveränderung darf in Kauf genommen werden, um eine schwere Krankheit zu behandeln? Zugleich ist zu klären, inwieweit sich die Entnahme von Gehirngewebe aus Embryonen mit dem Kriterium des Ganzhirntodes vereinbaren läßt. Wird das

Hirntodkriterium nicht pragmatisch unterlaufen, wenn lebendige Hirnzellen übertragen werden? Diese Anfragen bedürfen weiterer Klärung. Sie stehen wiederum im Schnittpunkt von Recht und Ethik.

In einer demokratischen Gesellschaft ist ein öffentlicher Diskurs zu solchen Themen erforderlich. Dieser Diskurs hat zugleich den Sinn, generell das ethische Wertebewußtsein in der Gesellschaft zu schärfen und gegebenenfalls die Akzeptanz von neuen Rechtsregelungen zu fördern. Bei allen Emotionen, die die Debatte zum Transplantationsgesetz von 1997 begleitet haben, bildet diese einen Beleg dafür, daß sich auch in der pluralen Gegenwartsgesellschaft Recht und Ethik **tragfähig** miteinander vermitteln lassen und rationale rechtspolitische Urteilsfindungen durchaus möglich sind.

Prof Dr. Hartmut Kreß

Institut für Systematische Theologie und Sozialethik

Christian-Albrechts-Universität Kiel

Olshausenstraße 40

24098 Kiel

Religionsfreiheit und Rechtsgüterschutz. Strafrechtliche Aspekte von Sekten

Von Wilfried Bottke

I Einleitung

Neue religiöse Gruppen und Sekten können irritieren. Sie können die Gesellschaft fragen und antworten lassen. Sie können auch den Staat zu Reaktionen veranlassen. Das Sujet -strafrechtliche Aspekte von Sekten- lädt zum Nachsinnen ein. Es fordert eingängliches Besinnen dessen, wovon zu handeln ist. Es wünscht, wenn und weil von einem strafrechtswissenschaftlichen Diskurs nicht Wollen und Wählen, sondern Schaffen und Mehrern von Wissen erwartet wird, präzisierende Leitung. Es verlangt bedeutungssicherndes Bestimmen der Begriffe. Es seien daher Leit motive strafrechtswissenschaftlichen Beitrags besonnen und bestimmt.

Erstens: Es darf in einer freien Gesellschaft mit einem als sozialen Rechtsstaat ausgeformten politischen System kein *„Sonderlastenrecht“* für oder, effektwahrer, -gegen- Sekten geben. Denn eine solche Communität ist zum einen der realen Erfahrbarkeit gleicher umfassender Freiheit verpflichtet. Sie ist zum anderen religiöser Neutralität obligiert. Freie Sozietät weiß zwar davon, daß religiöse Sozialisation in einer Weise geschehen kann, die sich von sozial tradierten Wegen entfernt. Sie notiert auch, daß das, was solcher Sozialisation evenieren kann, herkömmlichen Sozialisationsprodukten - je nach Wertung: gefahrstiftend oder nutzenreich - zuwiderlaufen kann. In freier Gesellschaft genießen sozial vertraute Religionsformen aber keinen Bestandsschutz. Diese sind ihr auch nicht gegen neue Formen in dem Sinne privilegiert, daß das Verbreiten und das Erwerben neuartiger Formen mit Kosten belastbar wäre, die Sozialisation zu hergebrachten Religionsformen nicht tragen muß. Wer den sozialen Rechtsstaat dazu aufriefe, neue religiöse Gruppen und/oder deren Mitglieder mit Sonderkosten zu belasten, forderte ihn zum Verstoß gegen das Verbot auf, bei der Zuteilung von Lasten nach Umständen zu differenzieren, die dem einzelnen wie die Rasse, wie das Geschlecht oder wie ein anderer vergleichbarer Status quasi schicksalhaft zufallen. Das Statusdiskriminierungsverbot des Artikel 26 IPbpRI verwehrt Staaten, die den -International Covenant on civil and political rights- ratifizierten, Sonderlasten nach Status zuzuteilen. Es verpflichtet jeden Gestzgeber, »allen Menschen gegen jede Diskriminierung, wie insbesondere wegen der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen und sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status, gleichen und wirksamen Schutz zu gewährleisten/. Die religiöse Überzeugung ist, wird ihre subjektive Internalisierung nicht als willkürliche Dezision, sondern, religiöser Wirklichkeitslehre getreu, als Ergreifensein einzelner und/oder mehrerer von göttlicher Wahrheit und durch numinöse Macht gedeutet, nicht ohne Grund dem Diskriminierungsverbot und dem Gebot, vor Diskriminierung Schutz zu leisten, unterworfen. Religiöses Überzeugtsein ist statustauglich. Es fällt schicksalhaft zu. Religiöses In-der-Wahrheit-Sein mag nicht wissenschaftlich

erkennbar sein. Ob es objektiv vermittelbar ist, ist umstritten. Es ist gleichwohl in Artikel 26 IPbPR als subjektive Gewißheit einzelner anerkannt, Dies erspart und verwehrt konventionstreuer Rechtssetzung mühselige Suche dazu, ob es Offenbarung und so wirkende Wahrheit gibt. Auch paktverbindliche Festsetzung nationalstaatlicher Art, es gebe religiöses Fürwahrhalten, das den einzelnen hält, bindet als rechtliche Fiktion. Dabei spielt es keine Rolle, wie groß und wie, wenn das Wort durchgehe, -ab-sonderlich- der Sozialverband ist, den Statusinhaber sich identitäts- und gruppenstiftend bilden. Auch und gerade Statusinhaber, die sich aus gemeinbürgerlichen Glaubensformen aussondern, id est: -sektiererisch- agieren, steht das Statusdiskriminationsverbot zur Seite. Artikel 4 I GG befestigt die Neutralität des Staates für die Bundesrepublik Deutschland zu einem grundgesetzlichen Grundrecht'. In ihr ist die Friedrich dem Großen von Preußen zugeschriebene Sentenz konserviert, die da lautet: »Die Religionen Müssen alle Tolleriert werden und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der anderen abtrag Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fasson selich werden.«> Auch der Bundesrepublik Deutschland ist die Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung vom 25. 11. 1981⁶ gesagt. Ihr zufolge hat jeder »das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfaßt die Freiheit, eine Religion oder jedwede Überzeugung eigener Wahl zu haben und die Freiheit, seiner Religion oder Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Brauchtum, Praxis und Lehre Ausdruck zu verleihen-s". Das Recht auf Religions- und Überzeugungsfreiheit schließt auch die Freiheit ein, »Beziehungen zu Einzelpersonen oder Gemeinschaften aufzunehmen und zu unterhalten-e »Niemand darf durch Zwang in seiner Freiheit beschränkt werden, eine Religion oder Überzeugung seiner Wahl zu besitzen". Niemand darf durch einen Staat, eine Institution, eine Gruppe von Personen oder eine Einzelperson diskriminiert werden-s.t? »Als Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung (gilt) jegliche Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung aufgrund der Religion oder der Überzeugung, deren Zweck oder Wirkung darin besteht, die Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte oder Grundfreiheiten auf der Grundlage der Gleichberechtigung zunichte zu machen oder zu beeinträchtigen.«! Die Belastung mit Sonderkosten ist Diskriminierung, wenn sie zwischen Menschen aufgrund der Religion oder der Überzeugung geschieht. Sie stellt eine Verletzung der in den internationalen Menschenrechtspakten niedergelegten Menschenrechte und Grundfreiheiten dar!².

Zweitens: Nonnen, die zur Verurhebung sozialer Kontakte formuliert sind und alle Menschen verpflichtend adressieren, richten sich auch an Sektenmitglieder. Sektenzugehörigkeit schafft keinen rechtsfreien Raum. Präskriptive Nonnen können gebrochen werden. Normen bedürfen, sollen sie nicht durch bemerkte Normbrüche sterben, gegen Normschändungen der Revalidation. Mittel wirkmächtiger Revalidation ist die Bewehrung der Norm gegen Normschändung mit der Androhung von Sanktionen. Alle Sanktionen nach Normbrüchen kosten. Sie kosten dem, der als Adressat oder Coadressat sanktionsbewehrte Normen zur Organisation von Akten schändete, mehr und anderes als den Entzug normschänderisch erlangter Vorteile und/oder als den Aufwand, die Negativfolgen seiner Normschändung zu heilen. Sanktionen sind *Mehrkosten*. Sanktionierung produziert Mehrkosten. Kriminalrechtliche Sanktionen sind besondere Mehrkosten. Sie sind besonders lästig. Sie sind, etwa mit der den Normschänder individuell treffenden Bemakelung oder gar mit Freiheitsentzug, nicht auf andere abwälzbar. Bestrafung ist, wenn und soweit sie Schuld entgilt, retributive Mehrkostenproduktion. Bemaßregelung ist, wenn und soweit sie eine im Normschänder liegende Gefahr zu weiteren Normbrüchen paralyisiert oder minimiert, gefahrpräventive Mehrkostenproduktion. Beider Androhung hat generalpräventiven Zweck. Sie droht denen, die mit kriminalrechtlichen Sanktionen bewehrte Normen brechen, retributive (also schuldentgeltende) oder gefahrpräventive Mehrkostenproduktion in Kriminalprozessen an. Ein Strafsonderrecht, das gegen das Statusdiskriminationsverbot bestimmten Statusinhabern oder bestimmten Gruppen von Statusinhabern Sonderkosten produzierte, wäre diskriminatorisch. Ein Kriminalrecht, das die Sektenmitgliedschaft und die exzeßfreie Werbung neuer Sektenmitglieder durch Altmitglieder mehrkostenandrohend kriminalisierte, wäre als *Sondermehrkostenrecht* unzulässig.

Drittens: Gesellschaft bildet sich durch die Organisation sozialer Kontakte. Sie bildet sich als *Assoziation*. Assoziation geschieht dadurch, daß Menschen sich mit sozialem Sinn personieren und so andere Menschen ohne suizidalen Austritt aus der Gesellschaft kontaktieren. In freien Gesellschaften sind die Menschen dazu als berechtigt gedacht, sich in der Achtung gleichen Rechtes aller anderen zu assoziieren. Sie sind nicht dazu verpflichtet, sich zu assoziieren. Sie haben nicht die Pflicht, der Gesellschaft sich oder ihre sozialen Kontakte zu leisten. Sie haben weder Preis noch Funktionswert. Sie haben Würde. Sie haben die Würde, Adressaten der Norm zu sein, die ihnen das *Recht auf freie Assoziation* zuweist. Sie sind auch nicht dazu verpflichtet, ihre Interna so zu strukturieren, wie es gebildeter Gesellschaft gefällt. Sie sind dazu berechtigt, sich und ihre Kontakte - in der Achtung gleichen Rechtes aller anderen - nach ihrem Belieben zu organisieren. Eingestanden, Menschen sind, solange sie leben und am sozialen Leben teilhaben, dazu genötigt, von anderen kontaktiert zu werden und andere zu kontaktieren. Sie sind de natura auf Assoziation angelegt. Unter dem Zwang der Verhältnisse differenzieren sie aus ihrer Gesellschaft den Staat aus. Dieser ist notwendiges Übel, um dem sonst unbeherrschbaren Elend der Freiheitsnot zu begegnen. Jedoch, sie bleiben dazu berechtigt, sich selbst in Adaption von Außenweltkontakten zu bilden und gebildete Persönlichkeit in selbst organisierten sozialen Kontakten zu personieren. Die Bundesrepublik: Deutschland erkennt dieses Recht in Artikel 2 I GG als Recht auf freie Entfaltung der Persönlichkeit an. Sie verbürgt es, in verbindlicher Interpretation durch das Bundesverfassungsgericht, als Recht auf allgemeine Handlungsfreiheit. Die Bundesrepublik Deutschland verfaßt sich durch ihr Grundgesetz als assoziationale Gesellschaft. Diese ist nonintegristisch. Sie maßt sich nicht an, in die Interna ihrer Mitglieder hineinzuregieren. Sie beläßt ihren Mitgliedern unveräußerliche Freiheit zur Selbstorganisation. Nicht diese leisten der Gesellschaft. Die Gesellschaft leistet ihnen. Sie leiste ihnen in ihrem und durch ihren sozialen Rechtsstaat real erlebbare, gleiche und umfassende Freiheit aller. Alle Systeme, der die Gesellschaft Metasystem ist, legitimieren sich in einer assoziationalen Gesellschaft durch das, was sie zur Erlebbarkeit gleicher umfassender Freiheit beitragen. Dies gilt für das ökologische System, das natürliche Umwelt heißt. Es gilt für das wirtschaftliche System, das in freier Gesellschaft Markt und im sozialen Rechtsstaat soziale Marktwirtschaft heißt. Es gilt für das politische System, den Staat, und dessen Untersysteme. Es gilt auch für das Strafrecht. Auch dieses administrierte der Erlebbarkeit von Freiheit. Es leiste Freiheitsdienst.

Viertens: Die Androhung kriminalrechtlicher Mehrkosten hat in Deutschland kraft grundgesetzlichen Zielzuweises das Ziel des Freiheitsdienstes. Sie leiste als Assoziationsprävention die einer assoziationalen Gesellschaft gemäße Generalprävention'. Kriminalisierbar sind dem *Postulat des Rechtsgüter-schutzes* zufolge nur Verletzungen von Rechtsgütern, die sich in einer Beschädigung oder in einer gesellschaftszielreferentiell unerträglichen Gefährdung von Rechtsgutobjekten äußert. Als Rechtsgutobjekte seien hier bezeichnet kriminalverfassungslieh anerkannte Objekte. Objekte seien genannt die Bedingungen des gesellschaftszieladäquaten Funktionierens der Gesellschaft, die Bedingungen des gesellschaftszieladäquaten Fungierens gesellschaftlicher Systeme und die Bedingungen der Selbstorganisation des einzelnen und seiner Teilhabe am sozialen Leben und an den Leistungen gesellschaftlicher Systeme. Rechtsgüter mögen heißen die verfassungslieh-als Dispositionshoheiten oder Treuhänderschaften anerkannten Zugriffs- und Gebrauchsmächte (>Verwaltungshoheiten<) über vorbenannte Objekte. In einer freien Gesellschaft wie der Bundesrepublik Deutschland hat der einzelne die Dispositionshoheit über die Bedingungen seiner Selbstorganisation und über die Bedingungen seiner Teilhabe am sozialen Leben. Er darf sich zum Beispiel seinen Glauben und seine Wertpräferenzen so bilden, wie es ihm beliebt. Er darf sich selbst gefährden, er darf seine Gesundheit und sein Leben aufs Spiel setzen, wenn und soweit er keine Rechtsgüter anderer infringt. Er darf sich gar selbst töten'. Er darf erst recht sein Vermögen gefährden oder anderen schenken, auch wenn die vermögensgefährdende Investition oder Übertragung seiner Vermögenswerte den ökonomischen Maßstäben marktvünftigen Agierens widerspricht. Er darf aus seiner familialen Tradition austreten, auch wenn sein Austritt den Glauben seiner Eltern verrät. Er darf aus seiner beruflichen Karriere aussteigen, auch wenn er hiermit in subtiler Weise sozialen Suizid begeht. Der Staat übe über die Ausformung seiner

Interna keine Regelungshoheit aus. Er präskribiere dies nicht. Erst dann, wenn und soweit der einzelne fremde Rechtsguttsphäre kontaktiert, sind rechtliche Gebote und Verbote zulässig, die dem einzelnen die Organisation seiner sozialen Kontakte gebieten oder verbieten. Solche Rechtsregeln sind präskriptive Kontaktnormen zur Verurhebung sozialer Kontakte. Kriminalisierbar ist nicht die Preisgabe eigener Rechtsgutobjekte. Kriminalisierungsfähig sind erst Beschädigungen oder intolerable Gefährdungen fremder Rechtsgutobjekte. Kriminalisierungsfähig sind nur die Verurhebungen sozialer Kontakte, die kontaktnormbrecherisch fremde Rechtsgüter infringieren und fremde Rechtsgutobjekte beschädigen oder gefährden. All dies gilt ubiquitär. Es gilt auch für und gegen Sekten sowie für und gegen sektenbeziehbare Aktivitäten.

Fünftens: Der Titel ist, wäre er auf die lex lata bezogen, nicht wörtlich nehmbar. Er ist korrigibel. Er ist zu korrigieren. Denn nach geltender Rechtslage kann es keine strafrechtlichen Aspekte von Sekten geben, sofern damit der Blick auf eine kriminalrechtliche Inhaftungnahme von Sekten gemeint wäre. Mehr als die Negativauskunft, daß Sekten nicht kriminalrechtlich haften, ließe sich rechtswissenschaftlich in Exegese geltenden Rechtes nicht sagen. Der Rest wäre Schweigen. Dies gälte selbstredend, soweit Sekten als artifizielle Sozialverbände keine juristische Persönlichkeit erlangten. Denn eine Entität, die vorstrafrechtlich nicht als Adressat oder Coadressat einer Kontaktnorm begreifbar ist, kann unter keinem Aspekt für kontaktnormbrecherische Kontaktverurhebungen zur Rechenschaft gezogen werden. Selbst insoweit wie Sekten juristische Personen oder Personvereinigungen (etwa ein Verein) sind, können sie kriminalrechtlich im Hier und Jetzt geltenden Rechts nicht haften. Eingestanden, solche Sekten sind taugliche Schutzsubjekte strafbewehrter Normen. Sie sind etwa als Inhaber rechtlich anerkannter Vermögenswerte gegen vermögensdeliktische Machenschaften geschützt. Ihre Mitglieder sind gegen Kollektivbeleidigungen oder Kollektivverleumdungen bewahrt. Sie sind auch Adressaten von Normen, die ihnen etwa die betrügerische Schädigung der Vermögen ihrer Mitglieder und Externer verbieten. Jedoch, sie selbst sind als solche beschuldigungs-, bestrafungs- und bemaßregelungsunfähig. Dies gilt selbst dann, wenn die Sekte das Leben von zukünftigen oder gegenwärtigen Sektenmitgliedern betrügerisch ruinierte, Seelenwäsche betriebe, nötigende Akte initiierte oder für sonstige Straftaten ihrer Mitglieder zu Lasten von Internen oder Externen kriminogen wäre. Auch eine Sekte mit kriminogener -corporate identity-, die ihren Mitgliedern die Mittel zu deren Straftaten zur Verfügung stellte, ist kriminalrechtlich nicht für sektenbeziehbare Verbrechen oder Vergehen zuständig. Denn das deutsche Kriminalrecht läßt nur Menschen als Straftatzuständige konstruieren. Es kennt nur Täter oder Teilnehmer, die Menschen sind. Es ignoriert den Einfluß, den kriminogene Sozialverbände auf Straftatbegehung nehmen. Sozialverbände tun und gehen ihm nicht. Sie begehen ihm keine Straftaten. Sie sind ihm nicht Täter oder Tatbeteiligte. Sie sind ihm wie Kinder strafunmündig, frei von möglicher Beschuldigung und Bestrafung. Es behandelt sie nicht wie Erwachsene. Dies mag man, etwa für Sekten, die ihre unternehmerischen und andere Aktivitäten mit dem Kleid des Religiösen bemänteln, tadeln. Denn unter dem Aspekt präventiven Rechtsgüterschutzes sind wenig interessant die Aktivitäten von Sektenmitgliedern, die - aus der Sicht sektenskeptischer Politik - -Erstopfer- sektiererischer Fängerei wurden. Interessanter wäre die wirkmächtige Adressierung der Sozialverbände, die freiheitschädlich fangen. Dereinst mögliches Mittel wirkmächtiger Inpflichtnahme von Sekten könnten die kriminalrechtliche Inhab- und Inhaftungnahme von Sozialverbänden mit juristischer Personalität sein. Geltendes Kriminalrecht und herkömmliche Kriminalpolitik kultivieren hieran Desinteresse. Dies mag man billigen. Man mag es bedauern. Derzeit ist es so. Es ließe sich auch nicht nur für Sekten ändern. Es ließe sich nur bei Einführung einer Verbandsstrafbarkeit ändern, die etwa auch Unternehmen trafe. Solche Erweiterung strafrechtlicher Haftung ist theoretisch möglich. Sie ist hier nicht weiter fokussierbar.

Infolgedessen sei das Thema eingeeengt. Es sei so interpretiert, daß es die strafrechtlichen Aspekte der Verurhebung sektenbezoglicher Kontakte durch Sektenmitglieder oder durch Menschen meine, die zugunsten von Sekten soziale Kontakte organisieren. Solche Kon-

takte sind namentlich Akte der Werbung neuer Mitglieder, der Einbindung geworbener Mitglieder in den Sektenverband und der Stimulation zur sektennützlichen Übertragung von Vermögenswerten. Gefragt sei: *Welche strafrechtlichen Aspekte haben sektenbezieh- bare Kontaktorganisationen?* Sekte heiße dabei jeder Sozialverband, der sich als religiös definiert und, sei es auch unter anderem, eine religiöse Botschaft hat, ohne einer der in Deutschland besonders ausgezeichneten christlichen Kirchen oder größeren, rechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften anzugehören. Ob er, wie die von Mos Eddy (1821-1910) gegründete Christian Science, Religion und Wissenschaft im Namen verbindet oder nicht, sei ebenso ohne Belang wie das Ob und Ausmaß, in dem sich religiöse Terminologie mit scientistischer Pseudobegrifflichkeit und religiöse Praxis mit ökonomischer Geschäftstüchtigkeit paaren. Daß diese Festlegung nur heuristisch und willkürlich ist, versteht sich von selbst. Daß auch große Glaubensgemeinschaften keinen rechts- und strafrechtfeien Raum bilden, sei betont. Sektenbeziehbare Kontaktorganisationen sind solche Kontakte, die entweder von Sektenmitgliedern sektenintern oder sektenextern vorgenommen werden, oder solche Kontakte mit sektenexternen Personen, die von Sektenmitgliedern oder Dritten zugunsten der Sekte verurhebt werden.

II Strafrechtliche Aspekte de lege lata et de lege ferenda

Das Strafrecht droht Mehrkostenproduktion aufgrund eines Individualdeliktes nur gegen jemanden an, der fremde Rechtsgutobjekte normbrecherisch, ohne relevanten Konsens des Rechtgutinhabers, gefährdet oder beschädigt. Dies erklärt, warum Strafverfahren gegen Personen, die mit anderen Kontakte aufnehmen und zur eigenverantwortlichen Verfügung über deren Rechtsgutobjekte bewegen, aus der Sicht etwaiger Anzeigerstatter erfolglos enden. Der Eintritt in eine Sekte, die Mitarbeit in ihr und der Transfer von Vermögenswerten des Kontaktierten auf die Sekte vollziehen sich in der Regel, gemessen an rechtlichen Kriterien eigenverantwortlichen Handelns, frei von Irrtümern, die wirksame Einwilligung oder Verfügung ausschließen. Der Kontakt mit der Sekte ist auch in der Regel frei von Zwang, der die Intensität des § 20 StGB erreichte. Er ist in der Regel frei von Herrschaft, deren Ausübung den Werber oder Transferinitianten zum Herrn des sektennützlichen Geschehens und zum Täter eines Individual-Kriminaldeliktes machen würde. Nicht von ungefähr hielt schon der Bericht der Bundesregierung über die Jugendreligionen (Jugendsektenj< vom 21. 12. 1979 die regelmäßige Freiwilligkeit solcher Kontakte fest; »der Nachweis, daß eine Jugendreligion allgemein gezielte Methoden« anwende, »die die Willens- und Entscheidungsfreiheit der Betroffenen einschränken oder gar ausschalten«, sei »nicht erbracht!«. Hieran hat sich, soweit ich sehe, jedenfalls dann nichts geändert, wenn man, wie erforderlich und rechtlich allein statthaft, die -Freiwilligkeit- nicht in ein diffuses Frei-Sein von allen Einflüssen auflöst, sondern in rechtliche Eigenverantwortlichkeit übersetzt. Denn diese ist normativ enger definiert. Sie ist den generellen Einwilligungsvoraussetzungen unterworfen. Sie ist allgemein an die Normen strafrechtlichen Verantwortlichkeitsausschlusses gebunden. So ist es. Es gibt hierzu keinen Umweg. Es gibt und gebe, in konventionstreuher Implementation des Artikel 26 IPbpR, hierzu kein Sonderrecht, das

Um- und Ausweg wäre. Der Umstand, daß bei Anlegung der Standards strafrechtlicher Zurechnung manipulationistische Techniken der sektennützlichen Werbung und der sektennützlichen Beeinflussung weitgehend ohne kriminalrechtlichen Tadel bleiben, schmerzt. Er schmerzt die, die sich in gewohnte Lebensweisen eingerichtet haben, deren Freiheitsnutzen anerkennen und das freiheitsschädliche Abgleiten in sektiererisches Anderswerden erkennen. Es dauert die, die das tatsächliche Wohl manipulierter Sektenopfer bedenken und das Weh' sozialen Anderswerdens notieren. Er beängstigt die, die den Zuwachs an Macht traditionsfremder Sekten und deren allgemeiner Freiheit abträgliche Ausübung besorgen. Er läßt Sorgende nach dem Einsatz kriminalrechtlicher Mittel rufen. Auch wenn allermeist verneinende Antwort ohne vorherige Fallanalyse sorglos klingt, sie ist dem geltenden Recht gemäß. Sie ist gegen Enttäuschung anderer Erwartung im Interesse freiheitsdienlicher Assoziationsprävention durchzuhalten. Gegen irrums- und nötigungsfreien Verbrauch oder Transfer von eigenen Rechtsgutobjekten maße sich ein freiheitsdienliches Kriminalrecht keine Vernunftthoheit an. Es maße sich auch nicht das Vernunftregime über sektiererisches Anderwerden an.

Nota bene: Damit ist nicht gesagt, daß Gruppen, die religiöse sind oder sich als religiöse gerieren, und deren Aktivisten von den allgemeinen Rechtsregeln freigestellt wären. Realwahre Religiosität und erst recht Geschäftstüchtigkeit, die sich religiös bemäntelt, derogieren die allgemeinen und damit gruppendifferenzfreien Rechtsnormen nicht. Religion und/oder religiös durchtönte Terminologie schaffen keinen rechtsfreien Raum. Normen, die gegen Schändung strafbewehrt sind, gelten auch für und gegen Menschen oder andere Normadressaten, die religiös oder pseudoreligiös auftreten. Um solche Abstrakta in die Konkreta strafatbestandlicher Auslegung umzumünzen, seien die Tatbestände der Körperverletzung, der Freiheitsberaubung, der Kindesentziehung, der Nötigung und des Betruges bedacht:

A. Persönlichkeitsveränderung als Körperverletzung?

1. Was die Persönlichkeitsveränderung angeht, die mit dem Eintritt und dem Verbleiben in einen Sektenverband verbunden ist, so stellt sie bei Ausbleiben von Krankheitseffekten keine kriminelle *Körperverletzung* dar. Rechtsgutobjekt der Körperverletzung ist de lege lata die körperliche Integrität. Rechtsgut ist verfassungslich die durch Artikel 2 II S. 1 GG anerkannte Verwaltungshoheit des einzelnen Menschen über seine körperliche Integrität. Keine Identität, die lebensgeschichtlich erworben wird, ist fixiert. Sie ist plastizistisch bis ins höchste Lebensalter verformbar. Sie ist nicht gefeit dagegen, in neuen sozialen Kontakten umgeprägt zu werden. Sie ist ein flutend Weiches, das der Adaption von neuen Außenweltbildern weicht. Ihre, sei es auch seelenwäscherische, Verwandlung entbehrt der gemeinsinnenfälligen Leiblichkeit, die der Beschädigung eines Körpers eigen ist. Zwar nennt die kriminalgesetzliche Beschreibung der Körperverletzung in § 223 StGB neben der Beschädigung an der Gesundheit auch die Mißhandlung als Deliktalternativen. Bluten muß der Körper nicht, um verletzt zu sein. Mißhandlung ist als Handlung eine menschliche Kontaktorganisation, die einem anderen Menschen unangemessen Übles zufügt. Vordeliktisches Übel kann auch die negative Affizierung geistig-seelischer Befindlichkeiten sein,

also auch die Verstrickung in sektiererisches Anderswerden. Indessen, rechtsgutlich relevant sind nur Kontaktorganisationen, die die Dispositionshoheit des einzelnen über seine körperliche Integrität infringieren. Jede Tatbestandsalternative der Körperverletzung fordert, daß der Negativeffekt wider die Disposition dessen ausgelöst wird, dessen körperliche Integrität beeinträchtigt wird. Dies ist bei einverständlicher Kontaktaufnahme mit einer Sekte und deren Strategien der Verbandseinbindung allermeist nicht zweifelsfrei gegeben. Zudem reicht bloße Rechtsgutrelevanz nicht für die Bejahung einer vollendeten Körperverletzung aus!", Zwar ist bereits die Zufügung von Risiken für die Gesundheit gegen einen Risikoblinden rechtsgutrelevant. Beide Alternativen fordern aber einen rechtsgutobjektlichen Unrechtserfolg, der die Leiblichkeit des Menschen und/oder die Funktionstüchtigkeit seines Körpers negativ tangiert. Ohne solchen Sekundäreffekt ist nur Versuch gegeben. Versuchte einfache Körperverletzung erfüllt die Sanktionsnorm des § 223 StGB nicht. Sie ist straftatbestandslos. -Seelenfischen- kann zur Seelenbeute entarten. Sie kann dem Fischer die Ausbeutung des Gefischten ermöglichen. Sie kann Seelenveränderung werden. Sie kann dem Eingefangenen und Dritten zur Seelenpein werden. Sie ist als solche nicht Körperverletzung. Die Psyche des Menschen ist ein durchaus dubioses Ding. Sie zu ergründen und das Ergründete wissensmehrend darzutun, ist, wie der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse zeigt, schwer. Sie strafrechtlich zu schützen, ist kriminalrechtlich nahezu unmöglich.

2. Es sei nicht verhehlt, daß die Zurückhaltung des geltenden Rechtes, geistig-seelische Veränderungen manipulativer Art unter Strafe zu stellen, ihre erheblichen Nachteile hat. Sie hat aber auch ihren Vorteil. Der Vorteil liegt in dem Respekt, der der Freiheit zur lebenslangen Persönlichkeitsentfaltung gezollt wird. Diese ist bei Inkaufnahme des Risikos der Verformung auf die fortdauernde Chance angewiesen, morgen anders als gestern zu werden. Ohne sie wäre Resozialisierung von Straftätern, die eine verbrecherische Sozialattitüde ausbildeten, verunmöglicht. Ohne sie sind neue Mitgliedschaftsentwürfe nicht zu haben. Jede Sozialattitüde ist die Quersumme aus einer Vielheit von Mitgliedschaftsentwürfen. Sie werden im Prozeß der Sozialisation acquiriert und abgeändert. Erziehung ist gewollt. Sie kann auf Festlegung eines Mitgliedschaftsentwurfes aus sein. Sie kann eine Religionszugehörigkeit fixieren wollen. Sozialisation geschieht. Sie geschieht interaktionistisch und kontakktiv. Wer sie vom Risiko der Anverwandlung neuer Mitgliedschaftsentwürfe freistellen wollte, wähnt. Er erliegt dem Wahn, einen dynamischen Prozeß beenden zu können. Er unterliegt einer integristischen Ideologie, die Internaregulierung beansprucht. Freie Gesellschaft ist, trotz communitarischer Einschübe, nicht auf integristische Usurpation des einzelnen aus. Sie läßt ihn fortdauernd auch zu sektiererischer Sozialisation frei. Ihr Staat ist weder Regent noch Polizist der Selbstorganisation des einzelnen. Ihr Recht zensiert diese nicht. Ihr staatliches Recht ist nicht Vormund des einzelnen. Ihr Strafrecht ist nicht der Büttel des Bestrebens, so gewordene Persönlichkeiten in ihrem So-Sein zu fixieren.

Dies hat seinen sozialen Sinn. Eine Gesellschaft, die ihren Mitgliedern marktliche Flexibilität und lebenslanges Lernen predigt, kann nicht segmentär Inflexibilität preisen. Eine Gesellschaft, die die Solidität statischer Persönlichkeitsentwürfe größerer Freiheit willen aufgegeben hat, kann nicht fragmentarisch fürsorglich deren Dynamik verbieten. Eine

Gesellschaft, die im Markt den belobigt, der neue Wünsche und Begehrlichkeiten verführerisch zu wecken versteht, kann -subtle seduction- nicht anderen Ortes Anlaß sein, Selbstverantwortlichkeit zu negieren. Ihre Freiheit ist nicht das Geborgenheitsversprechen des Realsozialismus, der behütete und beengte. Ihre Freiheit hat als Komplementa gleicher umfassender Freiheit aller einzelnen den Vorrang individueller Selbstsorge und die Subsidiarität staatlicher Fürsorge. Ihre Maxime ist nicht patrizistische Wohlfahrtssorge, die Wohlverhalten mit Vorsorge gegen alle Lebensrisiken belohnt. Ihre Devise ist: -Take it as your case-. Zu gut Deutsch: -Mache Dich, Dein Selbst und Deine sozialen Kontakte zu Deiner Sache. Paare Deine Freiheit zu Deiner Selbstwerdung mit Deiner Selbstsorge-, Dies schließt nicht subsidiären Strafrechtsschutz aus. Es exkludiert aber die Schaffung einer gegen persönlichkeitsmanipulative Psychotechniken gerichtete Strafrechtsnorm, die innerhalb eines liberalen Kriminalrechts Fremdkörper wäre. Wäre die lex criminalis an anwendungslimitierende Kautelen der Dispositionshoheit über die Annahme solcher Manipulation gebunden, hätte sie kaum mehr als Symbolwert. Sie kreierte kein materiell legitimes Kriminaldelikt. Sie wäre nicht praktikabel. Sie wäre auch nicht legitim und praktikabel, wenn sie sich gegen das -Zerschreddem- erworbener Persönlichkeit durch Techniken der Einbindung in eine Sekte richtete.

B. Freiheitsberaubung und Kindesentziehung?

1. Nur Laien kann das Wort *sFreiheitsberaubung*« auch auf den Raub von Möglichkeiten der Persönlichkeitswerdung passen, den die Kontaminierung gestaltungsoffenen Selbstbildes mit sektiererischen Mitgliedschaftsentwürfen bedingen kann. Dem Strafrechtler ist Freiheitsberaubung im Sinne des § 239 StGB nur der Raub von Möglichkeiten, sich von einem Ort nach seiner willkürlichen Disposition fortzubewegen. Rechtsgutobjekt der Freiheitsberaubung sind tatsächlich zur Verfügung stehende Möglichkeiten eigenkörperlicher Fortbewegung. Rechtsgut der Freiheitsberaubung ist die verfassungslieh durch Artikel 2 I GG anerkannte Dispositionshoheit jedes Menschen über seine Fortbewegungschancen. Nur in Extremfällen sind die Dekonstruktion erworbener Persönlichkeitsweite und deren Verengung auf eine sektengemäße Sozialattitüde mit Freiheitsberaubung im kriminalrechtlichen Sinne gekoppelt. Dies kann etwa bei zwangsweiser Festhaltung in einem -Schulungsheim- der Fall sein, das der Indoktrinierung dient. Der Entzug, die Schmälerung oder die Gefährdung von Lebensperspektiven durch solche Indoktrinierung ist per se nicht Freiheitsberaubung im Sinne geltenden Kriminalrechtes.

Auch dies hat seinen sozialen Sinn. Nur in der Alltagssprache gilt der Satz, daß Hans nimmermehr lernt, was Hänchen nicht lernte. Eine freie Gesellschaft ist auf lebenslanges Lernen aus. Sie akzeptiert, daß es hierzu Beeinflussungen gibt, die Dritten predatorischen Charakter gewinnen können. Kriminalrechtlich bedarf die Rede von Freiheit der Umsetzung in die Rede von Bedingungen der Selbstorganisation des einzelnen und seiner Teilhabe am sozialen Leben, die definibel sind. Kriminalrecht hat zwar das Ziel, der Erlebbarkeit gleicher Freiheit aller zu dienen. Rechtsstaatliches Kriminalrecht bedarf aber der Konkretisierung von Freiheitsbedingungen, etwa der Bedingung, sich von einem Ort entfernen zu können.

2. Desgleichen ist die räumliche Trennung eines potentiellen Sektenmitgliedes von sei-

nem bisherigen sozialen Nahraum typischerweise keine nach § 235 StGB strafbare Entziehung. Denn eine solche Trennung ist nur dann durch § 235 StGB als *Kindesentziehung* kriminalisiert, wenn mit qualifizierten Mitteln ein Kind von seinen Eltern, seinem Vormund oder seinem Pfleger räumlich getrennt wird und den vorgenannten Personen hierdurch die Ausübung ihrer Rechte zur Erziehung, Beaufsichtigung und Aufenthaltsbestimmung relevant vereitelt wird. Kindesentziehung ist erhebliche Straftat. Sie ist realtypisches Mittel der Sektenwerbung und Sekteneinbindung. Erwachsene sind nicht davor gefeit, sich ihren bisherigen Sozialisanten, etwa ihrem Ehepartner oder ihrer gewohnten Glaubensgemeinschaft, zu entziehen. Wer nach bürgerlichem Recht Erwachsener ist, darf sich diese aussuchen. Er darf sein Selbst auf ein Stereotyp festlegen. Er darf dies tun, auch wenn sein Tun anderen ihm ruinös erscheint und Seelenweh bereitet.

Eine Gesellschaft, die ein Höchstmaß individueller Freiheit aller als ihr Wohlfahrtsziel formuliert, kann nicht danach trachten, ihre Mitglieder vor Selbstgefährdungen zu bewahren. Ihr ist auch die Teilhabe Dritter an Selbstgefährdungen prinzipiell kein rechtswidriges oder gar sanktionierbares Geschehen. Ohne das Risiko fehlender Selbstorganisation ist das Recht, sich selbst zu bilden, nicht habbar. Sage mir, welche Rechte des Ausstiegs und Anderswerdens eine Gesellschaft zubilligt, und ich sage Dir, ob die Gesellschaft als freie Gesellschaft verfaßt ist. Dies schließt zwar nicht Fürsorge zur Freiheitsrealisierung, wohl aber Bevormundung Erwachsener aus. Diesen fällt mit ihrer Freiheit auch der Part der Freiheitssorge zu. Der Gefährte ihrer Freiheitswahl ist das Risiko, lebensgeschichtlich zu irren oder zu wirren.

C. Verleitung zum Ausstieg aus Berufskarrieren und bisherigen Sozialverbänden als Straftat?

Damit ist auch vorbereitet, was das Kriminalrecht zum Ausstieg aus bislang betriebenen Berufskarrieren und bisherigen Sozialverbänden sagt: Es sagt nichts. Wem seine Alltäglichkeit zwischen Beruf, Bier und Bett bleiern wurde, dem ist nicht rechtlich geboten, in ihr als braver Bürger zu Hause zu bleiben. Sie muß ihm nicht Heimat sein. Die bürgerliche Tapferkeit, in ihr seinen Sinn und sein stilles Glück kurzweilig oder gar auf Dauer zu finden, verlangt die Rechtsordnung niemandem ab. Jeder Mann und jede Frau dürfen mit dem, was ihnen Alttag wurde, auf der Suche nach Sinn brechen. Wer meint, das Behäbige seines alten Lebens fliehen zu müssen, weil es ihm unbehaglich wurde, darf ein neues Leben beginnen, wenn ihm solche Lebenskehre behagt. Ihm darf solche Flucht frommen, auch wenn sie anderen frivole Frömmelei und fehlersame Frevelei ist. Er darf sich in einer Sekte suchen, auch wenn er die volle Fülle seines Selbst dort nie finden wird. Er darf den tiefen Sinn seines Lebens in einer Sekte erkunden, auch wenn er in deren Untiefen ertrinkt. Er darf sich deren Verbandsattitüde anverwandeln. Er darf sich mit ihr bekleiden, auch wenn sie für Sektenferne unschicklicher Anzug ist. Er darf ihr Filius werden. Dritte dürfen ihm die Ausübung seines Rechtes zur Filiation anraten. Sie dürfen sie ihm empfehlen. Sie dürfen ihm zu ihr nötigungs- und betrugsfrei helfen. Sie dürfen für die Sekte, für den Eintritt in sie und für den Verbleib in ihr werben und ohne rechtlich erheblichen Zwang sorgen.

D. Nötigung und Betrug

1. Die Schilderung jenseitiger Qualen, die denen dräuen, die der Sekte fernbleiben oder aus ihr austreten, ist nicht *Nötigung* im Sinne des § 240 StGB. Denn sie droht kein diesseitiges Übel an, auf dessen Eintritt der Übelkünder Einfluß zu haben vorgäbe. Selbst die Androhung und Durchführung von Verhexungen oder jenseitiger Vergeltung, die religiös verbrämt erbeten wird, ist nicht Nötigung. Wäre sie es, könnten abergläubische Versuche, einen anderen durch die Veranstaltung von Satansmessen oder ähnlichem zu töten, kriminelle Versuche der Tötung werden. Ein säkularisiertes Kriminalrecht verfestigt derartigen Aberglauben nicht zu staatlich sanktionierbaren Kontakten. Rechtsgut des § 240 StGB ist die Leistungshoheit einzelner Normadressaten. Es ist die Freiheit einzelner Normadressaten, sich -auf Erden- ohne -irdischen- Gewaltdruck und ihre sozialen Kontakte ohne entsprechend druckreiche Drohung mit einem empfindlichen Übel innerhalb des rechtlich Erlaubten so zu organisieren, wie es ihnen gefällt. Rechtsgutobjekt ist nicht das Freisein von Qualen, die jenseits irdischer Erfahrbarkeit liegen. Es ist auch nicht das Freisein von gewalt- oder drohungsfreien Einflüssen. Ihnen hat man in einer freien Gesellschaft mit mündigen Bürgern zu widerstehen. Der Lockreiz, den werbende Einflüsterung hat, ist nicht Not. Ihn zu effizieren, macht verbale Kommunikationsakte nicht zur Nötigung. Die Raffinesse, mit der persuasive Psychotechniken eingesetzt werden, erhebt diese nicht zu einer nach § 240 StGB strafbaren Normschändung.

Die Zurückhaltung geltenden Strafrechtes, nötigungsfreie Persuasion zu kriminalisieren, ist löblich. Eine freie Gesellschaft mutet jedem Gesellschaftsmitglied zu, sich und sein Selbst in sozialen Kontakten zu behaupten, die gewaltfrei und ohne Drohung mit einem empfindlichen Übel diesseitiger Art organisiert werden. Sie billigt den kontinuierlichen Wettbewerb möglicher Mitgliedschaftsentwürfe. Sie achtet ihn auch dann, wenn er zum Überschreiben eines erworbenen Mitgliedschaftsentwurfs führt, der der Gesellschaft vertrauter als der ihn überschreibende Neuentwurf ist. Sie respektiert kontinuierliche Konkurrenz konkurrierender Mitgliedschaftsangebote selbst dann, wenn unter ihnen diejenigen zunehmen oder gar die Oberhand gewinnen, die sich von historisch Etablierten unterscheiden. Sie hat bei Wahrung religiöser Neutralität namentlich die Gründung und etwaige Zunahme neuer religiöser Gruppen zu tolerieren. Diese sind nach Artikel 26 IPbPR nicht zu benachteiligen. Dies gilt etwa für islamische Glaubensgruppen, auch wenn, wie etwa in Frankreich, diese, gemessen an ihrer Mitgliederzahl, mittlerweile die zweitgrößte Glaubensgemeinschaft wurden und die Chance haben, die Majorität zu gewinnen. Es gilt auch für christliche Sekten oder andersreligiöse Gemeinschaften. Erst dann und insoweit wie derartige Sozialverbände eine systemgefährdende Wirkung kraft der Verbandsattitüde haben, die in ihnen kultiviert wird, wird das Maß an Toleranz gesellschaftskritisch, das sich eine freie Gesellschaft für Minoritäten leistet. Die Erfahrungen, die in Deutschland mit allzu lässiger Toleranz gegen die Gesellschaft und für freiheitsfeindliche Gruppen gemacht wurden, erklärt, warum der Staat bundesdeutscher Gesellschaft gegen Gruppen mit systemfeindlicher Ideologie alertiert ist. Freiheits sorgende Alertheit ist das Eine!". Freiheits schädliche Überreaktion durch Kriminalisierung persuasiver Kontakte wäre das Andere.

2. Keine kriminalrechtlich relevanten Lockmittel sind Verheißungen jenseitiger oder diesseitiger Vorteile, die nicht in Geld artikulierbare Güter sind. Wer Seligkeit, Glück, innere Zufriedenheit und ein erfülltes Leben dem verspricht, der ihm in eine Sekte folgt, dem ist der Mund voll. Seine vollmundige Rede ist aber nicht *Betrug*. Rechtsgut der Betrug ist die Verwaltungshoheit über das geldwerte (ökonomische) Vermögen. Rechtsgutobjekt sind die einzelnen Vermögenswerte, über die vorstrafrechtlich individuelle Dispositionshoheit begründet ist. Diese wird kriminalrechtlich *de lege lata* gegen rechtsgutobjektbezogene Irrtümer gewahrt. *Betrug* ist nach § 263 StGB ein kommunikativer Kontakt, der zum Transfer von Vermögenswerten führt. Er ist es nur unter folgenden zusätzlichen Bedingungen: Erstens muß der Kontakt einen Kommunikationsgehalt über die Realität haben, der mit der Realität nicht übereinstimmt. Zweitens muß der Kommunikationsgehalt des Kontaktes ein besonderes Vertrauen dadurch beanspruchen, daß er eine prinzipiell dem Wahrheitsbeweis zugängliche Tatsachenbehauptung beinhaltet, die gerade deshalb sowohl besondere Motivationswirkung hat als auch mögliche Überprüfung erspart. Die Verheißung von irdischem Glück, hierseitiger Zufriedenheit oder jenseitiger Seligkeit ist keine Tatsachenbehauptung, die das besondere Vertrauen in beweisbare Sachverhaltsschilderungen in Anspruch nimmt. Wer aufgrund solchen Versprechens Vermögenswerte transferiert, ist nicht Opfer eines Betrug, mag er sich nach einiger Zeit geschädigt fühlen oder nicht. Die mittelalterliche Kunde: -Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele in den Himmel springt - war nicht Betrug. Die neuzeitliche oder postmoderne Werbung, die die Devise >Gebe Dein Geld, gewinne die Welt- in vielfältigen Spielarten propagiert und die Käuflichkeit von Glück vorgaukelt, ist nicht Betrug. Sie ist auch dann nicht Betrug, wenn sie sich mit dem entgeltlichen Zutritt zu Meditationskursen verbindet und ihr der Eintritt in eine Sekte folgt. Sie ist auch dann nicht Betrug, wenn sie den finanziellen Ruin des Getäuschten bedingt und ihm die Rückkehr in sein bisheriges Leben bei etwaigem Gesinnungswandel vereitelt. Drittens muß der kommunikative Kontakt in dem Kontaktierten einen entsprechenden Irrtum erregen. Wer weiß, daß er sein Geld einer Sekte gibt, ohne hierzu durch eine beweisbare falsche Tatsachenbehauptung bestimmt worden zu sein, irrt nicht. Er irrt auch dann nicht, wenn er in der Erwartung, von der Sekte und ihren Mitgliedern geliebt zu werden und in der Sekte seine Seligkeit zu finden, enttäuscht wird. Denn diese Vorstellung ist nicht für das geschützte Rechtsgut, die Verwaltungshoheit über ökonomische Vermögenswerte, relevant. Er irrt auch dann nicht, wenn sich die Sekte ihm dauerhaft als religiöser Sozialverband geriert, Dritten aber unter der Maske religiöser Rede ein geschäftstüchtiges Unternehmen ist. Viertens muß der Irrtum zu einer Vermögensverfügung führen. Vermögensverfügung ist jede Aktorganisation des Getäuschten, die für die Verteilung von Vermögenswerten unmittelbar relevant ist. Die Umstrukturierung eigener Persönlichkeit ist keine Vermögensverfügung. Fünftens bedarf es eines Vermögensschadens. Wer sein Leben einer Sekte weicht, erleidet keinen Vermögensschaden, auch wenn er seine Lebenszeit der Sekte im Verzicht auf den Erwerb materieller Güter opfert. Und sechstens müssen der Kommunikationsgehalt des Kontaktes kausal für den Irrtum, der Irrtum kausal für die Vermögensverfügung und die Vermögensverfügung kausal für einen Vermögensschaden sein. An einer solchen Kausalität fehlt es, wenn zwar der Eintritt in die Sekte von falschen Erwartungen ausging, der Transfer des Vermögenswertes auf die Sekte aber irrtumsfrei organisiert wurde.

An den Voraussetzungen geltenden Rechtes für die Annahme eines Betruges ist wenig zu tadeln. Zu kritisieren ist allenfalls, daß § 263 StGB die angedeuteten Voraussetzungen in zum Teil schiefer, zum Teil unvollständiger Weise umschreibt. So redet § 263 StGB sprachirrig zum Beispiel von falschen Tatsachen. Tatsachen sind bestehende Sachverhalte. Sie sind oder sie sind nicht gegeben. Sie sind nicht wahr oder falsch. Falsch können nur Kommunikationsakte sein, die behaupten, ein Sachverhalt bestehe so und so, wenn er nicht so und so besteht. Zum anderen ist das betrugsdeliktische Erfordernis einer Vermögensverfügung nur durch Exegese gewinnbar. Aus alledem folgt aber nicht, daß das Strafrecht den Schutz vor Kommunikationsakten, die bloße Motivationsirrtümer erregen, über den bisherigen Umfang hinaus erweitern sollte. Der Schutz des ökonomischen Vermögens vor unvernünftiger Investition von Vermögenswerten oder gar vor einer lebensgeschichtlich irrigen Investition ist durch das Strafrecht und speziell durch dessen Betrugstatbestand nicht leistbar. Wer etwas anderes befürwortete, wiese dem Staat die Vernunftlosigkeit über die Investition ökonomischer Ressourcen zu. Er müßte ihm entsprechende Kontrollrechte geben. Dies kann in einer freien Gesellschaft, die dem Markt und/oder der sozialen Marktwirtschaft verpflichtet ist, nicht angehen. Denn im Markt sind die Gesellschaftsmitglieder dazu befugt, in eigener Disposition ihre ökonomischen Interessen zu artikulieren, ohne staatlicher Investitionskontrolle unterworfen zu sein. Wer sein Vermögen, seine Arbeitskraft und seine Lebenszeit einer Sekte in nach rechtlichen Kriterien eigenverantwortlicher Disposition schenkt, hat nicht den Schutz des Strafrechtes, auch wenn sich ihm die Schenkung lebensgeschichtlich nicht lohnt, sondern letztendlich als Fehlinvestition darstellt. Wer aufgrund eigenen, irrtumsfreien Entscheides Schaden erleidet, kann den Schaden nicht auf andere abwälzen. Er hat auch kein Recht darauf, daß Begünstigten durch Strafe Mehrkosten produziert werden.

E. Strafrechtlich bewehrte Pflicht zur Ableistung einer Probezeit?

Einer Gesellschaft, die erlebbare Freiheit aller befördern will, kann daran gelegen sein, das Wohlbedachtsein bedeutsamer Lebensentscheidungen zu befördern. Noviziatszeiten, die die Ordensgemeinschaften der Katholischen Kirche ihren Zutrittwilligen abverlangen, sind löblich. Sie kommen der gemeinen Akzeptanz, den Menschen und/oder der numinösen Macht in der Welt durch den Eintritt in eine nichtsäkularisierte Gemeinschaft zu dienen, ein gutes Wegstück entgegen. Gleichwohl ginge es weit, eine allgemeine Rechtspflicht zu schaffen, vor dem Eintritt in eine religiöse Gemeinschaft eine längere Noviziatszeit abzulegen. Es ginge zu weit, an deren Ende die staatliche Kontrolle der Ernsthaftigkeit des Eintrittsentscheides vorzusehen. Erst recht ginge es zu weit, eine entsprechende Rechtspflicht mit Sanktionen gegen die Gemeinschaft oder gar mit Strafe gegen die Gemeinschaft oder die Gemeinschaftsangehörigen zu bewehren.

1. Solche These ist begründbar. Um vier Gründe zu nennen: *Erstens* wird etwa der lebensgeschichtlich vielleicht gleich bedeutsame Eintritt in eine eheliche Lebensgemeinschaft nicht von einem längeren Verlöbniß oder gar von einer längeren Verlöbnißzeit abhängig gemacht und der staatlichen Kontrolle der Vernünftigkeit unterworfen. Es wäre diskriminationsnah, Eintritte in religiöse Lebensgemeinschaften ungleicher Kontrolle zu

unterwerfen. Wer zu einem Menschen in Organisation seines Selbst und seines Lebens gehören will, darf dies ohne oder mit Vernünftigkeit tun. Wer sich zu einem religiösen Sozialverband in Organisation seines Selbst und seines Lebens bekennen will, darf dies ebenfalls ohne oder mit nachvollziehbarer oder nachvollzogener Vernünftigkeit tun. *Zweitens* liegt es im Wesen einer Religion, die Möglichkeit religiöser Erweckungserlebnisse anzuerkennen. Dem Christentum sind Pfingsten und die Bekehrung des Saulus zu Paulus Beispiele religiös motivierter Lebenskehren, die sich von 'Heut' auf Morgen im Nu ereignen. Wer dies staatlich zeitstreckend kontrollieren wollte, tastete einen Kern dessen an, was christliche Tradition als Beweis der machtvollen Liebe Gottes für wahr hält. *Drittens* disponiert der, der sich hic et nunc einer Sekte und/oder dem von ihr -be- oder verkündeten-Glaubensziel weihet, über ein Rechtsgutobjekt, das ihm gehört. Er greift nicht auf Rechtsgutobjekte zu, die anderen oder der Gesellschaft gehören. Und *viertens* partizipiert die Annahme solcher rechtlich gestatteten Weihe an der Erlaubtheit solchen Sozialgeschenkes. Sie ist kein materielles Verbrechen. Sie beschädigt oder gefährdet nicht wider die Disposition des Rechtsgutinhabers ein fremdes Rechtsgutobjekt.

2. Dies mag in fürsorglich Denkenden Bauchgrimmen verursachen. Kopfschmerzen, will sagen: nicht lösbare Denkprobleme bereitet es nicht. Denn es folgt den Maximen, die in einer freien Gesellschaft mit sozialem Rechtsstaat für die Kriminalisierung von Kontaktorganisation verfassungsreferentiell zu formulieren sind. Zur Organisation von Akten, die nur Interna des Akteurhebers gestalten und die Außenwelt nicht affizieren, formuliert eine freie Gesellschaft keine rechtlichen Gebote oder Verbote. Sie formuliert erst recht hierzu keine präskriptiven Normen, deren Enttäuschung sanktionierbar wäre. Nur präskriptive Normen, die zur Organisation sozialer Kontakte formuliert sind, sind gegen Enttäuschung mehrkostenproduktiv revalidierbar. Ohne Kontaktnormwidrigkeit sind Sanktionsnormen nie erfüllbar. Ohne Usurpation oder Infriktion fremder Verwaltungshoheit darf es keine Sanktionierung geben. Sie wäre erlebbarer Freiheit abträglich. Ohne gemeinsinnenfällige Beschädigung oder relevante Gefährdung von Rechtsgutobjekten ist rechtsgutverletzende Hoheitsanmaßung nicht kriminalisierbar. Andernfalls ist kriminalrechtliche Mehrkostenproduktion gegen Kontaktnormschändungen nicht legitimierbar. Der Bruch von (fingiert: zulässigen) Normen, die -Noviziatszeiten- präskribierten, beschädigt und gefährdet kein Rechtsgutobjekt, über das der Eintretende nicht nach seinem Belieben disponieren dürfte, es sei denn, er vereitelte sich hierdurch die Erfüllung einer ihm sonst obliegenden, für fremde Rechtsgutobjekte und Rechtsgüter relevanten und verfassungskonformen Rechtspflicht.

111 Fazit

Es sei bilanziert: Das Thema »*Strafrechtliche Aspekte von Sekten*« verdient, mit mehreren Fragezeichen versehen zu werden. Es gebietet, den Blick auf das Kriminalrecht und dessen Verfassung zu werfen. Es ist als Frage nach den kriminalrechtlichen Aspekten sektenbezogener Kontaktorganisationen zu formulieren. Die Antwort fällt im Lichte der Anforderungen, die das Grundgesetz und die internationalrechtlichen Verpflichtungen der Bundes-

republik Deutschland dem staatlichen Kriminalrecht auferlegen, karg aus. Jeder darf sich die Sekte suchen, die ihm beliebt. Jede Sekte darf für sich und den Eintritt in sie werben. Nur Kontakte, die die Verwaltungshoheit des Kontaktierten über seine Rechtsgutobjekte nach rechtlichen Maßstäben verletzen, sind kriminalisierbar und kriminalisiert.

Solche Kargheit mag arg sein. Sie läßt offen, ob dem Richten, das kriminalrechtlicher Argumentation innewohnt, ein Retten folgt. Sie mag manchen das Wohl des Kontaktierten besorgen lassen. Wohlmeinen ist löblich. Es ist aber nicht stets wohltätig. Von den Verfassungsprinzipien der Bundesrepublik ist kein staatliches Handeln freigestellt. Dies ist gut so. Denn Verfassungsbindung wehrt dem Elend der Rechtsuntreue. Real erfahrbare gleiche Freiheit aller gedeiht nur, wo das Haus solcher Freiheit, das Recht, nicht verlassen wird. Unter seinem Dach wohnt, wie auch unter anderen Dächern, Ach. Verfassungstreue Kriminalpolitik kann nicht alle Wünsche erfüllen. Sie kann Krach nicht vermeiden. Sie meide aber Verfassungsunrecht. Sie halte Kriminalrecht fern von Aufgaben, die nicht die seinigen sind. Sie bleibe dabei, daß Kriminalrecht nicht erstes Mittel freiheitsdienlicher Sozialpolitik, sondern deren ultima ratio ist. Kriminalrecht kann nur gegen unerträgliche Normschändungen freiheitsdienliche Gegenkommunikation leisten. Dies ist wenig. Es ist schwer genug. Es wird nicht leichter, wenn Strafrecht vorschnell als Mittel einer Sektenpolitik eingesetzt würde, die Lebenssinn weder stiften noch gegen neue Entwürfe festhalten kann. Sekten sind attraktiv, wenn, weil und wo es an Sinnstiftung fehlt. Sie werden nicht unattraktiv, wenn sektenbeziehbare Kontaktorganisationen vermehrt mit strafrechtlichen Risiken belastet würden. Wer anderes anriete, verriete Realität und Recht. Realistische Kriminalpolitik hat auch zum Sektenphänomen beiden Aspekten Rechnung zu tragen. Sinndefizite heilt sie nicht.

Prof. Dr. Wilfried Botke
Universität Augsburg
Juristische Fakultät
Eichlettnerstraße 30
86159 Augsburg

Abstract

Religious sects and their practices have become highly topical in the recent past in Germany. The call for criminal sanctions in order to tadele actual or presumed misconduct is becoming louder and louder. The author, a criminallaw professor, analyses the present discussion and puts it into a constitutional perspective. Any civil society that aims to optimise the scope of the personal freedoms of its rmembers must withstand the temptation of creating a special regime of criminallaw rules just to combat religious sects and their practices. Criminallaw has to be applied uniformly in the whole society. Therefore, criminal sanctions can only be handed out, when practices infringe intolerably with the individual's rights protected by the law.

Anmerkungen

1. Verbote der Statusdiskrimination bzw. Gebote, Statusdiskrimination zu wehren, finden sich z. B. auch in Art. 2 II IPwskR, 14 EuMRK.
2. Art. 26 Satz 2 IPbpr.
3. Art. 26 IPbpr lautet vollständig: Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich und haben ohne Diskriminierung Anspruch auf gleichen Schutz durch das Gesetz. In dieser Hinsicht hat das Gesetz jede Diskriminierung zu verbieten und allen Menschen gegen jede Diskriminierung, wie insbesondere wegen der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen oder sonstigen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status, gleichen und wirksamen Schutz zu gewährleisten.
4. Zur Religionsfreiheit vgl. auch Art. 18 IPbpr, Art. 9 EuMRK; vgl. auch Art. 1 der Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder der Überzeugung vom 25. 11. 1981, VN-GV-Res. 36/55.
5. Zitiert nach *Büchmann*: Geflügelte Worte, 1959, S. 255.
6. VN-GV-Res. 36/55.
7. Art. 1 I der Erklärung.
8. Art. 6 i der Erklärung.
9. Art. 1 II der Erklärung.
10. Art. 2 I der Erklärung.
11. Art. 2 II der Erklärung.
12. Art. 3 der Erklärung.
13. Vgl. dazu allg. *Botke*: Assoziationsprävention, 1995, insb. S. 222.
14. Nach vorherrschender Meinung hat das Strafrecht in rechtsstaatlich verfaßten -freien Gesellschaften- nur Rechtsgüter zu schützen, vgl. dazu statt aller *Roxin*: Strafrecht, Allgemeiner Teil, Band 1, 2. Aufl., 1994, § 2 Rd.-Nr. 1ff. m. Nachw. Genauer kann man sagen, daß kriminalisierungsfähig in solchen Gesellschaften nur solche kontaktnormwidrigen Kontaktorganisationen sind, die kriminalverfassungsglied anerkannte Rechtsgutobjekte gegen die Verletzung von kriminalverfassungsglied anerkannten Rechtsgütern beschädigen oder hinreichend relevant gefährden. Kriminalverfassung ist der Inbegriff jener Rechtsnormen, die den Kriminalrechtsgeber binden. Rechtsgutobjekte sind, bei kriminalverfassungsglied Anerkennung, zum einen die Bedingungen des gesellschaftszielgerechten (in einer freien Gesellschaft mit sozialem Rechtsstaat: freiheitsdienlichen) Funktionierens der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Systeme. Rechtsgutobjekte sind zum anderen, bei kriminalverfassungsglied Anerkennung, die Bedingungen der Selbstorganisation und Teilhabe einzelner Individuen, die Adressaten oder Coadressaten verfassungskonformer Rechtsnormen am sozialen Leben und an den Leistungen der Gesellschaft und ihrer Systeme. Rechtsgüter sind die kriminalverfassungsglied anerkannten oder, sei es auch mit treuhänderschaftlicher Bindung, zugewiesenen Dispositionshoheiten über die Rechtsgutobjekte.
15. Vgl. *Botke*: Suizid und Strafrecht, Schriften zum Strafrecht, Bd. 47, 1982; *Botke*, Strafrechtliche Probleme am Lebensbeginn und am Lebensende. Bestimmungsrecht versus Lebenserhaltung?, in: Lebensverlängerung aus medizinischer, ethischer und rechtlicher Sicht, Rechtsstaat in der Bewährung, Band 30, 1995, S. 35 ff., 93 ff.
16. Zur Begrifflichkeit vgl. *Botke*: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang mit den neuen Jugendreligionen, in: ZBl-JugR 1981, S. 132ff., 139ff.
17. Bericht der Bundesregierung über die Jugendreligionen (Jugendsekten) vom 21. 12.1979, S. 21.
18. Vgl. *Botke*: Sinn oder Unsinn kriminalrechtlicher AIDS-Prävention? Zugleich Versuch eines vorläufigen Resümeees, in: *Szwarc*, (Hg.): AIDS und Strafrecht, 1996, S. 277 ff., 290 ff., gegen die These, jeder über ein erlaubtes Risiko hinausgehende Gefährdungskontakt (etwa -unsafe sex- mit einem Risikoblinden) sei vollendete Körperverletzung.
19. Dies ist das Tor, durch das präventive Überwachung neuer sozialer Gruppierungen (etwa durch den Verfassungsschutz) gehen kann.

Strafe und Schuld im Horizont von Reue und Vergebung

Von Traugott Koch

I.

In dem in Thüringen* eingeführten Evangelischen Gesangbuch findet sich ein »Gebet«, das so beginnt: »Friede den Menschen, die bösen Willens sind, und ein Ende aller Rache und allen Redens über Strafe und Züchtigung. Die Grausamkeiten spotten allem je Dagewesenen«, usw. Laut Angabe stammt dieses Gebet »aus dem Frauen-KZ Ravensbrück-c'«. Angesichts der Ungeheuerlichkeiten der Verbrechen, der Unbeschreibbarkeiten der Greuel soll, so hören wir, ein Ende der Rache und also auch von Strafe und Züchtigung sein. Strafe: inbegriffen im Kontext der Rache.

Anlässlich des Prozesses gegen die beiden Entführer von J. Ph. Reemtsma schrieb der Strafrechtlicher F.-Ch. Schroeder einen Kurzartikel, den die »Frankfurter Allgemeine Zeitung« veröffentlichte unter dem Titel: »Genugtuung für die Opfer. Reemtsma und der Sinn der Strafe.«? Zunächst wiederholt Schroeder das Bekannte: »Seit der Antike unterscheidet man bei der Begründung der Strafe zwischen der reaktiven Vergeltung für das begangene Unrecht und der präventiven Verhütung zukünftiger Straftaten, die wiederum entweder durch Besserung des Täters oder durch Abschreckung anderer geschehen könne«: präventive Verhütung oder »Spezialprävention«, bei der eine Besserung des Täters erwartet wird, und »Generalprävention«, die auf die Abschreckung Anderer zielt. Solche Verhütung oder Vorbeugung durch Abschreckung kann selbstverständlich sowohl durch Strafanordnung wie auch durch Strafausführung, Strafexekution geschehen. Strafandrohung benutzt die Furcht vor Strafe, und also muß die Strafe auch ausgeführt werden, um als Drohung zu wirken. Dieser bekannten, üblichen oder herrschenden Meinung fügt Schroeder hinzu: »Reemtsma« hat sich »für eine harte Bestrafung der Täter ausgesprochen: für die Opfer von Gewaltverbrechen sei dies wichtig, um etwas an dem Stück Welt, das kaputtgegangen sei, wieder in Ordnung zu bringen. Gewiß verspüre man Genugtuung, wenn die Täter für ihre Tat büßen müßten.« Schroeder schließt daraus: »Reemtsma lenkt« damit »die Aufmerksamkeit auf das Bedürfnis der Opfer nach Genugtuung, das von der Mehrzahl der Bevölkerung geteilt wird. Allzulange ist es als primitives Verlangen nach Vergeltung, gar nach Rache diskreditiert worden. In Wahrheit ist es ein sozialpsychologisches Faktum, das weder Gesetzgeber noch Rechtsprechung übergehen können.... Die Achtung des Genugtuungsbedürfnisses dient auch der Heilung seelischer Schäden bei den Opfern von Kriminalität.«

Ein auch nur etwas aufgeklärter Theologe hört in einer solchen Ausführung wie der zitierten uralt-mythische, religiöse Reminiszenzen. Bereits das Wort »Genugtuung«, »satisfactio« sagt da nur zu viel. Strafe wird in einer solchen - sicherlich zugespitzten - Ausführung gar nicht in bezug auf den *Täter* bedacht, also auf den, der als Person oder Subjekt

diese Unrechtstat tatsächlich getan hat. Sie wird auch nicht daraufhin bedacht, ob sie selbst rechtens ist, also Recht und legitim ist. Sondern sie wird betont in bezug auf das »Opfer« (wieder so ein mythisch-religiöser Ausdruck) thematisiert, in bezug auf den Geschädigten, also in bezug auf den, *dem* das Unrecht angetan wurde. Ihm, dem Geschädigten, soll »Genugtuung«, also eine Art Befriedigung zuteil werden dadurch, daß, wie Schroeder schreibt, der Täter »für die Tat büßen« -muß-, also auch leidet. Jedoch einen erfahrbaren Sinn kann das meines Erachtens nur machen, wenn die Menschen in einem solchen kollektiven Zusammenhang stehen, bei dem ein Individuum nur das ist, was ihm die Gemeinschaft, das Kollektiv der Anderen, gibt und nimmt. Nur in einem solchen Zusammenhang, in dem das Individuum in der Gemeinschaft gleichsam aufgeht, das ihm Angetane ja auch nicht von ihm abprallen kann, sondern ihn unweigerlich auch vor sich selbst schädigt – nur in einem solchen Zusammenhang kann das Leiden eines Menschen eo ipso den Anderen so betreffen, daß dieser beispielsweise eine Genugtuung, eine höhere Zufriedenheit erfährt. Schroeder verspricht sich davon, daß ein Anderer, der Unrechtstäter, büßen muß, ja auch eine »Heilung seelischer Schäden« beim »Opfer«. Uns ist das unverständlich, denn was könnte ein Mensch Förderliches für sich selbst daraus gewinnen, daß ein fremder Anderer leidet, also büßen muß? Verständlich könnte doch nur sein, wenn der Geschädigte will, daß dem Unrechtstäter Recht geschieht.

In welch ur-langer Geschichte solche – nur kollektivistisch verständlichen – Ansichten stehen: nämlich in einer Geschichte aus mythischer Vorzeit, aber differenziert ausreflektiert in der christlichen Tradition und Theologie, das sei jetzt nicht ausgeführt. Doch man halte sich bewußt, daß frühere Jahrhunderte – vermutlich bis Pestalozzi im 18. Jahrhundert – ganz fraglos davon überzeugt waren, daß Strafe selbstverständlich sein muß, daß ohne Strafe gar keine Ordnung, gar kein Zusammenleben weder in der Öffentlichkeit noch in der Familie möglich wäre, daß einzig und allein durch die Strafe das Böse, das Unrecht, daran gehindert wird, sich auszubreiten und alles zu überwuchern. Und ganz problemlos war die Theologie von der unverzichtbaren Notwendigkeit des Strafens auch im Gottesverhältnis des Menschen überzeugt. Die Frage »Muß Strafe sein?« ernsthaft als Problem aufzuwerfen, konnte in der vormodernen Zeit gar nicht in den Sinn kommen. Wie drakonisch grausam die Strafen früherer Zeiten zum Teil waren, beispielsweise beim Militär, wie demütigend, wie vernichtend in die Persönlichkeit eingreifend sie waren, davon haben wir wohl kaum noch eine Vorstellung",

Ich denke, wir kommen so, mit dem Hin- und Herdenken dieser langen Tradition, nicht weiter. Ich schlage vor, anders, nämlich bei Alltäglichem, einzusetzen. Ich gehe davon aus, daß wir im Alltag vermutlich alle annehmen, nur eine gute Leistung solle belohnt werden, eine schlechte aber nicht, die schlechte Leistung sei vielmehr, zumindest durch Nichtbelohnung, negativ zu bewerten und insofern eben zu bestrafen. Fragen wir nun nach dem gedanklichen Inhalt – mit dem Fachausdruck: nach dem propositionalen Gehalt – dieses Satzes im Blick auf das, was Strafe als solche ist und bedeutet: also danach, was dieser Satz über die Strafe *selbst* aussagt. Da wird zum *einen* etwas über eine meßbare, irgendwie quantifizierbare *Leistung* gesagt und zum anderen etwas über ein Subjekt, den *Täter*, dem etwas angetan wird. Das sind zwei Aspekte, zwei Probleme. Im Blick auf den Täter zunächst nur so viel: Weil er etwas Nicht-zu-Billigendes getan hat, darum wird er

»bestraft«, das heißt darum wird ihm ein Nachteil, ein Schaden zugefügt. Zu welchem Zweck und Sinn: dazu später. Hier und jetzt nur so viel: Strafe ist immer eine den Täter in seiner Freiheit, in seiner Bewegungs- und Handlungsfreiheit einschränkende *Zujügung*. Sie ist selbstverständlich immer wider Willen dessen, dem sie zugefügt wird, der *bestraft* wird.

Eine schlechte *Leistung* wird bestraft, beispielsweise durch eine schlechte Note. Eine meßbare Leistung steht immer im Zusammenhang von Lohn oder Verdienst und Strafe oder Nachteil und hat durch diesen Zusammenhang ihren Sinn, ihren gedanklichen Gehalt. Weite Bereiche unserer Lebenswirklichkeit sind davon bestimmt, daß da eine augenscheinliche - objektivierbare - Leistung zu erbringen ist und erbracht wird, die sich als Leistung lohnt, als mangelnde Leistung aber als Versagen gewertet und bestraft wird. Die ganze Sphäre der Wirtschaft, der Ökonomie, funktioniert so. Wo das soziale Verhältnis *sachlich* bestimmt ist, wo es sich mithin um ein neutrales, unpersönliches Verhältnis handelt, da hat die Forderung nach Leistung und hat somit auch die Zuerkennung von Verdienst - sprich: Lohn - und dessen Gegensatz - die Strafe - ihr Recht. Wer in diesem Praxiszusammenhang überhaupt für die Bewertung einer Arbeit, eines »Werkes«, eintritt, wer also für Belohnung ist, der *ist eo ipso*, ob er will oder nicht, auch für die Nichtzuerkennung von Belohnung, das heißt für Bestrafung. Wie gesagt, je stärker ein Handlungszusammenhang von Menschen, ein gelebtes Verhältnis, *sachlich* bestimmt ist, desto weniger Probleme haben wir mit Belohnung und Bestrafung. Denn solche Bewertung einer Leistung, einer Arbeit, eines »Werkes« sind in diesem unpersönlichen Kontext relativ person-fern, das heißt von der betroffenen Person relativ weit von sich distanzierbar.

||

Schwieriger und erheblich umstrittener wird die Beantwortung der Frage »Muß Strafe sein?« im *juristischen* Verständnis von Strafe und Schuld.

Bekanntermaßen werden in einem Staat wie dem unsrigen - übrigens seit Menschengedenken in jedem Staat - Menschen wegen der Verletzung oder Übertretung einer Rechtsbestimmung, also wegen eines Rechtsbruchs, bestraft. Was ist davon zu halten? Ist das »rechters«, gut und richtig, Menschen *deswegen* zu bestrafen, das heißt ihnen ein Übel, einen Nachteil in Form einer Geld- oder Zeitstrafe und mithin eine Einschränkung ihrer Freiheit zuzufügen, sie zwar nicht körperlich zu schlagen, aber ihnen doch einen durchaus »harten Schlag« zu versetzen? Ist das »rechters«, gut und sinnvoll - oder ist das als inakzeptabel abzuschaffen?

Nehmen wir als Beispiel einen möglichst unkomplizierten Fall an: Ein Fahrradfahrer *überfährt* eine auf Rot stehende Ampel und verletzt ein Kind. Ein offiziell für die Verkehrssicherheit Zuständiger - offiziell, vom Staat dazu beauftragt - hält den Fahrradfahrer an und beschuldigt ihn, etwas Unrechtes oder Unrichtiges getan zu haben. Wie leicht zu sehen, sind das zwei Handlungen: die des Radfahrers und die des Offiziellen.

Im Blick auf die Tat des Radfahrers sind wir vermutlich alle einer Meinung: Was er getan hat, das ist »nicht richtig«, das ist für die Allgemeinheit alle Menschen, die zusammenleben, »nicht akzeptabel«. Stimmen wir diesem Urteil zu, so ist die Folgerung nicht zu

umgehen. Also war jene unfall-verursachende Tat *Unrecht*: Unrecht zunächst gegenüber dem geschädigten Kind. Aber nicht nur gegenüber diesem Kind, sondern auch gegenüber *der* Allgemeinheit, die ihr öffentliches Zusammenleben so geregelt hat, daß jeder, jede voraussehbar wissen kann, was im öffentlichen Zusammenleben von Menschen zulässig ist und was nicht: was also Recht und was Unrecht ist. Jene Handlung des Fahrradfahrers war mithin Unrecht auch gegenüber der Allgemeinheit, der Rechtsgemeinschaft, die sich eine Rechtsordnung gegeben hat: Es war Unrecht *vor* dieser Rechtsordnung. (Nebenbei: Nur eine solche rechtswidrige Tat oder Un-tat angesichts einer bekannt gemachten Rechtsordnung soll hier »Unrecht« heißen.) Wäre jemand jedoch der Meinung, die Allgemeinheit mit ihrer Rechtsordnung sei von jenem Vorfall gar nicht betroffen, sie könne gleichsam »draußen vor bleiben«, dann müßte er die Konsequenz ziehen und sagen: Der Radfahrer und das Kind beziehungsweise dessen Eltern sollten die Sache unter sich »ausmachen«. Doch: können wir die Regelung eines solchen Vorfalls wirklich dem Zufall überlassen – oder soll es dabei nicht doch rechtlich geordnet zugehen? Und hätten dann nicht wenigstens die Eltern jenes Kindes ein Recht (!), den Fahrradfahrer anzuhalten? - Ich schließe daraus: Ein Unrechtstäter schädigt nie *nur* den direkt Betroffenen, nie nur das, wie man sagt, »Opfer«; sondern er bricht dabei auch immer »Recht«, schädigt ein Rechtsgut und stellt so die Rechtsordnung in Frage; genauer: er stellt die Zuverlässigkeit *der* Rechtsbestimmungen in Frage, auf die Andere sich verlassen. Mit anderen Worten: - Das Recht *aller* oder das Recht selbst nimmt Schaden, wenn es von *einem* Rechtsteilhaber gebrochen wird".

Doch zurück zu unserem Beispiel: Da war ja noch eine zweite Tat, die Handlung des offiziell Beauftragten. War das, was dieser Beauftragte aufgrund des Unrechts des Fahrradfahrers nun seinerseits getan hat, nämlich daß er ihn am Weiterfahren gehindert und ihn gezwungen hat, eine Feststellung anzuhören - war das nun wieder »Unrecht« oder, vorsichtiger formuliert, wieder etwas, was nicht sein soll, nicht allgemein akzeptabel ist? Er übt ja seinerseits ganz offenkundig »Zwang« aus. Und Zwang ist ja immer, und sei es auch nur momentan, »Freiheitsberaubung«, »Freiheits-Entzug«. Da wird jemand gehindert, etwas zu tun, was *er* will, indem er gezwungen wird, eine Feststellung anzuhören. Er wird in seiner Dispositionsfreiheit eingeschränkt; und insofern wird ihm ein »Übel« zugefügt. Er wird, wie wir auch sagen können, bereits so schon *bestraft*.

Das ist die erste entscheidende - und zweifellos schwerwiegende - Frage: Ist »Freiheits-einschränkung«, gleich welcher Ausformung und mit welcher Zweckbestimmung, in Reaktion auf ein begangenes Unrecht etwas, das ebenfalls nicht sein soll, nicht »gut« ist - ganz gleich, ob solche Freiheitsbeschränkung Reaktion auf ein mehr oder weniger schweres Unrecht ist? Es ist nicht zu verkennen: Dem Unrechtstäter wird »wieder« ein »Übel« zugefügt, weil er »Übles«, Nichtzubilligendes, getan hat. *Aber* wird dem Unrechtstäter *nur* wiederum ein »Übel« zugefügt? *Das* ist die Frage: die Frage nach dem Sinn der Strafe, dem, wenn man so sagen darf, »guten« Sinn der üblen Strafe.

Darin nämlich, denke ich, sind alle einig: Ein Übel, etwas, das *nur* »übel« ist, einem Anderen deswegen zufügen, weil dieser zuerst etwas Übles getan hat, macht keinen Sinn. Um dafür eine Autorität zu zitieren, sei Hegel angeführt; er schreibt: Wenn man das Verbrechen (oder Vergehen) nur als Übel betrachtet und dessen Ausbeutung, die Strafe, wie-

derum nur als Übel, »so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Übel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Übel vorhanden ist«⁶.

Zur Beantwortung unserer Frage »Hat juristisch verstandene Strafe Sinn?« setze ich voraus: Ohne Recht wäre die Ausübung von Freiheit gar nicht möglich. Wie könnte ich mich frei bewegen, wenn ich realistischerweise anzunehmen hätte, der erste beste vor der Wohnungstür könnte mich überfallen und das würde die erklärte, also gültige Zustimmung aller finden. Ohne Recht keine Freiheitsausübung und kein Zusammenleben. Recht: das ist die uns allen gemeinsame Sphäre freigelassener Freiheitsäußerung. Das Recht hat die Aufgabe und *nur* die Aufgabe, das äußere Zusammenleben vieler, das *freie* äußere Zusammenleben vieler, zu ermöglichen, zu organisieren und zu regeln. Weil aber das Recht für das Zusammenleben unentbehrlich ist - Recht aber Recht nur ist, wenn es zuverlässig ist, also eine gewisse Rechtssicherheit gewährt -, kann die Übertretung des Rechts, der jeweiligen Rechtsbestimmung, nicht ins Belieben des Einzelnen gestellt werden. Recht ist immer das notfalls, das heißt bei Nichtbefolgen, *erzwingbare* Recht. Folglich kann der Rechtsbruch nicht toleriert werden, sondern muß, in welcher Weise auch immer, »bestraft« werden. Die Einhaltung der Rechtsordnung muß notfalls, das heißt im Fall des Rechtsbruchs, erzwungen werden. Das ist der erste Grund für die Unvermeidbarkeit und in diesem Sinne Notwendigkeit der Strafe nach juristischem Verständnis.

Ist eine solche Zwangsmaßnahme bekanntermaßen für den Rechtsbruch, für die Unrechtstat, gesetzlich bestimmt »angedroht«, dann ist eine solche als »Sanktion« vorweg wißbare Zwangsmaßnahme eine »Strafe« im juristischen Sinne.

Ich nenne jetzt und hier alles »Strafe«, was einem Unrechtstäter in Reaktion auf den begangenen Rechtsbruch von der Rechtsordnung zwangsweise, also an Freiheits-Beschränkung oder Freiheits-Entzug angetan wird. Das geschieht immer wider Willen des Täters und ist also Gewalt: ganz gleich welche *weiteren* Strafzwecke damit verfolgt werden, wie die General- oder Spezialprävention, also die Abschreckung und Verhütung, oder die Wiedergutmachung. Wenn »Strafe« im eben genannten Sinne Unrecht *wäre*, dann ist beispielsweise auch eine als Reaktion auf begangenen Rechtsbruch auferlegt-verordnete, zwangsweise angeordnete und also *nicht* frei gewollte »psychotherapeutische Beratung« Unrecht, rechtswidrig und ethisch inakzeptabel. Wenn Strafe im genannten Sinne Unrecht *wäre*, dann würde sie auch durch noch so gut gemeinte Zwecke nicht in Recht verwandelt.

Wenn nun Strafe in dem genannten juristischen Sinn *nicht* »wieder« ein Unrecht sein soll - nicht wieder Unrecht *ist* -, dann setzt das voraus, daß sie einen Täter, also ein Subjekt, einen Menschen betrifft, der weiß oder wissen kann, was er tut, und der auch immer schon weiß oder wissen kann, daß er Bestimmtes tun und anderes Bestimmtes nicht tun soll. Strafe, juristisch gesehen, betrifft einen Menschen, der weiß oder wissen kann oder wissen sollte, daß er das, was er getan hat, nicht hätte tun sollen. Strafe betrifft einen Menschen, der den Unrechtsgehalt seiner rechtswidrigen, rechtszerstörerischen Tat einsehen kann oder zumindest einsehen können sollte. Strafe betrifft einen Menschen, dem seine Unrechtstat vorwerfbar ist, der dafür verantwortlich ist, weil er *auch* anders hätte handeln, die Tat auch hätte unterlassen können: weil er die Tat, mit anderen Worten, verschuldet hat. Das ist also »Schuld« im juristischen Sinne als Voraussetzung für den Sinn von »Strafe«. »Schuld« im juristischen Sinne ist immer *von der Rechtsordnung her* im Blick auf den Unrechtstäter

gesehen; sie ist im juristischen Kontext *nicht* vom Täter selbst her gesehen. Schuld im juristischen Sinne ist der Vorwurfsgrund, also eine Unrechtstat als ein Sachverhalt, und im Blick auf den Täter der *Vorwurf*, der *ihm* gemacht wird, nämlich daß er für diese bestimmte Tat oder Untat verantwortlich ist, sie nicht hätte tun sollen und also sie verschuldet hat. Wo immer Menschen zur Verantwortung gezogen werden - auch ganz außerhalb des Gerichtssaals - verhält es sich so mit dem *Vorwurfsgrund* und mit dem einem Subjekt gemachten Vorwurf. Vorgeworfen wird einem Menschen, für das, was er getan hat, verantwortlich zu sein, es also verschuldet zu haben. Wie derjenige, dem ein solcher Vorwurf zurecht gemacht wird, seinerseits damit zu Rande kommt, das ist eine andere Sache, ganz *seine* Sache.

Schuld, juristisch gesehen, setzt somit die potentielle Einsichtsfähigkeit des Unrechtstäters in den Unrechtsgehalt, in das Rechtswidrige und nicht zu Billigende eines Rechtsbruchs voraus. Dadurch wird der Rechtsbrecher gerade in seiner Menschenwürde geachtet: daß ihm solche potentielle Einsicht zuerkannt *und* zugemutet⁷ und er so als der, der er ist, ernst genommen wird. Nur deshalb, weil er das getane Unrecht einzusehen vermag, kann und wird er zu Recht - von Rechts wegen - bestraft. Ansonsten machte das Wort »Strafe« und »bestrafen« keinen rechten, keinen rechtlichen Sinn. Um den Rechtstheoretiker A. Kaufmann zu zitieren: »Wo man keinen Vorwurf erheben kann, darf man gerechterweise auch nicht strafen.« Sinn und Zweck der Strafe ist demnach, dem Unrechtstäter das Schädliche, den Unrechtsgehalt seiner (Un-)Tat - und also seine vorwerfbare Schuld - bewußt werden zu lassen. Und weil er »handfest« Unrecht getan hat, deshalb muß auch die Strafe handfest, also spürbar, empfindlich sein.

Im juristischen Kontext wird die Schuld eines Täters und damit seine Strafe ausgesprochen - und also wirklich - im Urteil eines Richters. Der Schuldspruch zusammen mit einem Strafzumessungsspruch ist der Rechtsspruch. In ihm wird öffentlich und für den Täter deklariert, was rechtens ist, das heißt was Recht ist, und daß das begangene Delikt *nicht* Recht ist", In ihm geschieht dem Unrechtstäter *sein* Recht: Er hört, was seine Tat vor dem Recht -wert- ist.

Zweifellos steht jede Unrechtstat in einem Geflecht von Bedingungen, herrschenden Umständen und Verhältnissen, die selbstverständlich kein Einzelner allein verursacht hat. Es handelt ja jeder, der handelt, als er selbst und also verantwortlich und frei *in* den jeweiligen Umständen. Da nun aber keiner allein für seine jeweiligen Umstände verantwortlich ist, da immer auch Andere und die Gesellschaft - so oder so - mitbeteiligt sind, deshalb gibt es auch bei jeder Unrechtstat eine soziale oder gesellschaftliche Mitbeteiligung oder Mithaftung oder, wie man auch - allerdings verschwommen - sagt, »Mitschuld«. Jedoch die »Schuld« als das juristisch dem Täter Vorwerfbare bezieht sich ausschließlich nur auf das, was *er* getan und wofür er verantwortlich ist. So verhält es sich ja auch bei der Verantwortung in anderen Lebensbereichen: Verantwortlich sind wir für das eigene Handeln *in* den Umständen, für das, was wir in den Umständen und mit den Umständen gemacht haben - doch gewiß nicht für die Umstände selbst, die wir als solche nicht hervorgebracht haben, sondern die wir vorfinden.

Doch weil die sozialen Verhältnisse mitbeteiligt sind an einer Tat und so auch an einer rechtswidrigen Un-tat, darum hat der Theologe A. Rich vor einem »Verbrechen am Verbrecher« gewarnt. Ein Vergehen am Verbrecher wird nach A. Rich begangen, wenn die

»gesellschaftliche Mitschuld« nicht berücksichtigt wird, »die immer mit dabei ist, werm ein Mensch zum Verbrecher wird« - die aber andererseits die eigene »Schuld des Täters«, aufgrund seiner die Tat hervorbringenden und tragenden »Grundentscheidung«, »nicht aufhebt)«!»,

Vom Geschädigten oder sogenannten »Opfer« aber wird Erhebliches von der Rechtsprechung gerade in den Fällen verlangt, in denen eine »Wiedergutmachung« oder ein »Schmerzensgeld« gar nicht möglich oder angebracht ist. Verlangt wird ein Akt des Verzichts: nämlich darauf, nichts als nur das Recht gelten und walten zu lassen und darin allein seine »Genugtuung« zu haben. Vermutlich bedürfte es im Blick auf diesen Akt des Verzichts, der gewiß schwerfallen kann, einer besonderen »Solidarität« mit dem Geschädigten, einer besonderen Zuwendung zu ihm.

111

Zurück zur Strafe. Von der Rechtsordnung her kommt der Täter nicht als er selbst in den Blick: Bei ihm als Subjekt wird vorausgesetzt, daß er potentiell einsichtig sein kann. Und so wird ihm und über ihn Recht gesprochen. Doch selbstverständlich soll er das, was als potentiell vorausgesetzt wird, auch wirklich werden. Sinn und immanenter Zweck der juristischen Strafe ist mithin *der Intention nach* niemals nur die potentielle Einsicht des Täters in den Unrechtsgehalt seiner rechtswidrigen Tat. Vielmehr soll die Strafe dem Täter das Schädliche, nicht Hinzunehmende, den Unrechtsgehalt seiner Unrechtstat *so* bewußt werden lassen, daß er das *selbst* einsieht!. Das aber ist die *Aporie der Strafe*: zwangsweise zugefügt, soll sie *zurfreien*, eigenen Einsicht des Täters führen: zur freien Einsicht in den Unrechtsgehalt seiner Tat; mit anderen Worten zur freien Einsicht in seine *Schuld*. Das ist zwar der *intendierte* immanente Sinn und Zweck der Strafe; aber dieser Zweck kann niemals von außen erreicht, von Anderen herbeigeführt werden!-. Diese Erkenntnis kann man nicht »machen«, nicht herstellen. Das kann nur der Betroffene für sich selbst tun, nur er selbst kann das einsehen. Denn: Etwas Äußeres läßt sich erzwingen, etwas Innerliches nie. Der Unrechtstäter selbst soll in Ausübung *seiner* Freiheit die Strafe akzeptieren und somit der Rechtsordnung gegen seine Tat Recht geben, also die Strafe als Recht, als sein Recht annehmen.

Er kann das nur in freier Einsicht selbst tun. Doch wird er das tatsächlich tun? Wird er nicht viel eher sich ungerecht behandelt fühlen, behaupten, daß ihm mit der Strafe Unrecht widerfährt? Bringt denn nicht jede Strafe nur gegen den auf, der sie verhängt? Sie tut das, wenn der Betreffende nicht zu bejahen bereit ist, daß ihm Recht geschieht. Sie tut es, wenn der Betroffene der Rechtsordnung nicht Recht gibt - gegen seine (Unrechts-)Tat. Die Strafe kann sehr wohl auch zur Verhärtung führen. Wir, die Anderen, die Außenstehenden, müssen das ganz offen lassen.

Die Schuldeinsicht hat ihren Ort, wie noch zu zeigen sein wird, im Gewissen. Mit der Bezugnahme auf die Schuldeinsicht und das Gewissen kommt eine andere Dimension in den Blick als die des Rechts. In den Blick kommt die Dimension freier Gemeinsamkeit von Menschen, einer potentiell niemanden ausschließenden Verbundenheit, beispielsweise des Verstehens, der jeder jedoch nur nach seinem Innem, in *seinem Selbstverständnis*, angehört

und angehören kann. Das ist keine »Sphäre, in der Leistungen gegeneinander abgewogen ... werden«¹³. Wohl wird es hier ein Verlangen nach Benötigtem, Begehren und Erwartungen geben, aber keine Ansprüche an Andere, keine einklagbaren Rechte, sondern nur Ansprüche an das eigene Gewissen: keine einforderbaren Pflichten, sondern nur solche aus Selbstverpflichtung. Das ist eine Dimension, in der wir mit jedem Akt der Achtung eines Anderen und in jedem Akt des Vertrauens bereits leben und immer schon sind.

Gesetzt nun, es läßt ein Unrechtstäter *zu*, daß ihm selbst, also aus freier Einsicht, das Inakzeptable seiner Tat bewußt wird, so heißt das: Er stellt sich tatsächlich dem von ihm begangenen Unrecht *selbst*. Solches Eingeständnis, in welchem einer das Verkehrte seiner Tat sich selbst eingesteht und sich zu dem von ihm Verschuldeten selbst stellt, ist ganz offenkundig ein Akt seiner Freiheit. *Das* nun ist die *Schuldeinsicht*. Und die ist nur als freier Vollzug vorstellbar. In der *Schuldeinsicht* ist aber die Schuld etwas viel anderes als im juristischen Schuldvorwurf. Hier, in der Schuldeinsicht, ist die Schuld in der *Selbstzurechnung* des Täters etwas ihm Eigenes. Hier ist sie etwas, das zu ihm gehört, wozu er sich seihst bekennt. »Ich bin schuldig.« »Ich bin *die* Person, die etwas getan hat, was sie nicht hätte tun sollen und nicht hätte tun dürfen. Aber ich habe das getan und muß damit, daß ich das Verkehrte, Verwerfliche getan habe, leben, indem ich damit zu Rande komme.« Ort oder Instanz der Schuldeinsicht ist das Gewissen, selbstverständlich das eigene Gewissen, weil es kein anderes gibt. Die Schuld der Schuldeinsicht ist so der Widerspruch der eigenen Tat zum eigenen Gewissen: zu dem, wovon ich selbst als das Rechte und Richtige überzeugt bin; Widerspruch zu dem, was mir wesentlich ist und was ich selbst sein will. Schuld ist so in das eigene Innere eingezogen. Und als solche ist sie durchzustehen, will sie ertragen und verarbeitet sein - von mir, dem Täter, selbst.

Sich der eigenen Schuld wirklich als Schuld bewußt werden und bewußt sein, heißt, sie *bereuen*. Anders als zur eigenen Beschämung und also im Bereuen kann man ihrer gar nicht bewußt werden, nimmt man sie gar nicht als Schuld, als inakzeptable Tat und als Sich-verfehlt-Haben wahr. Wer seine Schuld auf sich nimmt, sie sich eingesteht und zu ihr sich stellt, sie also bereut, der tut das immer - noch einmal sei das gesagt - von sich aus, mithin frei. Jeder, jede weiß von sich selbst, wie schwer das ist, wieviel Kraft, welche Freiheit dazu gehört, seine Schuld sich zuzugeben und zu akzeptieren - also herauszukommen aus dem alten Strickmuster des Beschuldigten Anderer, des Anklagens und Verletzens und der Selbstrechtfertigung, Selbstverteidigung. Der ehemalige Bundespräsident R. v. Weizsäcker, führte in seiner Rede bei der Verleihung des Heine-Preises 1991 aus: »Die Kraft zur Einsicht in die eigene Schwäche, Versagen und Schuld kann Wunder bewirken. Sie bedeutet nicht den Ausschluß, sondern die bietet den tiefsten Ansatz für die Chance zu einem neuen Anfang. Er ist lebenswichtig für die Zukunft.«¹⁴ Ohne Schuldeinsicht als Bereuen kommt der Betroffene - und im persönlichen Verhältnis auch die Mitbeteiligten - aus der Verstrickung nicht heraus. Auch das Wiedergutmachen-Wollen ist ohne Einsicht in das Verkehrte, Schuldhafte schwer erträglich, erscheint es dann doch unvermeidlich als ein Nichtwahrhaben-Wollen des Geschehenen.

Die Reue ist das Erschrecken eines Menschen darüber, etwas getan zu haben, was nicht sein soll und was er selbst eigentlich gar nicht wollen kann, hätte er sich das Vorhaben nur genügend überlegt. Im Eingeständnis, daß das von ihm Getane verfehlt war, erlaubt ein

Mensch dem Getanen, Vergangenen, noch einmal zu ihm zurückzukommen: damit er es erinnere, also nicht weiterhin verleugnen und abspalten muß. Dies Zurück-kommen-Lassen, freie Zurückkommenlassen, ist die Reue.

Ihm, dem Bereuenden, ist das von ihm Getane peinlich. Er kann das Unrecht seiner Tat nur für verwerflich halten. Doch er ist sich selbst peinlich, ja vielleicht sogar unerträglich; denn er ist *der*, der solches getan hat. In der Einsicht der Schuld als Reue erfährt ein Mensch, daß er sich verfehlt hat - und daß er der ist, der sich verfehlen kann. Er »gibt« eben, wie wir sagen, »sich die Schuld«. Ohne diese schmerzhafteste Erfahrung kommt es nicht zur Reue. Sie offenbart dem Menschen seine innere Zwiespältigkeit, die Uneinigkeit mit sich selbst. Davon ist immer auch das Selbst dieses Menschen betroffen: er als Person mit seiner ganzen Geschichte.

Doch was alles an Ungelöstem und Verfehlttem im Leben kann auf denjenigen zurückkommen, dem die Last *einer* Verschuldung zurückkehrt? In der Reue kann sich einer auch verstricken: Sie totalisiert sich, wenn anlässlich einer verschuldeten Tat das ganze Leben als verfehlt und vertan erscheint und das bevorstehende Leben sich als sinnlos, aussichtslos darstellt. Dann kommt es entscheidend darauf an, ob einem solchen von der Reue überschlagenen Menschen ein Anderer sagt, hörbar sagt, daß kein Menschenleben rettungslos verloren und verfehlt sein *kann*, und daß es folglich keinen Anlaß gibt, es aufzugeben.

Denn in der Schuldeinsicht und in der Reue geht keiner in dem auf, was er getan und verschuldet hat. Die Schuldeinsicht ist wirklich nur als subjektiver, mithin freier Vollzug des Betroffenen. Er verhält sich so *zu* einer Tat, und das kann er nur, insofern seine Freiheit nicht in seinen Taten, auch nicht in seiner Unrechtstat, aufgeht, er mithin nicht an das Getane fixiert ist. Dafür, daß ein Täter seine Schuld zugibt, *sich* eingesteht, dafür kann er ja ganz gewiß nicht bestraft werden. Der Bereuende braucht keine Strafe mehr; denn bei ihm hat sie ihren Zweck erreicht. Reue schließt also weitere Strafe aus.

So wird die Differenz zwischen dem Bereich des Rechts und der skizzierten ethisch-religiösen Dimension des Geistes deutlich: Während ein Täter juristisch gesehen aufgrund seiner Schuld - seines ihm zu machenden Schuldvorwurfs - bestraft wird, ist er aufgrund *eingesehener* Schuld nicht zu strafen, sondern zu achten und zu verstehen. Ein Täter, bei dem die Strafe ihren intendierten Zweck erreicht hat, wird die ihm auferlegte Strafe absitzen, weil anders die Gesellschaft den Straferfolg nicht vermuten kann¹⁵.

Der russische Schriftsteller M. Epstein schreibt in seinem Buch, »Tagebuch für Olga«: »Mit dem Bewußtsein kann man sich starrsinnig widersetzen und nicht bereuen, aber das Verständnis ist tiefer: Es verrät sich nicht durch flehentliche Bitten oder Demutsbezeugungen oder Selbstgeißelung, sondern einzig und allein durch ein Erzittern, das von innen kommt, von dort, wo wir keine Macht über uns haben, ...« - »Im zitternden Sünder wird die Beteiligung der menschlichen Natur an der göttlichen am klarsten, eine Beteiligung, die so geheimnisvoll ist, daß sie sogar dem menschlichen Bewußtsein selbst verborgen bleibt, das leicht von Gott abfallen und sich Ihm gegenüberstellen kann.« Doch, »kann man« einen Anderen »wegen einer solchen«, bereuen, »Sünde noch verurteilen - oder muß man« ihn »deshalb« denn nicht »noch mehr lieben«?¹⁶ - sagen wir: muß man nicht ihn gerade deshalb achten und ihm Verstehen entgegenbringen?

Vermutlich können nur die Menschen sich ihre Schuld eingestehen, die ahnen und inner-

lich glauben, daß es für sie in einem guten, zustimmungsfähigen Sinne *weiter-geht*, daß ihr Leben noch nicht erwartungslos, hoffnungslos zu Ende ist. So schreibt die ehemalige Nazi-Funktionärin M. Maschmann von sich: »Die verzeihende Liebe, die mir begegnet war, schenkte mir die Kraft, unsere und meine Schuld anzunehmen. Erst jetzt hörte ich auf, Nationalsozialist zu sein.«!?

Gewiß, auch Schuldeinsicht und Reue können das letzte Ziel nicht sein: Wie könnte sonst der Last der Schuld standzuhalten sein? In der Reue selbst schon liegt das Verlangen nach Vergebung - doch ganz sicher ohne darauf irgendeinen Anspruch zu haben. Es ist, davon bin ich überzeugt, für jeden Menschen jederzeit *Vergebung* real möglich. Denn davon leben wir immer schon und jeden Tag: nicht auf unsere Fehler und Verfehlungen festgelegt zu sein. Andere sind immer schon so freundlich, uns unser Versagen und Verschulden nicht zuzurechnen. Doch schwer ist es, *das* für sein ganzes Leben zu begreifen und zu glauben; und das dann zu begreifen und zu glauben, wenn die eigene Schuld -wie ein Berg- vor einem steht. Vergeben und Verzeihen heißt ja nicht, daß nichts Schlimmes, nichts Verwerfliches passiert ist, daß man darüber einfach hinweggehen könnte, oder es unter den Teppich kehren dürfte; sondern daß man den Anderen *mehr* sein läßt im guten Sinne seiner Fähigkeiten, als er nach dem Getanen ist. Im Vergeben spricht einer den Schuldiggewordenen in dem Sinne von seiner Schuld frei, daß diese für das Miteinander von nun an als folgenlos gilt", »Wirkliche Versöhnung geschieht dort, wo das Böse, wiewohl es gesehen wird, die Kraft der Anfechtung verloren hat« (H. Barth).!? Daran, am Zustandekommen von Vergebung, werden der Geschädigte und der Schuldige selbst ein Interesse haben, wenn sie nur am Miteinander interessiert sind. Deshalb ist die höchste Vergebung *die*, die sich nicht abhängig macht vom Verhalten des Anderen, des Schuldigen, sondern die bedingungslos - auch ohne ein Feststellen seiner Reue - vergibt, weil sie will, daß sich das Miteinander trotz des Vorgefallenen wieder einstelle.

Verzeihen, Vergeben heißt, den Schuldiggewordenen erfahren lassen - was er doch nur selber wahrnehmen kann: daß er nicht durch seine Unrechtstat definiert ist, sondern auch noch anderes sein kann, nicht zuletzt: auch lieben und andere Menschen achten kann. Sein bevorstehendes Leben ist nicht sinnlos und vertan, sondern lebens- und bestehenswert. Die geschehene Tat, so inakzeptabel sie ist und bleibt, steht nicht mehr verdüsternd, lähmend vor ihm und der, dem das Unrecht angetan ist, hält sie dem Schuldigen nicht mehr vor. Die Vergebung ist aber nicht nur ein Entlasten des Schuldigen, ein Freistellen, sondern ein neues Wollen des Anderen und der Gemeinsamkeit mit diesem Anderen. Der über seine Schuld Erschrockene begreift in der Vergebung die Eröffnung von neuem Leben.

Dies, daß ein Schuld-Bewußter *das* begreift, kann kein Anderer für ihn machen, auch ein Vergibender nicht. Das kann jener nur bei sich selbst erfahren. Aber man kann ihm diese seine, ureigen *seine* Chance, Vergebung zu erfahren, zu-denken, zu-wünschen, für ihn *glauben* und erhoffen, selbst dort noch, wo er sie nicht sieht oder sie leugnet. Diese *seine* Chance gegen seine Hoffnungslosigkeit, Aussichtslosigkeit durchhalten, also sie *glauben*, das ist nicht ohne Ausdauer. Man kann sie gewiß nicht aufreden. Aber man kann sie, so schwer das auch ist, für ihn glauben selbst dann, wenn er sie als bloße Worte abtut.

Eine letzte Überlegung zum gestellten Thema sei noch formuliert: In den Lebensverhältnissen, die von gegenseitigem Vertrauen geprägt sind - und Vertrauen ist bekanntlich nur in Gegenseitigkeit -, hat Strafe gar keinen Sinn. Hat ein Mensch begriffen, daß er in der Kränkung, in der Schädigung des Anderen immer auch sich *selber* schädigt: sein freies Zusammensein-Können mit anderen Menschen verneint, sein Freundlichsein, sein Liebenkönnen reduziert, sich selbst aus der Gemeinsamkeit des Rechts ausschließt, also sein Recht selbst negiert, dann hat sein Erschrecken über sich selbst den letzten, tiefsten Grund. Was sollte da noch äußere Strafe erreichen? Um noch einmal M. Maschmann zu zitieren: »Aber, glaube mir: daß ich heute von der realpolitischen Möglichkeit eines friedlichen Miteinanderlebens benachbarter Völker (ihre Verwirklichung ist freilich noch immer ... schmerzlich weit entfernt) überzeugt sein kann, empfinde ich wie die Befreiung von einem höchsten Fluch. Es ist qualvoll, in einer Vorstellungswelt zu leben, für die der Haß und die Feindschaft ... der einzige Ausweg sind.«²⁰

Schuld und Verschulden hören nicht auf zu geschehen. Aber in der Gegenseitigkeit wird die Reue evident sein, einsichtig sein; und wird die Vergebung praktiziert. Hier hoffentlich wird gelebt, was der britische Jude oder, wie einmal gesagt wurde, einzig wahre Christ, V. Gollancz, bereits unmittelbar nach dem letzten Krieg im Blick auf uns Deutsche den Briten und allen Menschen zu bedenken gab: »Es ist gerade der Hass, der unserer Liebe am meisten bedarf«, wenn es uns denn wirklich um »seine Reue« und »seine Versöhnung mit der Liebe und der Wirklichkeit« zu tun ist-!.

Prof Dr. Traugott Koch

Universität Hamburg

Fachbereich Evangelische Theologie

Sedanstraße 19

20146 Hamburg

Abstract

The study inquires into the difference between the juridical and the theological understand of punishment and guilt. In a religious-ethical view the idea of repentance and forgiveness is determinative. In this perspective the author points out, that repentance excludes furthenmore punishment, forgiveness offers and opens new prospects of human life.

Anmerkungen

* Überarbeiteter Vortrag, gehalten beim »Thüringentag für Philosophie« am 11. April 1997 in Jena. Das Gesamtthema hieß: »Strafe muß sein! Muß Strafe sein?«

1. Ev. Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen, (1994), S. 200.
2. *F.-Chr. Schroeder*: F.A.Z. Nr.66, Mittw., 19. März 1997, S.14.
3. Vgl. *H. Schrade*: Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im Alten Orient, Stuttgart 1949, S. 231.
4. »Hertmann von Boyen, damals Major und später preußischer Kriegsminister, schreibt: -Die 1806 in der Armee gebräuchlichen Strafen, Spießbruten, Stockschläge. Hiebe mit kleinen aus Draht bezogenen Röhrcchen, stammten

- aus dem früheren Zeitalter her... , Rücksichtslos züchtigte man die Soldaten auf öffentlichen Plätzen...« (zitiert von *R. Kunze*: Das weiße Gedicht. Essays, Frankfurt 1989, S.19f.).
5. Vgl. *W. Schild*: »Ein Verbrechen (eine Straftat) ist ... ein Verhalten, das die Grundlagen der Interaktion angreift, das deshalb nicht als Interaktion anerkannt werden kann, ... weil auf seiner Grundlage kein freies Zusammenleben möglich/sinnvoll wäre das Verbrechen« ist »stets un-soziale, ja a-soziale Tat, die Negation von Sozialität und Interaktion überhaupt, Ein Verbrechen ist eine Tat, die Menschen - wollen sie miteinander in Freiheit zusammenleben -- schlechthin nicht begehen können. Eine solche Tat ist ... ein Unmögliches für Menschen, ein Un-Menschliches! ... Das Verbrechen ist notwendig Unfreiheit, weil auf seiner Grundlage allgemeine Freiheit nicht möglich ist.« - Und doch wird es aus Freiheit begangen, und nicht wie von einem Geisteskranken, der nicht wissen kann, was er tut. Das Verbrechen wird aus Freiheit begangen: denn »auch die Unmenschlichkeit« ist »eine Möglichkeit des Menschen (seiner Freiheit)« (*ders.*: Strafe - Vergeltung oder Gnade?, in: Schweizer. Zeitschrift für Strafrecht, Bd. 99, 1982, S. 364-384; Zitate: S. 372. 379. 377).
 6. *G. W. F. Hegel*: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. v. *I. Hoffmeister* (PhB 124a), Hamburg 41955, §99Anm.
 7. Vgl. *W. Schild*: Der »Täter« -bleibt- »trotz seiner unmenschlichen Tat Mensch« (aaO., S. 377).
 8. *A. Kaufmann*: Das Problem der Schuld aus strafrechtlich-rechtsphilosophischer Sicht; in: Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch, hg. v. *A. Köpcke-Duttler*, Mainz 1990, S. 34-53; Zitat: S. 52. Dieser Schuldgrundsatz ist übrigens auch, worauf *A. Kaufmann* energisch hingewiesen hat, ein Strafmaß und Strafform begrenzender Grundsatz.
 9. Vgl. *H. Barth*: »In der Strafe erkennen wir primär die Antwort des Rechtsstaates auf die Rechtsverletzung - eine Antwort, in der er zum Ereignis des Delikts Stellung nimmt.« ... »Die Strafe ist eine Demonstration des Rechtes bei Anlaß des Unrechts.« (*ders.*: Sühne und Versöhnung; in: *Reformatio* III. Jg., 1954, S. 3-15. 67-80; Zitate: S. 9. 15.) Vgl. *W. Schild*: »Bereits der Schuldspruch ... muss als Strafe angesehen werden« (aaO., S.381).
 10. *A. Rich*: Verantwortung - Schuld - Strafe in der Sicht des protestantischen Theologen; in: *E.R. Frey* (Hg.): Schuld. Verantwortung. Strafe, Zürich 1964, S. 37-60; Zitate: S. 60. 47 (anders zitiert bei: *A. Köpcke-Duttler*: Schuld - Strafe - Versöhnung. Eine interdisziplinäre Hinführung, in: aaO. (wie Anm. 7), S. 9-33, und *ders.*: ... In pädagogischer Sicht, in: aaO., S. 64 - 92; Zitat: S. 31.77).
 11. Vgl. *W. Schild*: »Strafe soll ..., gerade bedeuten, dass der Täter selbst sich ändert, indem er sich von seiner Tat distanziert und bereit ist, die Verantwortung dafür zu übernehmen, also bestraft zu werden« (aaO., S. 380).
 12. Relativ häufig liest man in der juristischen Literatur - als ein Argument -, diese oder jene Strafzweck-Theorie sei aufzugeben, denn sie sei erwiesenermaßen wenig wirksam, und darum sei statt ihrer eine andere Theorie des Strafzwecks zu vertreten.
 13. So, nachdrücklich, *H. Barth*: aaO., S. 74.
 14. *R. v. Weizsäcker*: Arbeit an der Vergangenheit als wesentlicher Teil der deutschen Einigung. Ansprache des Bundespräsidenten bei der Verleihung des Heine-Preises in Düsseldorf; in: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung: Bulletin Nr. 143, 17. Dez. 1991, S. 1165- 1170; Zitat: S. 1169.
 15. Vgl. *W. Schild*: »Die Strafe ist ihrem Wesen nach kein Übel, sondern - als dieser gesamte Prozess von Urteil bis Vollzug - die Wiederherstellung der Interaktion, die Vermeidung des Ausschlusses des Täters aus der Gesellschaft. Strafe ist in diesem Sinne Versöhnung« (aaO., S. 381; vgl. auch S. 378).
 16. *M. Epstein*: Tagebuch für Olga. Chronik einer Vaterschaft, München 1990, S. 212f.
 17. *M. Maschmann*: Fazit. Kein Rechtfertigungsversuch. Mit einem Vorwort v. *J. F. Görres*, Stuttgart 1963, S. 213.
 18. Vgl. *H. Barth*: »Versöhnung« ist »nur mehr in einem ganz andern, völlig unsichtbaren Ereignis zu erkennen: im Übersehen der Verfehlung, im Verzeihen des Unrechts, in der *Vergebung* der Sünde« (aaO., S. 72) »s Versöhnung- ist ein Akt der Befreiung des Menschen von Schuld« (aaO., S. 71). - Es sei hinzugefügt: Vergebung ist gänzlich etwas anderes als »Sühne«,
 19. *H. Barth* fährt unmittelbar fort: »... die Kraft der Anfechtung verloren hat, - jener Anfechtung, in der der sittlich Empörte von dem Gegenstande seiner Empörung angefochten wird.« (aaO., S. 75)
 20. *M. Maschmann*: aaO., S. 127.
 21. *V. Gollancz*: Versöhnung. Zwei Reden, Hamburg 1948, S. 24 u. 25.

Göttliches und menschliches Recht. Zur Rechtsbegründung bei Jacques Ellul

Von Friedrich Lohmann

Der französischsprachige Protestantismus steht nicht gerade im Rampenlicht der deutschen theologischen Öffentlichkeit. Neben einer kaum bestreitbaren Tendenz der letzteren zur Selbstgenügsamkeit ist dies in erster Linie in der französischsprachigen protestantischen Theologie selbst begründet, nämlich in ihrer starken Ausrichtung an ausländischen Vorbildern¹. Dennoch haben Frankreich und die französische Schweiz durchaus originelle theologische Denker hervorgebracht, die zu Unrecht im deutschen Sprachraum entweder gar nicht bekannt wurden oder aber schnell in Vergessenheit gerieten. Letzteres ist der Fall bei Jacques Ellul, dessen Thesen zur Rechtsbegründung und Technikkritik in den fünfziger Jahren auch in Deutschland rezipiert wurden, dann aber mehr und mehr aus der Diskussion verschwanden. Nur wenige seiner Bücher wurden ins Deutsche übersetzt. Sein Tod im Jahre 1994 blieb hierzulande fast unbemerkt-, Demgegenüber war und ist Ellul in seiner französischen Heimat und weit mehr noch in Nordamerika eine feste Größe", wobei das Interesse allerdings fast ausschließlich seinen gesellschaftskritischen und weniger seinen theologischen Schriften gilt.

Die folgenden Ausführungen greifen *einen* Aspekt aus Elluls vielseitigem Schaffen heraus, um daran zu überprüfen, ob dieser Universalgelehrte nicht auch im deutschsprachigen Bereich mehr Aufmerksamkeit verdient als ihm augenblicklich zukommt. Daß dabei die Wahl auf seine Studie zur Rechtsbegründung fällt, geschieht nicht zufällig, denn die Fragen nach dem Wesen von Recht und Gerechtigkeit und ihrem Grund haben durch die Problematik einer juristischen Aufarbeitung der SED-Diktatur und der im ehemaligen Jugoslawien begangenen Kriegsverbrechen brennende Aktualität erlangt. Die heutige Situation ist an diesem Punkt der des Jahres 1946, in dem Elluls Studie erschien, nicht unähnlich.

I Zu Person und Werk Jacques Elluls⁴

Jacques Ellul wurde 1912 in Bordeaux geboren. Er studierte Jura in seiner Heimatstadt und schloß 1936 mit einer Promotion im Römischen Recht ab. Unmittelbar vor Beginn seiner Studien hatte er ein Bekehrungserlebnis, auf das sein lebenslanges Interesse für Theologie und Kirche zurückzuführen ist". Als die drei wichtigsten intellektuellen Einflüsse während seiner Studienzeit nennt er Karl Marx, Sören Kierkegaard und Karl Barth. Fast noch wichtiger war die Freundschaft zu dem Gesellschaftskritiker Bernard Charbonneau", mit dem zusammen er sich in den dreißiger Jahren für einige Zeit der Gruppe der Freunde des »Personalismus« um den katholischen Intellektuellen Emmanuel Mounier und die Zeitschrift »Esprit«, die ähnlich dem heute diskutierten Kommunitarismus einen dritten Weg zwischen marxistischem Kollektivismus und liberalem Individualismus suchte, anschloß?

1937 heiratete Ellul, ehe er ein Jahr später einen Lehrstuhl in Strasbourg erhielt. 1940 entzog ihm das Regime von Vichy aufgrund kritischer Äußerungen die Lehrerlaubnis. Ellul kehrte mit seiner Familie in die Umgebung von Bordeaux zurück, bewirtschaftete einen Bauernhof und kollaborierte mit der Resistance, Das ihm nach Kriegsende gemachte Angebot, in die Politik zu gehen, schlug er aus, um statt dessen seine Lehrtätigkeit an der Universität von Bordeaux wiederaufzunehmen. Ihr ging er bis zu seiner Emeritierung nach, ehrenamtlich engagierte er sich im Vorstand der reformierten Kirche Frankreichs und in der lokalen Sozialarbeit unter Jugendlichen. Vor allem aber entwickelte er eine rege Publikationstätigkeit: Etwa 50 Bücher und mehr als 600 Artikel und Aufsätze entstammen seiner Feder". Sein Werk zerfällt auf den ersten Blick in drei Teile: Neben den eigentlich juristischen - am bekanntesten ist eine fünfbändige Institutionengeschichte? - finden sich theologische und gesellschaftskritische Schriften. Bei den letzteren nehmen die Arbeiten zur Technik den größten Raum ein!", er schrieb aber auch Kommentare zur politischen Tagesaktualität und eine Kritik der modernen Kunst!". Andere Bücher stehen auf der Grenze zwischen Theologie und Soziologie">. Der »Prophet aus Bordeaux« selbst hat ohnehin beansprucht, alle seine Bücher seien Teile eines einzigen!". Über den Zusammenhang des Ellul'schen Werks wird noch zu sprechen sein, doch folgt nun zunächst die Analyse einer seiner frühesten Schriften, in der er ein Programm zur theologischen Rechtsbegründung entfaltet.

II Die Studie »Die theologische Begründung des Rechtes« 15

Die Darstellung der Schrift Elluls konzentriert sich auf ihre beiden wichtigsten Bestandteile: die Kritik an einem naturrechtlichen Begründungsweg und Elluls Gegenvorschlag einer theologischen Begründung des Rechts. Ellul versteht die ganze Schrift als eine Studie über das Naturrecht, genauer: als Antwort auf dessen Renaissance-", mit der seinerzeit nicht wenige auf die »verheerenden Auswirkungen-c' des Rechtspositivismus reagieren wollten. Er bestreitet nicht, daß die Situation des »vollständigen juristischen Relativismus«!" durch die Verabschiedung der naturrechtlichen Argumentation aus der juristischen Diskussion seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts hervorgerufen wurde. Wohl aber verneint er, daß eine von oben her gleichsam verordnete Wiederbelebung des Naturrechts die Probleme zu lösen imstande wäre, und dies nicht nur aufgrund der Künstlichkeit eines solchen Unternehmens, sondern auch aufgrund der inneren Schwierigkeiten des naturrechtlichen Ansatzes selbst. Die Auseinandersetzung Elluls mit dem Themenkreis »Naturrecht« vollzieht sich dabei auf mehreren Ebenen, indem er insgesamt vier verschiedene Begriffe von Naturrecht voneinander abhebt. Grundlegend für Ellul ist zunächst die Unterscheidung von Naturrecht als Theorie und als Phänomen. Sodann werden von ihm im ersten Bereich nochmals drei verschiedene Theorietypen benannt: philosophische, juristische und christliche.

Die »philosophischen« Naturrechtstheorien sind laut Ellul gekennzeichnet durch den Versuch, rein abstrakt, ohne Rücksicht auf die jeweiligen gesellschaftlichen Umstände und das schon bestehende positive Recht, ein absolutes Recht zu konstruieren, das als Maßstab für die Rechtsprechung fungieren

soll. Typisch für diese Konzeption - Ellul nennt als Beispiele den stoischen und den scholastischen Naturrechtsbegriff – sind neben dem spekulativen Ansatz die Vorstellung eines idealen, unveränderlichen Rechts dem sich die konkrete Rechtsprechung immer mehr anzunähern hat, und der Gedanke einer Identität zwischen dem Naturrecht und der göttlichen Gerechtigkeit. Elluls Urteil einer solchen Rechtskonstruktion fällt vernichtend aus: Es handelt sich um bloße Gedankenspiele ohne jeglichen juristischen Wert.

Bei den »juristischen« Naturrechtstheorien findet Ellul den umgekehrten Ansatz: Sie gehen von Gegebenheiten aus, um dann daraus bestimmte Regeln, die im Sinne des Naturrechts die jeweilige Rechtsprechung bestimmen sollen, abzuleiten; so die Theorie der römischen Juristen, die das, was in der Natur (des Menschen) gegeben ist, zur Grundlage erklärten, so die Auffassung der Aufklärungszeit, wonach die Vernunft Maßstab der Rechtsprechung sein soll. Menschliche Natur oder Vernunft werden dabei nicht als zeitlose Ideale, sondern als veränderliche, an klar bestimmte Institutionen geknüpfte Realitäten verstanden. Kein absolutes, einem goldenen Zeitalter entsprechendes Recht wird postuliert, sondern das allen Menschen jetzt, hier und von alters her Gemeinsame bestimmt, was recht ist. Damit nähern sich diese Theorien der von Ellul – wie noch zu zeigen ist - bevorzugten Auffassung eines nur als Phänomen greifbaren Naturrechts an und fallen daher einer mildernden Kritik als die »philosophischen« Modelle anheim.

Ellul kommt bereits bei der Diskussion der »philosophischen« Theorien auf die Konzeptionen der Scholastik und Calvins zu sprechen und wirft ihnen vom juristischen Standpunkt aus Realitätsferne vor. In einem späteren Abschnitt nimmt er noch einmal zu diesen und ähnlichen Modellen Stellung, diesmal aus christlich-theologischer Perspektive: Wird das Naturrecht zu recht als genuin christliche Doktrin bezeichnet? Elluls Antwort ist ein kategorisches »Nein!« Weder die Brunnersehe Auffassung einer den Sündenfall überdauernden Rest-Gottebenbildlichkeit noch die, daß das Gesetz Gottes *nach* dem Fall allen Menschen ins Herz geschrieben sei, noch die einer Identität von Naturrecht und alttestamentlichen Weisungen stehen nach Ellul mit dem Zeugnis der Schrift in Einklang, ja er konstatiert sogar einen Widerspruch zwischen einer naturrechtlichen Begründung und dem geoffenbarten göttlichen Recht. Die Naturrechtslehre könne daher in keinsten Weise beanspruchen, eine *christliche* Doktrin zu sein!''.

Elluls theologische Hauptargumente gegen das Naturrecht sind die folgenden:

1. Die Radikalität des Sündenfalls bedingt, daß der Mensch von Natur aus, das heißt ohne Hilfe der göttlichen Gnade, von Gott gänzlich getrennt ist²⁰, woraus folgt, daß er das göttliche Gesetz nicht erkennen kann. Die Natur - sowohl die menschliche als auch die übrige - ist korrumpiert durch den Fall und kann daher gerade nicht zum Maßstab des Rechts erklärt werden.

2. Die Rede von einem allen Menschen ins Herz geschriebenen Gesetz Gottes kann sich nur auf eine Bibelstelle - Röm 2,14 - gründen, die anders zu interpretieren ist. Außerdem führt sie zu Widersprüchen.

3. Was die Naturrechtsdoktrin als göttliches Gesetz ausgibt, entspringt in Wahrheit einer Verabsolutierung der menschlichen Vernunftgerechtigkeit, d. h. einer Projektion im Sinne Feuerbachs-'. Ist die Naturrechtslehre somit anthropozentrisch, so stellt Ellul schon zu Beginn seiner Studie klar, daß für ihn eine christliche Rechtsbegründung nur theozentrisch erfolgen kann.

4. Der christliche Schöpfungsglaube, für den Gott auch nach der Entstehung der Welt weiter schöpferisch tätig ist, widerspricht dem Gedanken von unveränderlichen, mit der Schöpfung gegebenen und unabhängig vom göttlichen Handeln existierenden juristischen Prinzipien-s. Die göttliche Gerechtigkeit ist vielmehr stets neuer, kreativer und konkreter

Akt Gottes²³, dem Menschen nur durch Offenbarung zugänglich. Dementsprechend ist bei der Frage nach der Begründung des Rechts nicht nur die Schöpfung, sondern das gesamte Heilshandeln Gottes bis zum Eschaton zu berücksichtigen-", Insbesondere muß dem Christusgeschehen und der Herrschaft Christi eine zentrale Rolle eingeräumt werden, was in der Naturrechtslehre nicht der Fall ist.

Ellul bleibt nicht bei einer bloß negativen Wertung des Naturrechts stehen. Von den *Naturrechtstheorien*, die allesamt mit einem normativen Anspruch auftreten, unterscheidet er drei historisch und soziologisch in allen menschlichen Gesellschaften aufweisbare Konstanten, die die Existenz eines *faktischen* Naturrechts belegen und jeder juristischen Theorie zugrundegelegt werden müssen (ohne dieser aber im Sinne des klassischen Naturrechts als *Rechtsideal* zu dienen):

1. Es gibt keine Gesellschaft ohne Rechtssatzes'.

2. Nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt des Rechts sind im wesentlichen überall identisch.

3. Das Recht wird in all den verschiedenen Gesellschaften auf diese gemeinsamen Inhalte hin ausgearbeitet vom *Menschen*, dem somit ein von den jeweiligen sozialen und politischen Umständen unabhängiges Rechtsgefühl-s eignen muß.

Alle drei Faktoren lassen sich rein rational nicht erklären. Die Ausarbeitung des Rechts durch den Menschen überschreitet dessen Fähigkeiten. Dennoch liegt sie faktisch in der genannten gesellschaftsübergreifenden Identität vor. Das Naturrecht als Phänomen verlangt, die Ebene des Menschen zu überschreiten-", und zwar auf Gott hin-". Besteht aber an dieser Stelle eine Beziehung, so muß das *ganze* menschliche Recht an das göttliche Recht angebunden werden.

Ist damit die Unmöglichkeit einer naturrechtlichen Rechtsbegründung gezeigt, zugleich aber der Übergang von der Diskussion des Naturrechts zum göttlichen Recht geschaffen, so gilt Elluls Interesse im zweiten Teil seiner Studie den Konsequenzen, die sich für das menschliche Recht aus dem von ihm geforderten »theozentrischen« Ansatz ergeben. Bevor wir darauf eingehen, sind noch zwei Vorbemerkungen zu machen.

Zunächst gilt es festzuhalten, daß das »faktische« Naturrecht nicht der einzige Punkt ist, an dem sich nach Ellul das göttliche und menschliche Recht begegnen. Wie schon angedeutet, versteht er die göttliche Gerechtigkeit ganz als konkreten Akt, als Geschehen. Gott »wirkt« das Recht-", und zwar, um zerstörte Beziehungen wiederherzustellen-". Dieser Akt der Wiederherstellung, der das göttliche Recht kennzeichnet, hat seinen geschichtlichen Ort im Bund Gottes mit den Menschen, wie er in Jesus Christus seine Erfüllung findet. Aus diesen Überlegungen erklärt sich, warum Ellul auch Jesus Christus beziehungsweise den Bund als Begegnungspunkt zwischen göttlichem und menschlichem Recht bezeichnen kann und warum für ihn das Recht immer auch christozentrisch ist".

Die andere Vorbemerkung gilt der Quelle, aus der laut Ellul die Rechtsgrundsätze zu erheben sind. Ist der Widerspruch Elluls gegen eine auf der menschlichen Vernunft fußende Rechtstheorie aus dem Vorhergehenden offensichtlich, so lehnt er zu Beginn des zweiten Teils seiner Schrift auch einen empirischen Ansatz, wie man ihn ihm nach seiner positiven Stellungnahme zum »faktischen« Naturrecht hätte unterstellen können, ausdrücklich ab. Damit könne man zu keinem sicheren Ergebnis gelangen'<. Einzige Quelle ist nach

Ellul vielmehr die göttliche Offenbarung, wie sie in der Bibel niedergeschrieben ist³³. Es hängt wohl mit dieser Entscheidung zusammen, daß das »faktische« Naturrecht, dem ja zunächst ebenfalls eine wichtige Funktion für die Erkenntnis der Verbindung zwischen göttlichem und menschlichem Recht zugesprochen worden war, im zweiten Teil der Schrift nicht mehr thematisiert wird.

Die Untersuchung der Bibel führt nun laut Ellul auf nur drei grundlegende Elemente des menschlichen Rechts: die Institutionen, die Menschenrechte und die Gerechtigkeit.

Hinsichtlich der *Institutionen*, des wichtigsten Elements', liegt die Betonung auf deren Unabhängigkeit vom menschlichen Willen'. Ehe, Staat, Nation, Besitz und Tausch sind Schöpfungen Gottes in Jesus Christus. Es sind keine Willkürsetzungen Gottes, sondern sie sind notwendige Bestandteile seines Heilswerks.

Auch daß der Mensch bestimmte *Rechte* hat, ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Bund Gottes mit dem Menschen. Anders als die Institutionen sind die Menschenrechte jedoch nicht im voraus inhaltlich bestimmt; sie sind vielmehr von der jeweiligen historischen Situation abhängig, ja individuell. Lediglich zwei Dinge lassen sich fixieren: Wenn Gott dem Menschen Rechte zuerteilt, so geschieht dies mit einem bestimmten Ziel, zum Wohle des Menschen. Und aufgrund des persönlichen Charakters hat jeder auch ein Bewußtsein seiner Rechte. Sie sind einklagbar - Ellul beruft sich hierbei vor allem auf Lk 18,2-8 -, freilich als Gabe Gottes, ohne zum Besitz des einzelnen zu werden.

Die menschliche *Gerechtigkeit* schließlich besteht darin, die Institutionen und Menschenrechte auf die jeweils aktuelle Situation zu beziehen und so den Fortbestand der Gesellschaft zu sichern. Es geht um keine ewige Norm, sondern um eine veränderliche, pragmatische' und bloß organisatorisches" Kompetenz. Bei aller Innerweltlichkeit ist jedoch auch diese Gerechtigkeit Gabe Gottes, eine geschenkte Weisheit, denn auf natürlichem Wege erkennt der Mensch nicht, was gerecht ist³⁹.

Das menschliche Recht ist also in allen Teilen Gabe Gottes. Ellul geht jedoch noch weiter: Das Recht ist nicht nur in seinem Ursprung an Gott gebunden, sondern auch an seinem Ende; es hat auch eine *eschatologische Dimension*. Ellul findet sie an zwei Punkten: Zum einen erfolgt das göttliche Gericht nach den Maßstäben, die der betreffende Mensch in seinem irdischen Leben angewandt hat, zum anderen geht mit der Herrlichkeit der Nationen auch deren Recht mit in das himmlische Jerusalem ein. Gott macht sich am Ende also das menschliche Recht zu eigen; letzteres ist, bei aller Kontingenz, vollwertiger Bestandteil des göttlichen Heilsplans zwischen Bundesschluß und Eschaton".

Was folgt aus dem allen für das menschliche Recht im einzelnen? Welche konkreten Ziele ergeben sich für es aus seiner eschatologischen Zielbestimmung? Zunächst: Es muß gewährleistet, daß jeder die Möglichkeit hat, das Wort Gottes zu hören und darauf zu antworten. Dies impliziert, daß es einen zum Leben notwendigen Grundbestand an sozialer, ökonomischer und politischer Sicherheit, die weltanschauliche Offenheit der Gesellschaft und die Aufrechterhaltung der institutionellen Ordnungen garantiert. Sodann ergibt sich aus dem eschatologischen, un abgeschlossenen Charakter des Rechts die Notwendigkeit für den Menschen, immer wieder neu über den Zustand der Gesellschaft zu urteilen und sich zu engagieren für ihren Fortbestand, ohne auf persönliche Interessen und Vorlieben zu achten.

Ellulleitet noch mehr aus dem eschatologischen Charakter des menschlichen Rechts ab. Gott ist in jedem Rechtsakt gegenwärtig, jeder Rechtsakt hat auch eine theologische

Dimensionen". Das Recht ist Zeuge Gottes inmitten der Menschen-, der Richter ist Prophet für das Gericht Gottes-, Sein Urteil muß von Barmherzigkeit geleitet sein-. Und schließlich postuliert Ellul eine Universalität des göttlichen Rechts: Weil Gott alle Völker richten wird, müssen auch ihre Rechtssätze bereits etwas von seinem Recht widerspiegeln".

Ellul beschließt seine Studie mit der Frage nach dem Verhältnis des Rechts zu Staat und Kirche. Der *Staat* ist dem Recht untergeordnet". Er schafft nicht das Recht, sondern er spricht es aus, sanktioniert und bewacht es. Die *Kirche* ist »Zeuge der Gerechtigkeit Gottes im Hinblick auf den Staat-c". Sie allein kann ihn die wahre Bedeutung des Rechts lehren-s. Daher darf sie sich der juristischen Debatte nicht entziehen, sie hat vielmehr eine kritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft". Bei alle dem bleibt festzuhalten, daß das Recht autonom ist von Staat, Kirche und überhaupt jeder menschlichen Aktivität. Es hängt ab allein von der Gerechtigkeit Gottes.

111 Der unmittelbare theologiegeschichtliche Kontext der Studie

Es ist interessant, die hier referierte Schrift Elluls mit einem Artikel zu vergleichen, den er einige Jahre zuvor verfaßt hat⁵⁰. Ellul vertritt in ihm die These einer doppelten Begründung des Rechts. Das *alttestamentliche* Recht ist im Dekalog begründet. Da aber das Alte Testament an die Zeit und Situation des Volkes Israel gebunden ist⁵¹, stellt sich die Frage, worauf sich das für *alle übrigen Völker* gültige Recht gründet. Hier verweist Ellul im Anschluß an andere Juristen auf das jedem Menschen, eigene Rechtsgefühl im Sinne eines *sensus communis*". Zwischen beiden Begründungen besteht laut Ellul eine »Koinzidenz«, wofür ihm Röm 2,14 als biblischer Beleg dient". Beide, Dekalog und natürliches Rechtsgefühl, gehen auf Gott zurück und haben zum Ziel, die Folgen der Sünde einzudämmen. Für den *Christen*, der von der Sünde befreit ist, hat das Recht eigentlich keine Funktion mehr. Er sollte in seinem Handeln durch die Liebe geleitet sein, während das Recht auf der Strafan drohung beruht. Daher lehnt Ellul den Gedanken einer christologischen Rechtsbegründung strikt ab⁵⁴, ebenso wie übrigens die Idee eines Kirchenrechts'<.

Die Differenzen, ja Gegensätze der soeben vorgestellten Konzeption mit der von 1946 fallen sofort ins Auge. Es ist zu harmlos formuliert, wenn Ellul später seinen ursprünglichen Ansatz nur als »inex-akt« bezeichnet. Die Unterschiede reichen sehr viel tiefer. Nimmt man den Artikel als Ausgangspunkt, so hat Ellul in der späteren Studie allen Akzent auf das *alttestamentliche*, nunmehr mit dem Christusgeschehen verknüpfte Begründungsmodell gelegt, während zwar der Rekurs auf das natürliche Rechtsgefühl gelegentlich - insbesondere bei Elluls Rede vom »faktischen« Naturrecht - noch anklingt, im Prinzip aber verlassen ist, wie besonders anschaulich die veränderte Exegese von Röm 2,14 zeigt. Wie lassen sich diese Veränderungen im Denken Elluls erklären?

Ellul hat in seiner Schrift von 1946 selbst die wesentlichen Quellen seiner neuen Konzeption des Rechts genannt. Neben *Karl Barths* Studie »Rechtfertigung und Recht« verweist er auf je einen Aufsatz von *Suzanne de Diétrich* und *Willem A. Visser't Hooft*.

De Dietrich, eine der führenden Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung in der Mitte des 20. Jahrhunderts's, veröffentlichte im Frühjahr 1945 in der Zeitschrift des französischen christlichen Studentenbundes einen Text zum gleichen Thema wie ein Jahr später Ellul⁵⁷. Er dürfte den Juristen hauptsächlich in seinen Ausführungen zur Ableitung des Rechts aus der göttlichen Gerechtigkeit

beeinflusst haben. Dies gilt schon im Blick auf die Grundthese: daß die Bibel nämlich eine Rechtskonzeption kenne, diese theozentrisch sei⁵⁸ und es deshalb kein autonomes, nicht auf Gott gegründetes Recht gebe⁵⁹. Es gilt aber auch für manche Einzelheit: Die Beschreibung der Gerechtigkeit Gottes als Akt⁶⁰ und eschatologische Größe⁶¹, der Zusammenhang zwischen Bund und Recht⁶², der Verweis der irdischen Richter an Gott als obersten Herrn⁶³, das Verständnis des Staats als Hüter des Rechts⁶⁴ und schließlich der Hinweis auf die prophetische Rolle der Kirche⁶⁵ - all dies findet sich auch ein Jahr später bei Ellul. Eine ganze Seite aus dem Aufsatz de Dietrichs wird von ihm zitiert (104 f., 99f.). Diese starke Beeinflussung überrascht um so mehr, als Ellul noch 1938 eine kritische Stellungnahme de Dietrichs zum Münchner Abkommen seinerseits kritisiert und der Autorin eine Verwechslung von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit vorgeworfen hatte⁶⁶. Acht Jahre später übernahm er die gleichlautenden Thesen seiner Landsmännin!

Dies läßt sich am ehesten erklären dadurch, daß Ellul auf die Rezeption des Aufsatzes von de Dietrich vorbereitet war durch die andere von ihm genannte Quelle, einen während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichten Vortrag von *Willem A. Visser't Hooft*, Der spätere Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen konstatiert dort wie später Ellul eine Renaissance des Naturrechtsgedankens und widmet ihm den größten Teil seiner Untersuchung. Das Ergebnis ist eine strikte Ablehnung. Die Geschichte der Naturrechtsdoktrin bis hin zur Berufung des Nationalsozialismus auf »das natürliche Rechtsgefühl des deutschen Volkes« zeigt nach Visser't Hooft, daß sie ganz willkürlich zur Legitimation unterschiedlichster Rechtskonzeptionen verwendet werden kann. An die Stelle der unsicheren und anthropozentrischen naturrechtlichen Begründung des Rechts soll daher die einzig sichere Basis treten, der geoffenbarte Wille Gottes⁶⁷.

Es liegt nahe, den in seiner Studie von 1946 zwar nicht konsequent durchgeführten, aber intendierten Abschied Elluls von einer Begründung des Rechts auch auf das natürliche Gefühl des Menschen mit diesem Vortrag Visser't Hoofts in Verbindung zu bringen, zumal Ellul selbst ihn als wesentliche Quelle nennt. Ist also der erste Teil der Studie, die kritische Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsgedanken, maßgeblich durch diesen Vortrag beeinflusst, so gründen sich Elluls Aussagen zum Charakter des göttlichen Rechts stärker auf Suzanne de Dietrich, die den bei Visser't Hooft vorliegenden Ansätzen folgend ein Programm zur theologischen Rechtsbegründung entwickelte, das Ellul nur noch auszubauen brauchte, indem er vor allem seine juristischen Kenntnisse einfließen ließ.

IV Kritik

Wie ist Elluls vor 50 Jahren vorgelegtes Modell einer theologischen Rechtsbegründung zu bewerten? In der theologischen Literatur ist es meist ablehnend aufgenommen worden - und diesem Urteil ist recht zu geben. Ganz abgesehen von mehreren begrifflichen Unklarheiten - Hat der Mensch ein natürliches Rechtsgefühl oder nicht? Welche Funktion kommt dem »faktischen« Naturrecht zu? Was geschieht, wenn die »individuellen« Menschenrechte des einen und des anderen kollidieren? Was unterscheidet die Institutionen Elluls noch von Schöpfungsordnungen? - ist ein Hauptproblem feststellbar: das Abgleiten in einen theokratischen Monismus. Das menschliche Recht erhält bei Ellul durch seine Ableitung aus der göttlichen Gerechtigkeit gewissermaßen göttliche Weihe. Zwar wird die christliche Theologie einer kompletten Trennung von göttlicher und menschlicher Sphäre in der Tat nicht das Wort reden können, doch auch nicht einer de facto monistischen Konzeption, wie sie bei Ellul vorliegt. Ein solcher Monismus spiegelt sich vor allem in seinen Sätzen zur Bedeutung des menschlichen Rechts, wo von der Gegenwart Gottes in jedem irdischen Richterspruch, von dem Richter als Prophet und von der Universalität des göttli-

chen Rechts die Rede ist. Er wird von Ellul aber auch direkt ausgesprochen, wenn es heißt, es gebe nur *eine* Gerechtigkeit?", Ellul konterkariert damit die von ihm selbst zuvor ausdrücklich bemerkte terminologische Unterscheidung, die das Alte Testament zwischen *sedaka* und *mischpat* macht. Die Differenzierung beider Begriffe ist zwar im Alten Testament nicht konsequent durchgeführt, doch ist nichtsdestotrotz erkennbar, daß *mischpat* in erster Linie die forensische Gerechtigkeit bezeichnet?", während *sedaka* »[v]or allem [...] das positive, heilsame Eingreifen JHWHs [ist]«⁷². Ellul hat dem auch durchaus Rechnung getragen, indem er obige These dahingehend korrigiert, daß die Einheit von *sedaka* und *mischpat* erst im Eschaton bestehe?", doch erweckt die ganze Darstellung trotz aller nicht zu leugnender Sicherungsversuche in dieser Richtung den Eindruck einer unsachgemäßen eschatologischen Überhöhung der Gegenwart>. Das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem und von Eschaton und Gegenwart wird nicht sauber genug durchdacht.

Dies zeigt sich noch an einer anderen Stelle. Sowohl die Kirche als auch der gerecht urteilende Richter werden von Ellul als Zeugen der Gerechtigkeit Gottes vor der Welt bezeichnet". Für die Kirche trifft dies zu, denn Maßstab ihres Handeins ist in der Tat die Schrift und die in ihr bezeugte Gerechtigkeit Gottes. Der Richter hingegen ist soviel und sowenig Zeuge Gottes wie andere irdische Dinge und Personen - es sei denn, man macht die Bibel zur Richtschnur auch seines Handeins und Urteilens. Damit aber wäre man wieder bei einem theokratischen Konzept angelangt.

Die tiefere Wurzel dieser theokratischen Anklänge liegt in Elluls Offenbarungsbegriff. Durch die ganze Studie hindurch wird die göttliche Offenbarung mit der Bibel gleichgesetzt. Damit fällt Ellul hinter seinen theologischen Lehrer Karl Barth und dessen Lehre von der dreifachen Gestalt der Offenbarung zurück. Zwar bildet die Bibel in der Tat die maßgebliche Quelle des christlichen Glaubens, doch sie verdient den Offenbarungstitel nur aufgrund des in ihr enthaltenen Christuszeugnisses. Es ist Aufgabe der christlichen Dogmatik, aus dem Buchstaben der Schrift nach bestem Wissen und Gewissen das bleibend Christliche zu erheben und dies dann für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Die Notwendigkeit und zugleich Vorläufigkeit solcher dogmatischer Reflexion wird von Ellul zwar auch gesehen", doch wird die ganze Studie von einem Biblizismus im schlechten Sinn durchzogen, der in einer zweifachen Hinsicht zu kurz greift. Zum einen erfolgt der durch die Fülle der Belegstellen zunächst beeindruckende Schriftgebrauch eklektisch: Außer der bereits monierten Ungenauigkeit hinsichtlich von *sedaka* und *mischpat* ist hier insbesondere die Unterschlagung der paulinischen, dem alttestamentlichen Vorbild entsprechenden"? Unterscheidung einer sich nur dem Glauben erschließenden, geschenkten Gerechtigkeit vor Gott und der Gerechtigkeit, wie sie der menschliche Richter übt und wie sie durch das Tun von Werken durchaus erreichbar ist, zu nennen. Zum anderen wird die Zeitgebundenheit des Schriftzeugnisses von Ellul nicht ausreichend berücksichtigt: Die Mehrzahl der von ihm angeführten Belegstellen entstammen dem Alten Testament und setzen eine theokratische Gesellschaft, in der der Richter tatsächlich ein Gesalbter Gottes - Priester, Prophet oder König - war, voraus. Nun ist es Elluls erklärtes Ziel, *kein* theokratisches Rechtsmodell vorzulegen. Indem er jedoch auf biblische Passagen, die ein solches Modell voraussetzen, rekurriert, anstatt die nach dem Zusammenbruch der alt-israelitischen Theokratie erfolgte Reflexion, deren wirkungsgeschichtlich bedeutendstes Beispiel eben die angesprochene paulinische Unterscheidung ist, angemessen zu berücksichtigen, kommt es zu der kritisierten Schiefelage in der Rechtsbegründung?". Daß diese dann als christologische ausgegeben werden kann, liegt wiederum an zwei fragwürdigen hermeneutischen Entscheidungen: einerseits an der These vom christologischen Sinn des ganzen Alten Testaments (35/36; 103/98), andererseits an einer Überlastung von I Kor 1,30 (aus dem Satz, daß Jesus Christus zur Gerechtigkeit gemacht wurde, folgert Ellullogisch unzulässig, es gebe keinerlei Gerechtigkeit außerhalb Christi)?".

Aus diesen Überlegungen zum Offenbarungsverständnis Elluls als eigentlicher Quelle der Fragwürdigkeit seiner Konstruktion dürfte deutlich geworden sein, daß mit obiger Kritik an Ellul nicht das Urteil über jegliche Form einer theologischen beziehungsweise christologischen Rechtsbegründung

gesprochen sein soll. Der angesprochene Monismus ist zwar eine ständige Gefahr für sie und der stereotyp wiederholte Vorwurf ihrer Gegner, doch geht das Barthsche Konzept von »Rechtfertigung und Recht« weniger weit in dieser Richtung als Ellul. Dennoch sollten die Konsequenzen, die Ellul im Anschluß an de Dietrich, Visser't Hooft, aber eben auch Barth zieht, dazu veranlassen, genau zu prüfen, ob tatsächlich, wie es die neuere Forschung will⁸⁰, von einer Konvergenz des Barthschen Modells und der Lutherschen Zwei-Reiche-Lehre, die ja dezidiert auf die paulinische *Unterscheidung* von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, *iustitia coram Deo* und *iustitia civilis* beziehungsweise *coram hominibus*, gegründet ist⁸¹, gesprochen werden kann.

Ist Elluls Studie zur Rechtsbegründung angesichts der genannten Schwächen also mit Recht der Vergessenheit anheimgefallen? Ein solches Urteil wäre eine falsche Folgerung aus der geäußerten Kritik. Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß Ellul 1959 in einem Aufsatz nochmals zum Problem des Rechts aus christlicher Sicht Stellung genommen und dabei seine Position nicht unwesentlich modifiziert hat⁸². Dies gilt nicht für die Kritik am Naturrechtsgedanken, die so scharf wie eh und je ausfällt", wohl aber für die theokratischen Anklänge. Diese werden nämlich nunmehr gemindert, indem Ellul klar herausstellt, daß die eschatologische zeugnishaftige Bedeutung des Rechts nur aus christlicher Perspektive wahrnehmbar ist und nur für den *christlichen* Juristen die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus Maßstab der Rechtssetzung sein kann.

Zweitens enthält die Konzeption Elluls ganz abgesehen von dieser späteren Korrektur drei Gedanken, die auch und gerade heute noch Aufmerksamkeit verdienen.

1. Dies gilt zunächst für den prinzipiellen Ansatz einer *theologischen* Rechtsbegründung. Eine sachgemäße christliche Theologie wird kaum einem Bereich menschlicher Wirklichkeit - Recht, Politik, Ökonomie, Kultur - eine vom Wirken Gottes unabhängige Eigengesetzlichkeit zuschreiben können. Sie wird vielmehr mit der fünften These der Barmer Theologischen Erklärung hinter dem Staat und dem von ihm garantierten Recht eine »göttliche Anordnung« stehen sehen. An diesem Punkt konvergieren in der Tat die Barthsche Rechts- und Staatstheorie der vierziger/fünfziger Jahre und die Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Denn die letztere ist ja in ihrem historischen Kontext entgegen einer weitverbreiteten Unterstellung- gerade nicht darauf gerichtet gewesen, den Bereich von Politik und Recht dem Bereich göttlicher Wirksamkeit zu entziehen, sondern darauf, gegenüber den absolutistischen Ansprüchen der Kurie des Hoch- und Spätmittelalters auch der weltlichen Sphäre in ihrer Profanität eine göttliche Setzung zuzusprechen". Die Zwei-Reiche-Lehre steht insofern in direkter Linie mit der Lutherschen Lehre vom Beruf.

Auch hinsichtlich der Ausübung des göttlichen Mandats konvergieren die beiden genannten Theorien: Spricht die Bekenntnissynode 1934 von dem »Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens«, mit dem der Staat für Recht und Frieden zu sorgen hat, so ist es bei Luther die natürliche Vernunft, die dem Fürsten ein dem göttlichen Willen gemäßes Regieren ermöglicht". Nimmt man noch die paulinischen Aussagen zum Leben der Christen in der Welt im Sinne der stoischen Vernunftethik hinzu", so stellt sich die Frage, ob sich zwischen einer theologischen und einer naturrechtlich begründeten Rechtstheorie wirklich die von Ellul behauptete unüberbrückbare Kluft auftut. Ellul ist bei seinen Argumenten, wie sie oben dargestellt wurden, deutlich genug von Karl Barth und dessen vor allem in den dreißiger Jahren vorgebrachten Polemik gegen die natürliche Theologie

bestimmt. Es läßt sich jedoch durchaus eine christliche Naturrechtsdoktrin denken, die ihnen, so zutreffend sie als Indikatoren für deren Abwege auch sind, nicht erliegt. Eine Konzeption, die die recht verwandte Vernunft als Gabe Gottes versteht und ihr Gebiet konsequent auf den Bereich der *iustitia civilis* einschränkt, wird sowohl der Radikalität der menschlichen Sünde als auch der mit Recht geforderten Theozentrik gerecht; dem Vorwurf einer rein protologischen Begründung wird man entgegen können, wenn man die menschliche Vernunftnatur von vornherein eschatologisch bestimmt sieht. Was Ellul jedenfalls an die Stelle einer naturrechtlichen Begründung setzt - die Begründung des Rechts allein auf den Akt des Richterspruchs Gottes - hat ihm mit Recht den Vorwurf des Aktualismus und Dezisionismus" eingebracht. Ist also hier Elluls Argumentation erneut zu einseitig, so bleibt doch sein Anliegen, durch eine theologische Rechtsbegründung einer Einschränkung des Wirkungsbereichs Gottes auf das bloß Innerlich-Spirituelle?" entgegenzuwirken, von großer Wichtigkeit - gerade angesichts der immer stärker werdenden Tendenz von Politik, Recht, Ökonomie und Kultur, sich von jeglicher ihren eigenen Bereich überschreitenden und ihm übergeordneten Weltansicht freizusprechen.

2. Wird auf diese Weise die gesamte Wirklichkeit von Ellul unter theologischen Vorzeichen gedeutet, so ist ihm die Umkehrung ebenso wichtig: Die Theologie muß sich auf die Wirklichkeit des heutigen Menschen beziehen, sonst bleibt sie ein unnützes Gedankenspiel. Es ist ein Mangel an exakt dieser Stelle, den Ellul seinem sonst so geschätzten Lehrer Karl Barth zum Vorwurf macht?'. Gegen eine bloß konzeptuelle, »idealistische« Theologie bekennt er sich mehrfach zu einem »Nominalismus«, der die konkrete Wirklichkeit einbezieht<. Auch die Studie zur Rechtsbegründung ist voll von Belegen für diese Tendenz im Denken Elluls. Schon seine Präferenz der »juristischen« vor den »philosophischen« Naturrechtstheorien findet hier ihre Erklärung. Weiterhin sind seine positiven Ausführungen zum »faktischen« Naturrecht, deren Stellung innerhalb seines Konzepts ansonsten ungeklärt bleibt", doch zumindest als Versuch, die empirische Wirklichkeit in dieses hineinzuholen, zu bewerten. Besonders instruktiv ist in diesem Zusammenhang jedoch ein Abschnitt gegen Ende der Schrift, in dem Ellul von der Bedingung dafür, daß das Recht effizient wird, handelt. Diese Bedingung besteht nämlich gerade in seinem Bezug auf die gesellschaftliche Realität, ohne ihr freilich einfach zu folgen, weil dies den Verlust der Orientierungsfunktion des Rechts nach sich zöge (100/95 f.). Die Rechtstheorie hat daher, um nicht Ideologie zu werden, zwar von den theologischen Daten auszugehen, dann aber auch sich die bestehenden Probleme und Gesetze bewußt zu machen?'

Das Stichwort von der »Bewußtmachung« (»prise de conscience«) ist entscheidend für das Denken Elluls und zugleich der Schlüssel zur Antwort auf die Frage, warum er sein doch vorderhand so überaus vielseitiges Werk als letztlich nur ein Buch bezeichnen konnte>. Die Programmschrift »Presence au monde moderne« von 1948⁹⁶ greift dieses Stichwort an prominenter Stelle auf - als erste Aufgabe des Christen in der Welt vor allem Reden und Handeln? ". Er lebt in der gleichen Spannung in seinem Verhältnis zur Gesellschaft wie sie oben für das Recht herausgearbeitet worden ist: unlöslich an sie gebunden, ohne sich hier einfach anpassen zu dürfen". Der Glaube ist keine Privatsache, sondern geht das ganze Leben an? ".

Daher kann es weder Bereiche geben, die ihm gegenüber autonom sind? ", noch dürfen

sich die Glaubenden unabhängig von der Welt fühlen. Es ist von ihnen als Voraussetzung zur Erfüllung ihrer kritisch-orientierend-prophetischen Mission gefordert, sich den gegenwärtigen Zustand der Welt bewußt zu machen. Alle Gesellschaftsanalysen, die Ellul vorgelegt hat, müssen unter diesem Vorzeichen gelesen werden. Im Vorwort seines grundlegenden Buches über die Technik taucht deshalb nicht zufällig das Stichwort vom Sich-bewußtmachen wieder auf¹⁰¹. Damit ist zugleich gezeigt, daß es theologische Gründe waren, die Elluls immer wieder neues Stellungnehmen zur technischen Gesellschaft motivierten. Doch noch mehr: Auch die *Technikkritik*, wie sie Ellul vorgetragen hat, beruht auf theologischen Prämissen. Das Hauptkennzeichen der Technik ist das Streben nach Effizienz, und das bedeutet einen Widerspruch zur Botschaft von der freien Gnade, wie sie dem Christentum anvertraut ist¹⁰². Die Erlösung wird von Ellul in erster Linie als Befreiung interpretiert: Gegenüber den Zwängen und Notwendigkeiten, die die moderne, von der Technik geprägte Gesellschaft auf den Menschen ausübt, liegt allein in Christus die Quelle wahrer Freiheit, nach der alle Menschen suchen¹⁰³. Und der Weg in die Freiheit beginnt eben damit, sich die Notwendigkeiten, in denen man lebt, bewußt zu machen¹⁰⁴.

Der Theologie kommt also im Werk Elluls der Primat vor der Soziologie zu. Seine Gesellschaftsanalysen sind nicht neutral, schon gar nicht, wo er eine Beobachtung wie das Effizienzstreben der Technik bewertet, aber auch nicht in diesen Beobachtungen selbst, wenn sich Ellul auch dort um Objektivität bemüht¹⁰⁵. Zugleich aber sind die, die Theologie treiben, auf eine möglichst exakte Wahrnehmung ihres gesellschaftlichen Umfelds angewiesen¹⁰⁶, können sie doch der Welt nicht Orientierung geben, ohne sich zuvor selbst über die Welt zu orientieren - eine Forderung Elluls, die auch heute noch Gehör verdient.

3. Ein dritter wesentlicher Punkt im Denken Elluls ist die Bindung von Recht beziehungsweise Ethik an die Eschatologie. Auch hier weist die Studie zur Rechtsbegründung auf die Programmschrift von 1948 voraus. Die theologische Rechtsbegründung impliziert nach Ellul, daß das menschliche Recht auch unter eschatologischem Gesichtspunkt zu betrachten ist. Hier liegt eine der Wurzeln seiner Ablehnung des Naturrechtsgedankens, denn das Naturrecht ist seiner Ansicht nach immer anti-eschatologisch¹⁰⁷. Da die Gerechtigkeit Gottes auf ein Ziel gerichtet ist, ist es auch das von ihr abhängige menschliche Recht (71 f./70). Es ist die irdische Realisierung des erst am Ende der Zeiten vollendeten Bundes Gottes mit den Menschen¹⁰⁸. Auch wenn die letztere Folgerung zu weit geht, da sie wieder monistisch die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Handeln auflöst, bleibt doch richtig, daß das Recht wie alle Bereiche des Diesseits nicht ohne Bezug auf die eschatologische Zukunft gedacht werden darf.

»Presence au monde moderne« weitet die eschatologische Perspektive vom Recht auf das ganze christliche Leben aus. Das Reich Gottes wird zum Maßstab allen irdischen Handelns¹⁰⁹. Diese »ständige Gegenwart«¹¹⁰ des zugleich transzendenten Endes der Geschichte vollzieht sich in der Hoffnung¹¹¹. Im reiferen Werk Elluls finden diese Gedanken vor allem darin ihren Widerhall, daß die Hoffnung zu einem Schlüsselbegriff seiner Ethik wird. Als »aktive Erwartung«¹¹² ist sie kein bloßes Gefühl, sondern eine Realität und Voraussetzung allen Handelns in Freiheit¹¹³. Nicht zufällig hat Ellul im Rückblick sein Buch über die Hoffnungs- als das ihm liebste seiner Werke bezeichnet¹¹⁴.

Mit diesem Bezug auf das Reich Gottes und dessen Reflex im Inneren des Menschen,

die Hoffnung, hat Ellul gegenüber den Konzeptionen einer rein protologischen Rechtsbeziehungsweise Ethikbegründung-!" ein wichtiges Element des alt- und neutestamentlichen Glaubens und Handeins neu zur Geltung gebracht!").

Die Analyse der Ellulschen Studie zur Rechtsbegründung hat ergeben, daß sie für die aktuelle rechtstheoretische Grundsatzdiskussion weniger in ihrer konkreten Durchführung als in einigen sie durchziehenden Grundideen bleibende Bedeutung beanspruchen kann. In ihrem Ansatz weist sie auf eine theologische Gesamtkonzeption voraus, die alle späteren Schriften Elluls durchzieht, seinem Werk bei aller thematischen Vielfalt Einheitlichkeit verleiht und im Gegensatz zur rechtstheologischen Konkretion auch heute noch Beachtung verdient. Man kann diesen Ansatz zusammenfassen als Versuch, die Welt des Glaubens und die Welt des täglichen Lebens strikt aufeinander zu beziehen, ohne - wie es in der Studie von 1946 faktisch noch geschieht - eine vorschnelle Synthese herzustellen!" Das Oszillieren zwischen Theologie und Soziologie, wie es das Werk Elluls kennzeichnet, ist in der Sache selbst begründet, interpretiert er doch Christentum und Gesellschaft als These und Antithese eines dialektischen Prozesses, der erst im Reich Gottes zu seinem Abschluß kommen wird!". Diese Bewegung hat - und muß haben - ihren Motor in etwas, das sie transzendiert, zugleich aber offenbart ist¹²⁰. Für Ellul ist dieses Movens die Liebe Gottes in Christus, womit sich erneut zeigt, daß die beiden Pole der Bewegung nicht gleichberechtigt sind, sondern das Prae - wie schon in seiner Frühschrift zur Rechtsbegründung - bei der Theologie liegt. Ellul präsentiert das Konzept einer Theologie, die zunächst einmal selbstbewußt ihrem prophetisch-kritischen und orientierend-grundlegenden Auftrag in der Welt gerecht zu werden versucht, gerade deshalb aber nicht bei sich selbst bleibt, sondern wie die sie begründende Liebe Gottes die Wirklichkeit in all ihren Facetten ernst nimmt.

Dr. Friedrich Lohmann
47, rue de Fremis
CH-1241 Puplinge

Abstract

The French scholar Jacques Ellul is nearly forgotten in German-speaking theology. The author presents Ellul's book of 1946 in which he developed a theological foundation of law, puts it in its historical context and tries a theological evaluation. In spite of some fundamental lacks, particularly in the comprehension of revelation, at least three ideas (which can be found even more in the later work of Ellul) still merit consideration: no sphere of human reality is independent of God; therefore, theology comprehends an investigation of the inner structures of society; in this, it is focused on the Christian hope.

Anmerkungen

- * Dieser Aufsatz ist zu einem guten Teil im Theologischen Seminar Friedberg entstanden. Ich widme ihn den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dieses Hauses.
1. Vgl. *Bernard Reymond*: La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française: un état de la situation: Cahiers de l'IRP 12 (Mai 1992), 2-32, 3.

2. Einzige Ausnahme: *Rudolf Pfisterer*: Bekehrung und Bewährung. Jacques Ellul 1912-1994: DtPfrBl 95 (1995) 69f. In den beiden neuesten deutschsprachigen Monographien zur Rechtstheologie (*Hans-Richard Reuter*: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkrektion, Gütersloh 1996 [Öffentliche Theologie 8]; *Wolfgang Huber*: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik. Gütersloh 1996) taucht der Name EUuls ein einziges Mal auf.
3. Für den US-amerikanischen Ethiker *David W. Gilt* ist Ellul beispielsweise »one of the 20th century's most powerful and original thinkers« (ders.: Foreword: *Daniel B. Clendenin*, Theological Method in Jacques Ellul, Lanham/New York/London 1987, XIII f., XIII). Ähnlich schreibt *Darrell J. Fasching* in seiner Monographie zu Ellul (The Thought of Jacques Ellul: A Systematic Exposition, New York/Toronto 1981 [TST 7]): »His [sc. Ellul's] analysis of the technological society and his own theological response represent a ground-breaking milestone in the history of modern theology« (aaO., VII); »Ellul's contribution to contemporary theology is monumental« (aaO., 177). Es gibt allerdings auch äußerst kritische Stimmen zu Ellul aus den USA und Kanada.
4. Zum Folgenden vgl. vor allem: *Patrick Chastenet*: Entretien avec Jacques Ellul, Paris 1994.
5. Die Selbstzeugnisse EUuls über seine Bekehrung sind gesammelt bei *Pfisterer*; aaO. (s. o. Anm. 2).
6. Vgl. *Daniel Cerezuella*: La critique de la modernité chez Charbonneau. Aspects d'un compagnonnage intellectuel: *Sur Jacques Ellul*. Sous la direction de *Patrick Troude-Chastenet*, Bordeaux 1994, 19-35.
7. Vgl. als wichtigstes Dokument *Ellul's* aus dieser Zeit den Aufsatz: Le fascisme, fils du libéralisme: Esprit 5 (1936/37), Tome 1, 761-797. Auf die verschiedenen Strömungen im französischen Personalismus der 30er Jahre und deren Einfluß auf Ellul's späteres Denken weist hin: *Jean-Louis Loubet del Bayle*: Aux Origines de la pensée de Jacques Ellul? Technique et Societe dans la reflexion des mouvements personalistes des années 30: *Sur Jacques Ellul* [...] (s. o. Anm. 6), 61-74.
8. Veröffentlichtungen Ellul's und Sekundärliteratur bis 1982 sind gesammelt in: *Joyce Main Hanks/Rolf Asal*: Jacques Ellul: A Comprehensive Bibliography, Greenwich, Conn./London 1984 (Research in Philosophy & Technology, Supplement 1).
9. Histoire des Institutions, Paris 1951-1957.
10. Grundlegend: La technique ou l'enjeu du siècle (1954), Paris 21990 (Classiques des Sciences sociales). Für den deutschen Leser hat *Ellul* seine Thesen zur Technik zusammengefaßt in: ders., Art. Technik: EKL3 (1959) 1316-1321. Vgl. zu Ellul's Technikkritik und ihrer Wirkungsgeschichte: *Hans Goedecking*: Die Auffassungen der modernen Technik, ihr Wandel und ihre Aufnahme in der Theologie, Diss. ev.-theol. Münster 1964, 59-72.120; *Detlev Langenegger*: Gesamtdeutungen moderner Technik. Moscovici, Ropohl, Ellul, Heidegger. Eine interdisziplinäre Problemsicht, Würzburg 1990 (Epistemata: Reihe Philosophie 75), 107-182.
11. L'Empire du non-sens: l'art et la société technicienne, Paris 1980.
12. Vgl. z.B.: Sans feu ni lieu: signification biblique de la grande ville, Paris 1975; La Parole humiliée, Paris 1981.
13. Vgl. *Clendenin*: aaO. (s. o. Anm. 3), XVII: »the prophet from Bordeaux«.
14. Vgl. *Chastenet*: aaO. (s. o. Anm. 4), 40: »En réalité, [...] je n'ai pas écrit des livres, mais un seul livre dont chacun est un chapitre.«
15. *Jacques Ellul*: Le Fondement théologique du Droit, Neuchâtel/Paris 1946 (Cahiers théologiques de l'actualité protestante 15/16). Deutsche Übersetzung (von *Otto Weber*): Die theologische Begründung des Rechtes [sic], München 1948 (BETH 10). Seitenzahlen ohne weiteren Zusatz im folgenden beziehen sich auf diese Schrift, wobei die Seite der deutschen Übersetzung stets zusätzlich zu der des französischen Originals genannt wird.
16. Vgl. 6: »renaissance de la théorie du droit naturel« (8).
17. Vgl. ebenda: »les conséquences désastreuses du positivisme«.
18. Vgl. ebenda: »relativisme juridique complete«.
19. Vgl. 51: »La doctrine du droit naturel ne serait donc en aucun point une doctrine chrétienne« (51).
20. Vgl. 45: »l'homme par la chute se sépara totalement de Dieu« (45).
21. Vgl. 48: »Ce droit naturel n'est rien de plus que la transposition dans le ciel de la justice relative et terrestre. [...] Le droit naturel n'est vraiment rien d'autre qu'une voie humaine, laquelle on ne saurait ni mesurer la voie de Dieu, ni l'assimiler« (48).
22. Vgl. 49: »Il ne serait donc y avoir de principe juridique originaire, parce que la création n'est jamais faite une fois pour toutes et que seul Dieu est principe et cause« (49).
23. Hierauf insistiert Ellul die ganze Studie hindurch, vgl. z. B. 33/34.
24. Vgl. 52: »Alors que le Droit naturel se réfère seulement à la création, le Droit divin est ancré à la fois dans la doctrine de la création et dans la doctrine de l'eschatologie« (51 f.).
25. Vgl. 19: »Le Droit existe. [...] Aueune société n'existe sans droit, et ce droit présente partout des caractères voisins, par exemple la sanction, l'obéissance volontaire commune, le lien organique avec les données fondamentales de la société, l'organisation des relations entre hommes et groupes« (20 f.).
26. Vgl. 21/22 (»une certaine notion commune de justice«); 24/25 (»un certain sentiment de justice«); 26/26 (dito).

27. Vgl. 55: »faire intervenir une grandeur étrangère . l'homme« (54).
28. Vgl. ebenda: »Pour nous, il est la preuve humaine qu'il existe une certaine relation entre cette justice de Dieu, ce droit divin dont nous avons parlé, et le droit des sociétés humaines.«
29. Vgl. 36: »le droit doit être tel que Dieu l'a agi« (37).
30. Vgl. 34: »Lorsque Dieu juge, c'est toujours pour rétablir ce qui a été faussé: relations entre Dieu et l'homme ou relations entre des hommes« (35).
31. Vgl. 52: »le droit est tout entier christocentrique« (52).
32. Vgl. 56: »ne parvenir à aucun résultat certain« (56). Vgl. auch 102 die Gegenüberstellung von »constatation de fait« und »verité normative« (97).
33. Zur Gleichsetzung von Bibel und Offenbarung vgl. z. B. 10/12; 56f./56.
34. Vgl. 83: »Sans ces institutions créées par Dieu, le droit manque de ses organes principaux, et il ne peut plus répondre aux nécessités sociales« (80).
35. Vgl. schon die Definition 57: »On appelle normalement une institution, un ensemble organique de règles juridiques orienté vers un but commun formant un tout durable et indépendant de la volonté de l'homme, et qui s'impose à lui dans certaines circonstances« (56f.).
36. Vgl. 61: »Le contenu de ces droits de l'homme est essentiellement contingent et variable« (60).
37. Vgl. 70: »cette justice purement pragmatique« (68).
38. Vgl. 71: »cette justice organisatrice« (69).
39. Vgl. 66: »Par lui-même, naturellement, l'homme ignore ce qu'est la justice« (64). Dieser Satz läßt sich nur mit dem im Blick auf das »faktische« Naturrecht konstatierten Rechtsgefühl jedes Menschen und seinem Wissen um die eigenen, individuellen Rechte in Einklang bringen, wenn dieses Gefühl und Wissen bereits als Gabe Gottes anzusehen ist, was von Ellul offenbar stillschweigend vorausgesetzt wird. Es ist jedoch auch denkbar, daß die positiven Aussagen zum natürlichen Rechtsgefühl noch ungetilgte Reste der von Ellul zuvor vertretenen Rechtskonzeption sind (s. dazu u. Abschnitt 3).
40. Vgl. 72170 (»il [sc. le droit] est une grandeur intermédiaire«); 76174 (»nous voyons maintenant que la place du droit, c'est justement la réalisation humaine, partielle et contingente, d'une alliance qui n'est accomplie qu'à la fin des temps«),
41. Vgl. 89: »Mais cela veut dire d'abord que Dieu est présent . tout acte de la justice, . tout ce qui concerne le droit, et ensuite que tout acte de justice n'épuise pas sa valeur et ses conséquences dans le domaine juridique, mais qu'il a une portée théologique« (86).
42. Vgl. 90: »un témoin de Dieu au milieu de la société des hommes« (86).
43. Vgl. 91: »Le magistrat, lorsqu'il rend son jugement, est prophète. Il prophétise la présence actuelle de la justice de Dieu et la venue du jugement de Dieu« (87).
44. Vgl. 92: »ce jugement doit être inspiré par la miséricorde« (88).
45. Vgl. 94: »En réalité le droit de Dieu s'applique à tous les peuples parce que c'est Dieu qui juge tous les peuples« (89).
46. Ellul wendet sich hier in erster Linie gegen Hans Kelsen.
47. Vgl. 105: »témoin de la justice de Dieu . l'égard de l'Etat« (100).
48. Vgl. ebenda: »elle sait, et seule elle le sait, quelle est la vraie valeur du droit humain, quel en est le fondement et la fin, quelle est sa relation avec la justice de Dieu, et cela elle doit l'apprendre aux hommes d'Etat et aux nations«.
49. Vgl. 106: »Ainsi l'Eglise doit, au cours de l'histoire du monde [00] dire dans chaque situation concrète: voilà le droit de l'homme, hic et nunc, voilà ce qu'il peut exiger, voilà ce dont il faut le protéger. Et ce faisant, elle s'adresse . la société et . l'Etat.«
50. Vgl. Jacques Ellul: Art. Droit: La Foi Chrétienne et l'Université, Paris o. J. [1939] (Cahiers de Foi et Vie et du Semeur), 162-180.
51. Vgl. aaO., 164: »Il ne peut être question, bien entendu, de considérer cette législation comme la législation, le modèle du droit, une sorte de droit naturel réalisée. En réalité, ce droit correspond aux mœurs, . l'état social, moral et économique du peuple hébreu et ne peut être pris comme exemple littéral de législation. Il ne peut même pas s'agir de principes du droit, desquels on pourrait tirer des applications pour notre époque. Car ce serait considérer ce droit comme la justice de Dieu sur la terre, alors qu'en réalité il était bien le droit particulier du peuple hébreu.«
52. Vgl. aaO., 169f.
53. Vgl. aaO., 175. Zur langen Tradition des Gedankens einer solchen »Koinzidenz« vgl. Woljhart Pannenberg: Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996 (KVR1577), 56f.
54. Vgl. Ellul: aaO. (s. o. Anm. 50), 179: »Incontestablement, le droit ne reçoit pas son fondement de la Christologie, mais de la Loi.«

55. Vgl. aaO., 176 Anm.1: »Essayer de creer un droit de l'Eglise et pour les membres de l'Eglise, est une des erreurs catholiques. Il y a litteralement une antinomie entre l'Idée d'Eglise et l'Idée de droit. Tous les rapports humains doivent être compris dans l'Eglise, car tous sont marques là, de la charite, et ne peuvent par consequent être regles par le droit.«
56. Vgl. *Hans-Ruedi Weber*: *The Courage to Live. A Biography of Suzanne de Dietrich*, Geneva 1995; französische Fassung: *La passion de vivre: Suzanne de Dietrich*, Paris/Strasbourg 1995.
57. *Suzanne de Diétrich*: *Le fondement du droit: Semeur* 43 (1944/45), no. 6-7, 40-54.
58. Vgl. aaO., 42: »la conception biblique de la justice et du droit est radicalement *theocentrique*«.
59. Vgl. aaO., 46; 52.
60. Vgl. aaO., 41.
61. Vgl. aaO., 45.
62. Vgl. aaO., 42-45.
63. Vgl. aaO., 47.
64. Vgl. aaO., 51.
65. Vgl. aaO., 52.
66. Vgl. *Weber*, aaO. (s. o. Anm. 56), 90.
67. *Willem A. Visser't Hooft*: *Natural Law or Divine Law? Some Notes on the question: SW* 36 (1943) 261-270. Das kurz zuvor erschienene französische Original (*Droit naturel ou droit divin?: La correspondance federative*, Jan./Feb. 1943) war für die vorliegende Untersuchung nicht zugänglich.
68. AaO., 268.
69. Vgl. aaO., 269: »The great preoccupation of the partisans of natural law is the safeguarding of the permanence of law and its general validity. But this end will never be reached by founding law upon the shifting sand of the changing conceptions of human reason. The permanence and validity of law do not reside in human qualities, but in the will of God and in His revelation.«
70. Vgl. 27: »En realite, il n'y a qu'une seule justice [...]« (29).
71. Vgl. *B. Johnson*: *Art. mischpat*: ThWAT 5 (1986) 93-107.
72. *B. Johnson*: *sadak II-VII*: ThWAT 6 (1989) 903-924, 913.
73. Vgl. 75: »A la fin des temps en effet, il n'y a plus aucune distinction entre la zedakah et la mischpat« (72).
74. In diesem Sinne schrieb auch *Otto Weber* in seiner insgesamt positiven Rezension des Buches (vgl. VF 1942/46, 215-220): »Mir scheint vor allem, daß der Verborgenheit der Herrschaft Christi mehr Beachtung geschenkt werden sollte. Auch eine christokratische Theologie bleibt theologia crucis« (aaO., 220).
75. S. o. Anm. 42 und Anm. 47.
76. Vgl. 108f.: »Mais cette recherche [sc. du contenu du droit divin] ne saurait être purement theologique car elle doit partir de la Revelation, ecrite dans le temps et recue, comprise aujourd'hui par des hommes qui vivent aussi dans le temps« (103).
77. An den beiden wichtigsten alttestamentlichen Belegstellen, die Paulus für seine Lehre von der Rechtfertigung durch Glauben anführt, Gen 15,6 und Hab 2,4, findet sich die Wurzel *sdk*.
78. Der unreflektierte Rekurs *Elluls* auf das Alte Testament verwundert um so mehr, als er 1939 noch die Kontextgebundenheit von dessen Rechtsaussagen in Rechnung stellte (s. o. Anm. 51).
79. Vgl. 30: »Jesus-Christ est fait justice de Dieu. Il n'y a donc aucune justice d'aucune sorte, pas meme relative, hors de Jesus-Christ« (31). Die Exegese *Elluls* wird, mit etwas anderem Schwerpunkt, auch von *Gunnar Hillerdal* kritisiert (vgl. *ders.*: *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik*. Stockholm/Göttingen 1954, 224-227; 255f.).
80. Vgl. *Eilert Herms*: *Art. Obrigkeit*: TRE 24 (1994) 723-759, 752f. In dem von Herms u. a. angeführten kirchlichen Dokument aus dem Bereich der ehemaligen DDR heißt es: »Es ist möglich, beide -Lehren- als wechselseitig einander ergänzende und korrigierende Interpretationsmodelle zu verwenden« (Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, hg. v. Joachim Rogge und Helmut Zeddies, Berlin 1980, 40).
81. Vgl. *Hillerdal*: aaO., (s. o. Anm. 79), 43-50. Im Sinne dieser Unterscheidung verstehe ich auch *Wilfried Härles* Vorschlag, den theologischen und den sozialetischen Begriff der Gerechtigkeit voneinander abzugrenzen (vgl. *ders.*: »Suurn cuique«, Gerechtigkeit als sozialetischer und theologischer Grundbegriff: ZEE 41 [1997] 303-312).
82. Vgl. *Jacques Ellul*: *Propositions concernant l'attitude chretienne envers le droit*: FV 58 (1959), no. 1, 32-43.
83. Vgl. z. B. aaO., 33, folgendes Bonmot über die Idee eines christlichen Naturrechts: »on se trouve donc devant un -christianisme sans Jesus-Christ«, Die Vorbehalte gegen das Naturrecht hat Ellul zeitlebens beibehalten. Noch im Alter lautet der Hauptvorwurf: »)Avec le droit naturel, on nage en pleine ideologie« (*Chastenet*: aaO. [soo. Anm. 4], 172).

84. *Friedrich Wilhelm Graf* hat gezeigt, daß diese Umstellung selbst für die lutherischen Theologen der Weimarer Zeit nicht zutrifft (vgl. *ders.*: *Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt*: ZThK 85 [1988] 31-76).
85. Vgl. *Hillerdal*: aaO. (s. o. Anm.79), 51 f.
86. Vgl. aaO., 58-66.81-86; Kirchengemeinschaft [...] (s. o. Anm. 80),44-48.
87. Vgl. insbesondere Phil4,8, die Kommentare zu dieser Stelle sowie: *Rudolf Schnackenburg*: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band II: Die urchristlichen Verkünder, Völlige Neubearb.* Freiburg/Basel Wien 1988 (HThK.S II), 68; *Wolfgang Schrage*: *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 51989 (GNT 4), 206f.
88. Vgl. *Jan D. Dengerink*: *Das Wort Gottes und die zeitlichen sozialen Ordnungen. Eine Betrachtung zum heutigen reformierten Denken*: PhRef 20 (1955) 97-122, 114f.; *Bruno Schüller SJ*: *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie*, Roma 1963 (AnGr 128), 179f. 217.
89. Zur Kritik an Elluls Behandlung des Naturrechts vgl. auch: *Heinz Horst Schrey*: *Die Wiedergeburt des Naturrechts*: ThR 19 (1951) 21-75, 154-186, 193-221,209-211.
90. In einem der wenigen Texte *Eliuls*, die ins Deutsche übersetzt wurden, heißt es zu einer derartigen Einschränkung kurz und bündig: »sich zu begnügen mit dem inneren Christentum bedeutet, dem kollektiven Materialismus anzuhängen« (*ders.*, Über die soziologischen Voraussetzungen des modernen Menschen: EvTh 17 [1957] 516-528,528).
91. Vgl. *Jacques Ellul*: *Karl Barth et nous: Jacques Ellul/Pierre Gisell/Gabriel Widmer*: *Karl Barth: Quel heritage?*: BCPE 37 (1985), no. 4-5, 5-12, 12: »Je n'etais pas satisfait des volumes d'ethique et de politique écrits par lui [sc. Karl Barth], et qui me paraissaient reposer sur une connaissance tres insuffisante du monde et de la politique.« Zum Verhältnis Elluls zu Barth vgl. auch folgende Bemerkung am Beginn seiner Ethik: »Elle [sc. cette ethique] est dans une certaine mesure inspiree par la theologie de K. Barth, je n'en disconviens pas, mais je n'ai, non plus, jamais été un Barthien inconditionnel« (*Jacques Ellul*: *Ethique de la liberte*. Tome I, Geneve 1974, 8).
92. Vgl. z. B. *Jacques Ellul*: *Ce que je crois*, Paris 1987, 281 f.
93. *Bruno Schüller*, der der Studie Elluls die ausführlichste Kommentierung in deutscher Sprache hat zukommen lassen (vgl. *ders.*: aaO. [so o. Anm.88], 160-256), geht fehl, wenn er das »Naturrecht als Phänomen« zum Hauptgegenstand Elluls erklärt (vgl. aaO., 162) und auf dieser Basis dann Ellul eine naturrechtliche Argumentation, die der thomistischen faktisch entspreche, unterstellt (vgl. aaO. 256, 321). Daß diese katholisierende Interpretation auf einer Umgewichtung und -deutung des Textes Elluls beruht, gibt Schüller selbst indirekt zu, wenn er die Studie »[s]tark beeinträchtigt« sieht »durch ein mangelhaft durchreflektiertes Denken« (aaO., 256).
94. Vgl. 108: »Nous ne voulions pas, de toute facon, presenter un systeme juridique qui n'eüt été qu'ideologique. Le travail efficace ne peut se faire, . partir des donnees theologiques, que dans le detail: il s'agit d'une prise de conscience, d'un inventaire, d'une critique de problemes precis et de lois existantes« (103).
95. S o. Anm. 14.
96. *Jacques Ellul*: *Presence au monde moderne* (1948), Lausanne 21988. Deutsche Übersetzung von *Barbara Marx*: *Leben als moderner Mensch*, Zürich 1958.
97. Vgl. aaO., 58; 107-113 (deutsch: 44; 90-95).
98. Vgl. *Bernard Rordorf*: *Preface*: aaO., 5-13, 6: »En tant que chretien, il ne lui est permis ni de fuir ce monde dans lequel il a recu la mission de vivre et de temoigner de sa foi, ni de s'accomoder de ce monde.«
99. Vgl. 103f.: »Ainsi il n'est pas vrai que la predication et la foi soient -affaires priveese, La predication et la foi sont et doivent etre une action qui engage la vie tout entiere« (99).
100. S. o. Punkt 1 dieses Abschnitts.
101. Vgl. *Jacques Ellul*: *La technique* [...], aaO. (s. o. Anm. 10), VI: »Nous avons essaye seulement de transcrire, de traduire, de transmettre au moyen d'une analyse globale une prise de conscience, . la fois concrete et fondamentale, du phenomene technique dans son ensemble.« Vgl. auch: *ders.*: *Voraussetzungen* [...], aaO. (s. o. Anm. 90), 516f.: *Der Christ muß den »modernen Menschen« und dessen Grundüberzeugungen »kennen«.*
102. Vgl. *Jacques Ellul*: *Politique de DIEU, politiques de l'homme*, Paris 1966,235: »Etre determine par l'utilite et par la recherche d'efficacite, c'est subir la plus forte determination du monde actuel. Vouloir obtenir des resultats, c'est, par necessite, ne pas être temoin de la gratuite de Dieu. [...] Dieu nous a aimees parce qu'il etait Amour, et non pour obtenir un resultat.« Elluls Freiheitsbegriff ist also durchaus theologisch verankert. Der Vorwurf Goedekings, er und die auf ihn gegründete Technikpolemik seien abstrakt bzw. gnostisch, weil sie die im Schöpfungsglauben angelegte »grundsätzliche Bindung des Verhaltens an vorgegebene Sachbezüge« (*Goedeking*: aaO. [so o. Anm. 10], 71) von vornherein verachteten, ist angesichts von Elluls Bemühen gerade um eine wirklichkeitsbezogene Theologie unhaltbar. Ohne die Technikkritik Elluls von Einseitigkeiten und Übertreibungen freizusprechen und ohne das Anliegen Goedekings in seiner ganzen Studie, die Technik als

- legitime »geschichtliche] Konkretion« (aaO., 174) des *dominium terrae* zu erweisen, vorschnell abzutun, hat doch Ellul Kernthese, daß in heutiger Zeit der Mensch eben nicht mehr über die Sachen bestimmt, sondern nunmehr von seinem eigenen Herrschaftsmittel beherrscht wird – er verwendet dafür das Bild vom Zauberber-lehrung (vgl. *Ellul: La technique* [...], aaO. [§o o. Anm. 10], 276) - einige Plausibilität.
103. In diesem Sinne hat *Daniel B. Clendenin* die These aufgestellt, die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit sei der hermeneutische Schlüssel zu Ellul's gesamtem Werk (vgl. *Clendenin*: aaO. [§o o. Anm.3], passim), zugleich aber Ellul's Freiheitspathos eine gewisse Einseitigkeit vorgeworfen (vgl. aaO., 131f.).
104. Vgl. *Ellul: La Parole* [...], aaO. (s. o. Anrn. 12), 244: »[N]ous savons, au moins depuis Marx, que le premier (et parfois le seul) acte de la liberte, c'est la prise de conscience de la necessite.«
105. Gegen *Patrick Troude-Chastenet*: Lire Ellul. Introduction à l'oeuvre socio-politique de Jacques Ellul, Bordeaux 1992, 62; 139; 181. Die Tatsache, daß an der zweiten Stelle ein Zitat Ellul's genau ins Gegenteil verkehrt wird, nur um die Nichtbeeinflussung der Analysen Ellul's durch seine Theologie behaupten zu können, ist nur durch die anscheinend panische Angst des Autors erklärbar, die Kritik von Anhängern einer soziologischen »Objektivität« an Ellul könne richtig sein, während dieser selbst die Verankerung seines Denkens im christlichen Welt-bild gar nicht bestritten hat, wie auch der vermeintlich neutrale Geist der Modeme seiner Ansicht nach auf - nur eben nichtehristlichen - »Glaubensüberzeugungen« ruht (so die These des o. Anm.90 genannten Vortrags EUus; vgl. auch die in *Chastenet*: aaO. [§o o. Anm.4], 142, zitierte Bemerkung Ellul's, ihm sei bewußt, daß es keine neutrale Sozialwissenschaft gebe). Richtig ist es daher, wenn *Troude-Chastenet* am Ende seines Buches EUul bescheinigt, durch ein Wertesystem geleitet zu sein, und dies für durchaus legitim erklärt (vgl. *Troude-Chastenet*: aaO., 190). Nur wird diese Erkenntnis für seine Ellul-Interpretation nicht fruchtbar gemacht. In diesem Zusammenhang ist auch der von *Mare van den Bossche* (*ders.*: Ellul et Heidegger: entre oui et non à la technique: FV 93 [1994], no. 5-6, 125-135) durchgeführte Vergleich der Technikkritik Ellul's und Heideggers aufschlußreich: Während Ellul gegenüber dem Absolutheitsanspruch der Technik an das Subjekt und die Werte, die es trägt, appelliert, läßt der Heideggersche Mensch der »Gelassenheit« die Frage nach einer Bewertung der Technik hinter sich. Vgl. schließlich noch die Analyse *Langeneggers*, der mehrfach (vgl. aaO. [§o o. Anm. 10J, 115f.; 130; 182]) betont, die Technikdeutung Ellul's sei eingebunden in einen christlichen Horizont.
106. In diesen Kontext gehören alle Aussagen EUul's, die das Bemühen, seine soziologische Arbeit von theologischen Einflüssen freizuhalten, aussprechen (vgl. z. B. *ders.*: *Devoiler l'Homme*: FV 93 [1994], no. 5-6, 169-171, 170 - eine der letzten Äußerungen Ellul's überhaupt: »je me suis efforce de faire que -ma« theologie n'influence pas une recherche sociologique«),
107. Vgl. schon den Aufsatz von 1939: »Toute theorie du droit naturel est au fond une negation de l'eschatologie du Royaume« (*Ellul*: Art. Droit, aaO. [§o o. Anm. 50], 179).
108. Vgl. 76: »nous voyons maintenant que la place du droit, c'est justement la realisation humaine, partielle et contingente, d'une alliance qui n'est accomplie qu'à la fin des temps« (74).
109. Vgl. *Ellul*: Presence [...], aaO. (s. o. Anm. 96), 54/40.
110. Vgl. aaO., 55: »La presence constante du Royaume [...]« (41).
111. Vgl. aaO., 52: »l'esperance est precisement cette puissance de l'eschatologie dans l'actuel« (38).
112. *Ellul*: Ethique [...], aaO. (s. o. Anm. 91), 16: »attente active«,
113. Vgl. aaO., 15 (»Or, l'esperance n'est pas seulement un sentiment, elle n'est pas une impression evanescente, un vague espoir dans un futur qui sera meilleur. Parce qu'elle est liee à la liberte, qu'elle trouve son expression dans cette liberte vecue *hic et nunc*, l'esperance est une realite presente, actuelle, active: l'esperance est une entree dans ce royaume des cieus qui est déjà là, et qui se manifeste par notre liberte.«); 18 (»Je pourrais tout resumer en disant que l'esperance est la veritable et seule hermeneutique du monde et de l'Ecriture.«). Zum Begriff der »esperance« und ihrer Unterscheidung von einem bloß innerweltlichen »espoir« bei Ellul vgl. *Maurice Weyembergh*: *Espoir et esperance chez J. Ellul: L'Experience du Temps. Melanges offerts à Jean Paumen*, Bruxelles 1989, 199-226.
114. *L'Esperance oubliee*, Paris 1972.
115. Vgl. *Chastenet*, aaO. (s. o. Anm. 4), 181.
116. Den klassischen Versuch in dieser Richtung bildet die stoische Lehre von der »dem reinen Naturrecht gemäßen Lebensform des Goldenen Zeitalters« (*Woljhart Pannenberg*: *Christliche Rechtsbegründung*: HCE 2 [1978] 323-338, 324).
117. Der eschatologische Bezug findet sich prononciert auch bei *Woljhart Pannenberg*. Vgl. aaO, 333f., sowie *ders.*: *Grundlagen*[...], aaO. (s. o. Anm. 53), 68-77. Pannenberg tritt wie Ellul für eine theologische Rechtsbegründung ein. Während letzterer jedoch konzidiert, daß der göttliche Ursprung des Rechts nur für den Glauben erkennbar ist (z. B. 90/86), findet sich auch in Pannenberg's Rechtstheologie der für ihn typische »Anspruch auf Allgemeingültigkeit« (*ders.*: *Rechtsbegründung*, aaO. [§o o. Anm. 116], 327; vgl. aaO., 336) der Argumentation, die entsprechend anders verläuft als bei Ellul.

118. Vgl. *Ellul, La Parole* [00'] aao. (s. o. Anm. 12),5: »Je ne pretends pas faire avancer la science. Mais comme en chacun de mes écrits m'affronter seul à ce monde où je vis, tenter de le comprendre et le confronter . une autre realite dont je vis, mais nullement constatable.« Darrell J. Fasching hat am Beispiel der Institutionen gezeigt, wie sich bei Ellul schon wenige Jahre nach der Rechtsstudie der Wechsel von einer monistischen zu einer dualistischen Auffassung, die vom Gestus der Konfrontation beherrscht wird, vollzieht (vgl. *Fasching: aaO.* [so o. Anm. 3], 116-119). Faschings weitergehende These, Ellul sehe das Evangelium fast nur im Widerspruch zur Welt (vgl. aaO., 178), vernachlässigt allerdings die Tendenz auch des späten Ellul zum Gedanken einer diesem Antagonismus übergeordneten Einheit, wie sie am deutlichsten in seinem Eintreten für die Allversöhnung (vgl. dazu insbesondere: *Ellul, Ce que je crois*, aaO. [so o. Anm. 92], 249-274) hervortritt.
119. Zu den verschiedenen Aspekten von Dialektik im Werk Elluls vgl. *Clendenin: aaO.* (s. o. Anm. 3), 37-55.
120. Vgl. *Ellul: Ce que je crois*, aaO. (s. o. Anm. 92), 65: »Il doit etre un transcendant révéélé si l'homme doit avoir un motif et une chance de se lancer dans un mouvement dialectique en depit de l'autonomie et de l'universale de la technique.« Der ganze Abschnitt (aaO., 60-65) stellt die wohl beste Zusammenfassung seines Ansatzes aus der Feder Elluls selbst dar.

Geistig Behinderte als Forschungsobjekte? Die Bioethik-Konvention des Europarates

Von Hartwig von Schubert

Die Parlamentarische Versammlung des Europarates in Straßburg hat am 26. September 1996 dem *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Konvention über Menschenrechte und Biomedizin* (früher als »Bioethik-Konvention« bekannt) zugestimmt. Das Komitee der Ministerbeauftragten hat in seiner Sitzung am 29. November 1996 über Änderungsanträge entschieden und den Text der Konvention beschlossen. Die BRD hat sich bei dieser Abstimmung der Stimme enthalten; die Gründe dafür wurden in einer Erklärung des Bundesministeriums für Justiz veröffentlicht. Begleitend zum Text der Konvention hat der Lenkungsausschuß im Juni 1996 Erläuterungen zur Konvention herausgegeben (vgl. *Council of Europe, Directorate of Legal Affairs* 1996, *Deutscher Bundestag* 1996). Der offizielle Text liegt in englisch vor, die folgenden deutschen Zitate folgen der vom Bundesjustizministerium im August 1996 vorgelegten vorläufigen Arbeitsübersetzung der Deutschen Delegation. Eine mit der Schweiz und Österreich abgestimmte Übersetzung wird seit dem Herbst 1997 erwartet.

Die Selbstbestimmung im Zentrum

Im Zentrum der Konvention steht die Autonomie des Patienten oder Probanden konkretisiert durch das Einwilligungskriterium. Artikel 5 der Konvention nennt als Grundanforderung an jegliche biomedizinische Maßnahme am Menschen: »Ein Eingriff im Gesundheitsbereich darf nur vorgenommen werden, wenn der Betroffene nach entsprechender Aufklärung vorher seine

freie Einwilligung erteilt hat.« (No intervention may be carried out in the health field without the free and informed consent of the person undergoing it.) Dieser Grundsatz folgt der Tradition des auch vor der protestantischen Ethik weithin akzeptierten neuzeitlichen Begriffs von Autonomie als des Vermögens, sich selbst ein Gesetz zu geben. In Artikel 6 geht es um die Anwendung dieser Regel im Fall von nicht einwilligungsfähigen Personen (incapacitated persons). Dieser Artikel wurde auf Antrag der deutschen Delegation in der im Juli 1994 bestehenden Fassung gestrichen und nach weiteren Beratungen im Lenkungsausschuß in eine neue Fassung gebracht. Er ist jetzt allein auf den eigennützigen, das heißt den Heilversuch beschränkt. Die umstrittenen fremdnützigen Forschungseingriffe bei Einwilligungsunfähigen werden jetzt in Artikel 17 geregelt. In der deutschen Öffentlichkeit gingen damals und auch später noch die Wogen hoch wegen der angeblichen Freigabe von Behinderten zu Forschungszwecken im Stil der NS-Zeit. Maßgeblichen Anteil an dieser Entrüstung hatte die »Grafenecker Erklärung« aus dem Raum der evangelischen Kirche und Diakonie (vgl. *Wunder* 1996).

Der zitierte Grundsatz in Artikel 5 legt jeglichem Mißbrauch nach dem Muster terroristischer Regime einen rechtlichen Riegel vor. Die nachfolgenden Bestimmungen atmen deshalb nicht den Ungeist eines Mengele, sondern spiegeln das Ringen um eine angemessene Interpretation des jeglichem sozialen Handeln innewohnenden Strukturgegensatzes, der darin besteht, daß jeder, der - sei es als Arzt, Wissenschaftler, Lehrer, Erzieher oder Sozialarbeiter - die Lebenspraxis eines Klienten fördern will, dazu in eben diese Le-

benspraxis eingreifen muß und damit die Autonomie des Klienten tangiert.

Es geht in der weiteren Auslegung dieses Grundsatzes unter der Voraussetzung eines jeweils zu klärenden Risikos des Eingriffs im wesentlichen um zwei Punkte: um die mögliche Einschränkung der Einwilligungsfähigkeit a) bei reinen Heilversuchen und solchen Untersuchungen, die im Rahmen einer Heilbehandlung zugleich einen wissenschaftlich-therapeutischen Erkenntnisgewinn liefern und b) speziell bei fremdnützigen Eingriffen ohne direktes Heilungspotential.

A. Einwilligungsunfähigkeit und Stellvertretung bei Heilversuchen

Zunächst zur Einwilligung bei Heilversuchen: An Kindern, psychisch Kranken und Personen, die vernünftiger Selbstbestimmung vorübergehend nicht mächtig sind, soll ohne ihre eigene Zustimmung, wohl aber mit der ihrer gesetzlichen Vertreter, eine notwendige therapeutische Maßnahme, ein Heilversuch also, vorgenommen werden können. Wörtlich heißt es im neuen Artikel 6, Absatz 1:

Vorbehaltlich der Artikel 17 und 20 darf ein Eingriff an einer einwilligungsunfähigen Person nur zu ihrem unmittelbaren Nutzen vorgenommen werden.

Diese »Selbstnutzenklausel« definiert den Heilversuch und ist weithin unstrittig, problematisch ist jede Verschiebung hin auf den Nutzen für andere. Wie aber ist es mit der stellvertretenden Zustimmung? Wer darf bei Einwilligungsunfähigkeit wann stellvertretend für den Patienten sprechen? Dies wird ganz besonders wichtig, wenn fremdnützige Untersuchungen im Sinne von Artikel 17.2 angestrebt werden. In den Absätzen 2 und 3 heißt es:

2. Ist ein Minderjähriger nach dem Gesetz nicht fähig, in einen Eingriff einzuwilligen, so darf dieser nur mit Einwilligung seines gesetzlichen Vertreters, einer gesetzlich vorgesehenen Behörde oder Person oder eines gesetzlich vorgesehenen Gremiums vorgenommen werden.

Die Ansicht des Minderjährigen wird als ein mit zunehmendem Alter und entsprechender Reife an Bedeutung gewinnender Faktor berücksichtigt.

3. Ist ein Erwachsener aufgrund einer geistigen Behinderung, einer Krankheit oder aus ähnlichen Gründen nach dem Gesetz nicht fähig, in einen Eingriff einzuwilligen, so darf dieser nur mit Einwilligung seines gesetzlichen Vertreters, einer gesetzlich vorgesehenen Behörde oder Person oder eines gesetzlich vorgesehenen Gremiums vorgenommen werden.

Der Betroffene ist soweit wie möglich in das Einwilligungsverfahren einzubeziehen.

Das deutsche Betreuungs- und Kindschaftsrecht steht diesen Bestimmungen nicht bei Heilversuchen, wohl aber hinsichtlich fremdnütziger Versuche entgegen. Es sieht die Bindung des Betreuers oder Inhabers der Personensorge bei einer Entscheidung über einen medizinischen Eingriff an das Wohl des Betreuten oder des Kindes vor. Daher kann der Betreuer Eingriffen, die voraussichtlich nicht den Betroffenen selbst, sondern Dritten nutzen können, allenfalls dann zustimmen, wenn der Betreute einen dahingehenden Willen vor Bestellung des Betreuers zum Ausdruck gebracht hat oder der Eingriff seinem mutmaßlichen Willen entspricht. Bei Kindern wird vereinzelt die Auffassung vertreten, im Hinblick auf den pädagogischen Wert eines gemeinschaftsnützigen Opfers sei auch die Einwilligung in fremdnützige Forschung mit dem Wohl des Kindes zu vereinbaren. Die erforderlichen Bedingungen für die Herbeiführung einer Einwilligung werden in den weiteren Absätzen des Artikels ausgeführt. Diesbezüglich gibt es keine nennenswerten Kontroversen.

B. Einwilligungsunfähigkeit und Stellvertretung bei fremdnütziger Forschung

Nun zur - meines Erachtens unausweichlichen - Fremdnützigkeit der Forschung. In den Artikeln 15 bis 18 geht es um biomedizinische wissenschaftliche Forschung, in Artikel 17 speziell um Forschung an nicht-einwilligungsfähigen Personen. In den Artikeln 19 und 20 geht es um Organtransplantation. Zur Forschung im Bereich Humanbiologie und Medizin heißt es allgemein - ob einwilligungsfähig oder nicht - in Artikel 16:

Forschung an einer Person ist nur zulässig, wenn alle imfolgenden genannten Voraussetzungen erfüllt sind:

- i) *Eine Alternative zur Forschung am Menschen von vergleichbarer Wirksamkeit gibt es nicht;*
- ii) *die Risiken, die für die Person entstehen könnten, stehen in keinem Mißverhältnis zum potentiellen Nutzen der Forschung;*
- iii) *das Forschungsprojekt ist von dem zuständigen Gremium gebilligt worden, nachdem es einer unabhängigen Prüfung hinsichtlich seines wissenschaftlichen Wertes einschließlich der Bedeutung des Forschungsziels und einer multidisziplinären Überprüfung der ethischen Vertretbarkeit unterzogen worden ist;*
- iv) *die Personen, an denen Forschung vorgenommen wird, sind über ihre Rechte und die zu ihrem Schutz gesetzlich vorgeschriebenen Sicherheitsmaßnahmen unterrichtet worden.*
- v) *die nach Artikel 5 erforderliche Einwilligung wurde ausdrücklich und spezifisch erteilt und ist urkundlich festgehalten. Diese Einwilligung kann jederzeit aus freien Stücken widerrufen werden.*

Den im folgenden noch ausführlicher zu zitierenden Artikel 17 Absatz 1 zur fremdnützigen Forschung kann man unterschiedlich interpretieren, je nachdem, worauf man die Betonung legt. Entweder man geht davon aus, daß es um potentielle Heilversuche an einwilligungsunfähigen Personen mit dem Nebeneffekt des Forschungsgewinns geht. Oder man betont den Erkenntnisgewinn und erklärt den Heilungseffekt für den Probanden zum Nebeneffekt. Meines Erachtens kann es hier nur die Entscheidung geben, die Intention des *diagnostischen* Erkenntnisgewinns im individuellen Heilbehandlungsvertrag zwischen Arzt und Patient in den Mittelpunkt zu stellen. Alle weiteren Verwendungen der Diagnose-Ergebnisse sind sekundär und dürfen die zentrale Intention nicht verfälschen. Sobald das Diagnose-Interesse auch nur im geringsten durch das Interesse an einem anderen Erkenntnisgewinn beeinflusst sein sollte, wäre ein neuer, über den Behandlungsvertrag hinausgehender Forschungsvertrag fällig, bei dem minutiös zu klären wäre, wie sich beide zueinander verhalten. Erst im Rahmen der Aufstellung eines Forschungsvertrags würde zum Beispiel auch der Satz iii) des Artikel 17.1 relevant werden:

- iii) *Forschung von vergleichbarer Wirksamkeit kann an einwilligungsfähigen Personen nicht vorgenommen werden.*

In der Konvention wird leider nicht mit Hilfe der bewährten Begriffstrios unterschieden zwischen *therapeutischer Forschung* (mit absehbarer medizinischer Funktion) und *nicht-therapeutischer Forschung* (mit rein wissenschaftlichem und nicht medizinisch qualifizierbarem Erkenntnisgewinn) und einem »Forschungsvorhaben«, das direkt dem Patienten dient, das man Diagnose nennt, welche Teil eines *Bei/versuchs* ist.

Es geht also hier um therapeutische wie nicht-therapeutische Forschung, in jedem Fall um einen *fremdnützigen Eingriff* in die persönliche Sphäre eines Menschen aus Erkenntnisinteresse. Nach dieser Terminologie ist jegliche *Forschung* per definitionem »fremdnützig«. Bei der Abgrenzung von Forschung und Diagnose ist zu bedenken, daß sich der Nutzen je nach Szenario graduell vom Probanden zu anderen Nutznießern der Untersuchungsergebnisse verschieben kann. In Szenario A kommen die Ergebnisse nur dem Patienten zugute, Szenario B ihm selbst und anderen, Szenario C ihm selbst nicht, sondern nur noch den anderen; er ist damit nicht mehr »Patient«, sondern »Proband«, Hier von Belang dürfte also vor allem Szenario C sein.

Soweit ich sehe, erheben die Kritiker der Konvention generell keinen Einwand gegen therapeutische Forschung an Menschen, sofern diese ihre Einwilligung gegeben haben. Im Hintergrund stehen die folgenden Kategorien und Regeln: Die Weltärztedeklaration von Helsinki über Experimente an Menschen, die zusammen mit anderen Texten den *magnus consensus* der zivilisierten Welt nach dem 11. Weltkrieg im Bereich der Medizin dokumentiert, unterscheidet den therapeutischen vom nicht-therapeutischen Versuch. Beide lassen sich vom Heilversuch unterscheiden. Bei entsprechend hohen Krankheitsgraden ist die Pflicht auch zu riskanten *Bei/versuchen* bei Erwachsenen und Kindern unumstritten, das gilt im Prinzip für jeden operativen Eingriff. Der *therapeutische Versuch* dagegen dient nicht der Heilung des Versuchsobjekts, er muß allerdings - besonders, wenn er riskant ist - nach wissenschaftlich belegbarer Voraussicht direkt zur Entwicklung einer Therapie führen. Ein Beispiel ist die Entnahme von Zellen oder Stoffen aus dem Krankheitsherd, deren Struktur nach einem erfahrungsgemäß langfristigen, aber erfolgreichen Verfahren mit dem Ziel aufgeklärt wird, das entsprechend abgestimmte Therapeutikum zu ent-

wickeln. Die ursprünglichen Spender jener Zellen oder Stoffe können dann schon längst jener Krankheit erlegen sein. Laut Ärztedeclaration müssen therapeutische Objekte »eindeutig umschreibbar sein, das heißt die Schäden müssen nach kritisch geprüfter und allgemein anerkannter Auffassung eindeutig als Übel, als die Erfüllung wesentlicher Bedürfnisse des Menschen bedrohende Defekte oder Mängel eingestuft werden. Das therapeutische Objekt kann nicht die Gesellschaft ganz allgemein oder ihre Zukunft sein, sondern müssen eindeutig beschreibbare menschliche Subjekte der Gegenwart oder der sicher prognostizierbaren Zukunft sein«. Der *nicht-therapeutische Versuch* schließlich dient allein der wissenschaftlichen Erkenntnis, ohne daß nach wissenschaftlich belegbarer Voraussicht für irgendeine Patientengruppe irgend ein unmittelbarer Nutzen angebbar ist. Ein Beispiel ist die Entnahme - und Analyse! - von Erbmaterial aus den Zellen von Personen mit dem Ziel, einen allgemeinen Überblick über den Strukturaufbau des menschlichen Genoms etwa im Vergleich zu dem der Primaten zu bekommen.

Mit Einverständnis derselben können riskante Heilversuche an *allen* Patienten, riskante therapeutische Versuche aber nur an *erwachsenen, zustimmungsfähigen* Patienten vorgenommen werden. Riskante nicht-therapeutische Versuche sind dagegen nur im *Selbstversuch* erlaubt (Vgl. *Deutsch* 1979; *Heimchen*, *Wiena* [Hg.] 1986; zur ökumenischen Diskussion vgl. *Weber* 1969).

Neu: Therapeutische - also fremdnützige - Versuche an zustimmungsunfähigen Probanden

Der Europarat will nun über die Deklarationen hinausgehen und den genannten Konsens der zivilisierten Welt überschreiten und erweitern, indem er auch *therapeutische* Versuche an *zustimmungsunfähigen* Probanden unter bestimmten Bedingungen erlaubt. Zunächst sind laut Artikel 17, Absatz 1 die in Artikel 16 genannten und oben zitierten Voraussetzungen zu erfüllen, die auch bei *einwilligungsfähigen* Personen zu beachten sind. Darüber hinaus regelt Artikel 17, Absatz 2 jegliche humanbiologische und medizinische Forschung *bei nicht-einwilligungsfähigen Personen*:

»In Ausnahmefällen und nach Maßgabe der gesetzlich vorgeschriebenen Schutzbestimmungen kann Forschung, die potentiell nicht von unmittelbarem Nutzen für die Gesundheit des Betroffenen ist, unter den in Absatz 1 Nr. i, iii, iv und v genannten und den nachfolgenden zusätzlichen Voraussetzungen zugelassen werden:

- i) Die Forschung hat zum Ziel, durch eine spürbare Verbesserung des wissenschaftlichen Verständnisses über (statt »für«; vS) den Zustand, die Krankheit oder die Störung der Person dazu beizutragen, letztlich Ergebnisse zu erreichen, die geeignet sind, dem Betroffenen oder anderen Personen, die sich in der gleichen Altersstufe befinden oder die an der gleichen Krankheit oder Störung leiden oder in dem gleichen Zustand befinden, zu nutzen;
- ii) die Forschung geht für den Betroffenen nur mit einem minimalen Risiko und einer minimalen Belastung einher.

Im Gegensatz zu Artikel 16, Ziffer ii ist nach Artikel 17 Absatz 2 keine Risiko-Nutzen-Abwägung erlaubt, sondern die Forschung darf lediglich stattfinden, wenn es sich um medizinische Interventionen mit ausschließlich minimalem Risiko und minimaler Belastung handelt. Ob zum Beispiel eine Punktion in die Nerven von Demenzkranken noch eine Intervention mit minimalem Risiko und minimaler Belastung darstellt, kann nur unter Berücksichtigung der Erläuterungen durch die zuständigen Fachgesellschaften beantwortet werden.

Mit den Formulierungen in Artikel 17, die mit 24:1:2 gebilligt wurden und mit denen es immerhin gelungen ist, das Schutzniveau im Verhältnis zu der Fassung von 1994 wesentlich zu erhöhen, ist die Schranke der »Selbstnutzenklausel«, die bisher auch die therapeutische Forschung an *Einwilligungsunfähigen* unmöglich machte, *in solchen Fällen überschritten, in denen der Proband keine Einwilligung gegeben hat!* Und zwar hängt alles an dem kleinen Zusatz »oder anderen Personen ...«, präzise gesagt sogar nur an dem einen Wort »oder« anstelle von »und« in Artikel 17,2 Nr. i. Die deutsche Delegation enthielt sich vor allem mit Rücksicht auf die noch andauernde Diskussion in Deutschland über die Zulässigkeit fremdnütziger Forschung an *einwilligungsunfähigen* Personen. Ähnliches gilt für Artikel 19, der die Organentnahme regelt, und

für Artikel 20, der die Organentnahme bei nicht-einwilligungsfähigen Personen generell verbietet und nur in der folgendermaßen definierten Ausnahmesituation erlaubt, wenn a) kein anderer passender Spender zur Verfügung steht, b) der Empfänger Bruder oder Schwester des Spenders ist und c) die Spende für ihn ein lebensrettendes Potential hat.

Alle Eingriffe, die nicht den unmittelbaren Interessen der Betroffenen dienen, sind problematisch; liegt nicht einmal ihre Einwilligung vor, so sind sie *hochproblematisch*. Dennoch sind Szenarien denkbar, bei denen die Regel der Konvention Anwendung finden könnte – etwa eine lebenserhaltende Knochenmarksübertragung zwischen zwei Geschwistern aufgrund elterlicher Zustimmung, bei der das spendende Kind nicht zustimmungsfähig ist. Ein anderer Fall ist die Forschung an erblich bedingter Altersdemenz, deren Ergebnisse den Familienangehörigen des Patienten und allen anderen Risikofamilien zugute käme. Wie weit aber darf man im Falle der Forschung beim Ermessen der »negligible and minimal risks« gehen? Artikel 16, 2 der Konvention will das Risiko für den einwilligenden Probanden zu dem erwarteten Nutzen für den Nutznießer in ein »angemessenes Verhältnis« gesetzt sehen! Auch dies eine Ermessensfrage: Bei hohem Nutzen also auch hohe Risiken? Wer will hier den Richter über die Natur der Betroffenen spielen?

Das Diakonische Werk der EKD stellt sich der Konvention in seiner Stellungnahme vom 24. September 1996 an der Stelle entgegen, an der diese über die Weltärztedeclaration - übrigens auch über die deutsche Gesetzeslage - hinausgeht. Auch der Rat der EKD erhebt an dieser Stelle seine Bedenken (Vgl. *Der Bevollmächtigte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* 1996, 4f.). Nach Ansicht der Autoren, die mehrheitlich aus dem Bereich der evangelischen Behinderteneinrichtungen kommen,

»kann die Einwilligung in fremdnützige Forschung grundsätzlich nur vom Betroffenen selbst und nicht stellvertretend für ihn erteilt werden. Denn diese Entscheidung ist derart höchstpersönlich, daß eine Stellvertretung einen schweren Eingriff in das Selbstbestimmungsrecht bedeutet, die Menschenwürde berührt.«

Die Autoren fahren allerdings fort:

»Wir wünschen jedoch, daß kranke Kinder, behinderte Menschen, demente alte Menschen

oder Koma-Patienten an therapeutischen Fortschritten teilhaben. Wir halten dies daher für erforderlich, die Debatte darüber fortzusetzen, ob sich nicht eine ethisch und rechtlich vertretbare Lösung finden läßt, die therapeutische Fortschritte möglich macht, ohne die Menschenwürde von einwilligungsunfähigen Personen zu verletzen.«

Die Autoren des Papiers wünschen den ihnen Anvertrauten einerseits Schutz vor Mißbrauch, andererseits aber auch bessere Chancen zur Verwirklichung ihrer Lebensvisionen. Auch sie sollen ein »gutes Leben« führen können, auch ihnen soll der Nutzen therapeutischer Forschung zuteil werden. Wenn es in der Konvention des öfteren um »Nutzen für die Forschung« geht, dann kann ja nur Forschung im Interesse des »guten Lebens« gemeint sein. Hier sind die Diakonievertreter klarer als die Konvention. Was aber nun die von den Autoren gewünschte therapeutische Forschung betrifft, die die Menschenwürde von einwilligungsunfähigen Personen *nicht* tangiert, so scheint mir dies in einer signifikanten Reihe von Fällen dem Wunsch nach einem schwarzen Schimmel gleichzukommen. Nach aller Erfahrung gibt es immer wieder Krankheitsbilder, bei denen es unmöglich ist, leidensmindernde oder lebensrettende Maßnahmen zu entwickeln, ohne bei der Entwicklung auf Erkenntnisse zurückgreifen zu müssen, die nur durch Eingriffe in Träger dieser Krankheitsbilder im akuten Stadium gewonnen werden können. Hierzu gehören zum Beispiel die oben genannten Punktionen in die Nerven von Demenzkranken. Werden die Risiken und Belastungen als minimal eingeschätzt, so können sie nach Maßgabe der Konvention im Rahmen einer Stellvertretungsregelung durchgeführt werden. Da aber die Einwilligungsunfähigkeit zu diesem Krankheitsbild hinzugehört, ist das Dilemma perfekt und unauflösbar: »Bei Demenzkranken geht die Einwilligungsfähigkeit mehr und mehr verloren und ist in späteren Stadien der Erkrankung gänzlich aufgehoben. Damit kann aber die rechtswirksame Zustimmung zur Teilnahme an wissenschaftlichen Vorhaben vom Kranken nicht mehr eingeholt werden« (*Haupt* 1997, 116). *Nur um solche Fälle kann es gehen, wenn in der Konvention Stellvertretungslösungen empfohlen werden!* Wenn derselbe Effekt durch Forschung an Einwilligungsfähigen erzielt werden kann, dann liegt gar kein tragischer Konflikt

vor. Die Prüfung dieses Sachverhalts wird in Artikel 17, iii der Konvention vorgeschrieben. Es muß zweifelsfrei sichergestellt werden, daß nur dort mit der Argumentationsfigur des tragischen Konfliktes gearbeitet wird, wo ein solcher auch wirklich vorliegt. Alles andere wäre Demagogie.

Die Frage richtet sich in diesem Moment weg von der Ethik hin zur Klärung der Sachverhalte: Von welchen Forschungsszenarien ist überhaupt die Rede, lassen sich Fallgruppen unterscheiden?

In der allgemeinen Diskussion werden die folgenden Forschungsbereiche genannt:

- *Entwicklung wirksamer Therapien zur Behandlung bösartiger Tumoren, die typischerweise nur im Kindesalter auftreten, Entwicklung von Impfstoffen für Kinder und von weniger belastenden diagnostischen Methoden,*
- *Verbesserung von Maßnahmen der Intensiv- und Notfallmedizin etwa bei Schlaganfall- oder Unfallpatienten in Abhängigkeit vom therapeutischen Vorgehen,*
- *krankheitsbezogene Untersuchung neu auftretender Infektionskrankheiten, wie beispielsweise beim Ebola-Virus, auch bei Patienten im fortgeschrittenen Stadium, die keinen unmittelbaren Nutzen mehr davon haben können.*

→ *Erforschung von Demenzerkrankungen.*

Wie ist die Situation zum Beispiel in der Demenzforschung in Deutschland, wie international? Mit dieser Frage und den sich daraus ergebenden Konsequenzen beschäftigte sich zwischen 1991 und 1994 ein Arbeitskreis aus Psychiatern, Juristen und der Deutschen Alzheimer Gesellschaft (Vgl. *Heimchen, Lauter et. al.* 1995). Martin Haupt, der diesem Arbeitskreis angehörte, macht deutlich, daß eine nachhaltige therapeutische Beeinflussung der Demenz bis heute nicht möglich ist, daß aber hirneistungsfördernde Medikamente bei einem Großteil der Patienten zu vorübergehender Verbesserung der kognitiven Leistungsfähigkeit verhelfen oder sogar die Rate der kognitiven Symptomprogression vermindern: »Diese Wirkungen schlagen sich auch in der Lebenszufriedenheit und der subjektiven Entlastung der pflegenden Angehörigen günstig nieder« (*Haupt* 1997, 116). Sein Fazit: »Die Durchführung von klinischen Prüfungen mit hirneistungsfördernden Medikamenten bei Patienten

mit einer Demenz ist nach wie vor unbedingt erforderlich.« Die bedrohte und schließlich erlöschende Einwilligungsfähigkeit muß dann aber erstens anhand klarer und erprobter Kriterien geprüft werden und zweitens erfordert sie, daß Demenzkranke »nur unter Zuhilfenahme zusätzlicher rechtlicher Regelungen in Forschungsvorhaben mit individuellem Nutzen aufgenommen werden« (*Haupt* 1997, 119).

Das klassische Instrument im Betreuungsrecht ist die rechtzeitige »Bevollmächtigung«, »Patientenverfügung« oder »Betreuungsverfügung« von Stellvertretern noch in der Zeit der Einwilligungsfähigkeit für die absehbare Zeit der mehr und mehr erlöschenden Einwilligungsfähigkeit. Deren Bewertung als Ersatzinstrument in gesundheitlichen Angelegenheiten sei, so Martin Haupt, rechtlich bisher nicht geklärt. Das geltende Arzneimittelrecht erfasse nur die Entscheidung von Probanden in sehr frühen Stadien der Demenz (vgl. *Haupt* 1997, 118). So könnte es also zum Beispiel Sache der deutschen - etwa der diakonischen - Behindertenverbände sein, eine solche rechtliche Prüfung in Auftrag zu geben. Sie würde Anhaltspunkte liefern, von denen auch die Diskussion um internationale Kodifizierungen einen substantiellen und konstruktiven Nutzen hätte, mehr auf jeden Fall, als mediengerechte Ertrüstung oder vage Unentschiedenheit.

Die Bundesregierung hat angesichts der hohen infrage stehenden Rechtsgüter den ungewöhnlichen Weg gewählt, die Entscheidung über die Ratifizierung des Übereinkommens durch Vorlage eines Vertragsgeszentwurfes im Rahmen einer breiten Parlamentsbeteiligung vorzubereiten; hierbei dürften all die genannten Gesichtspunkte und nicht zuletzt auch die in Deutschland derzeit gängige Praxis zur Prüfung anstehen. Dies bietet die Gelegenheit für eine offene und engagierte Diskussion über die ethische und rechtliche Vertretbarkeit der angesprochenen Forschungsprojekte, bei der unter anderem auch die evangelische Kirche und Diakonie eine verantwortungsvolle Rolle übernehmen kann.

Dr. Hartwig von Schubert
Diakonisches Werk Hamburg
Königstraße 54
D 22767 Hamburg

- Council of Europe, Directorate of Legal Affairs* (1996): Draft explanatory report to the draft Convention on human rights and biomedicine, Strasbourg.
- Der Bevollmächtigte des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* (1996): Stellungnahme des Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Entwurf einer Konvention zum Schutze der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Bioethik-Konvention (Beratungsstand März 1996), Hannover.
- Deutsch, E.* (1979): Das Recht der klinischen Forschung am Menschen (*Recht und Medizin*; 1), Frankfurt M.
- Deutscher Bundestag* (1996): Bericht über den Verhandlungsstand des Menschenrechtsübereinkommens zur Biomedizin (früher: Bioethik-Konvention), Unterrichtung durch die Bundesregierung (Drucksache 13/5435 vom 21. 8. 1996), Bonn.

- Haupt, M.* (1997): Das Problem der Einwilligungsfähigkeit Demenzkranker bei der Prüfung himleistungsfördernder Substanzen, in: *Arzt und Krankenhaus* 1997/4, 116-119.
- Heimchen, H., Lauter, H. et al.* (1995): Dürfen Ärzte mit Demenzkranken forschen? Analyse des Problemfeldes, Forschungsbedarf und Einwilligungsproblematik, Stuttgart, New York.
- Heimchen, M., Wienau, R.* (1986, Hg.): *Versuche mit Menschen*, Berlin.
- Koesel, A., Cyran, W.* (1993³): *Arzneimittelrecht, Kommentar*, Stuttgart.
- Weber, H.-R.* (1996): Experimente am Menschen. Bericht über eine ökumenische Tagung (Studien des Ökumenischen Rates Nr. 6), Genf.
- Wunder, M.* (1996): Grafenecker Erklärung zur Bioethik des Arbeitskreises zur Erforschung der -Euthanasie-Geschichte, Hamburg-Norderstedt: Anne Fischer Verlag.

Literaturbericht

Covenantal Relationships: Bund und Vertrag in der nordamerikanischen Ethik

Von Ulrich Rosenhagen, Dresden

Jürgen Moltmann (M.) ist einer der wenigen deutschen Theologen, in dessen Büchern und Aufsätzen in gewissen Abständen der Bundesbegriff rezipiert wird. So hat M. vor kurzem die vertragstheoretischen Gesellschaftskonzeptionen der Neuzeit miteinander verglichen und ist dabei auf die Alternative zwischen Föderalismus und Zentralismus gekommen. Diese Alternative sieht M. im Gegensatz zwischen föderaltheologischen Gesellschaftskonzeptionen und dem Sozialvertragskonzept *Thomas Hobbes'* gegeben. Während nämlich bei Hobbes mit einem Herrschaftsvertrag die feindliche Natur des Menschen gezügelt werde, begründe die Föderaltheologie die Staatsgewalt in einem Bund der freien Bürger.

Nach M. habe diese föderaltheologische Tradition in der Demokratiegeschichte der USA eine entscheidende Rolle gespielt, an die die Demokratie der Gegenwart anknüpfen müßten: »Die nur repräsentative Demokratie (...) muß durch Formen der direkten Demokratie ergänzt werden. Die Covenantisierung des sozialen und die Föderalisierung des politischen Lebens - Sozialvertrag, Generationenvertrag und Naturvertrag - können zu einem Pluralismus ohne Chaos und zum Frieden ohne Diktatur führen« (Moltmann 1993,317).

Wie ein Vertrag mit der Natur oder zwischen Generationen faktisch zustandekommt, wird von M. nicht mehr ausgeführt. Er gelangt letztlich

aber zu einer Fragestellung, die in der Debatte zwischen Theologen und Juristen in Deutschland nach 1945 schon einmal zentral gewesen ist. Wie nämlich werden die gesellschaftlichen Institutionen, die das soziale Zusammenleben der Akteure regeln, begründet? Ist diesen Institutionen etwa ein normativer Gehalt eigen, der die Akteure auf ein bestimmtes Handeln verpflichtet? Und in welchen Konzepten kann ein möglicher Verpflichtungszusammenhang theoretisch adäquat erfaßt werden?

Damals rief der Hinweis des Juristen *Ludwig Raiser*, daß »nur der Vertrag, die gegenseitige Abmachung von prinzipiell gleichen Partnern das Grundmodell für alles neuzeitliche Rechtsdenken sein kann«, den Protest vor allem von *Hans Dombois* hervor. Anstelle von Freiwilligkeit und Selbstverantwortlichkeit verstand Dombois gesellschaftliche Institutionen wie den Vertrag als Stiftungen Gottes, die als solche im Glauben erkannt werden. In Ernst Wolfs Sozialethik findet sich dann die Auslegung solcher Stiftungen durch das Bundeskonzept.

M. unterscheidet nun nicht grundsätzlich zwischen Bund und Vertrag. Er bezieht sich vielmehr auf die neuere theologische Szene in den USA, in der das Bundeskonzept in den letzten beiden Dekaden eine Art Renaissance erlebt hat. Diese Renaissance wurde 1975 von *James Luther Adams* regelrecht eingeläutet, indem er in einer Rede vor der *Association for Liberal Religious Studies* zu einem systematischen Arbeiten an »the doctrine of the covenant« aufrief. »Covenantal theology«, »public covenant«, »covenantal relationships« sind daher Begriffe, die den neueren ethischen Diskurs in den USA auf theologischer Seite zumindest mitgeprägt haben.

Auf den ersten Blick ist der deutsche Beobachter allerdings überrascht von der Neuauflage eines Konzeptes, mit dem hierzulande zumeist die Auslegung der *Theologie Calvins durch Karl Barth* und dessen Schüler assoziiert wird. Nun beginnen die nordamerikanischen Arbeiten zur Bundesethik aber nicht unbedingt mit einer Neuinterpretation der Theologie Calvins, sondern bemühen sich in ihrer Grundlagendebatte um die Freilegung eines eigenen Traditionsstranges um *Heinrich Bullinger* und die Föderaltheologie. Dieser Traditionsstrang sei mit den Puritanern nach Neuengland gekommen und habe von Massachusetts aus wesentliche Impulse zur Vor- und

Frühentwicklung der amerikanischen Demokratie geliefert. In den ethischen Debatten der Gegenwart sind die bundesethischen Konzepte dann der Versuch, einen Ausweg aus der in den USA typischen theologischen Alternative zwischen Liberalismus und Fundamentalismus zu finden. In die deutsche Sprache übersetzt worden sind diese Arbeiten bisher kaum.

Bundesethische Konzepte finden sich jedoch nicht nur in der politischen Ethik und im Rahmen einer historisch-systematischen Grundlagendebatte. Ebenso wird nach den verpflichtenden Institutionen in der Schöpfung, in der Wirtschaft, im Beruf und in der Ehe gefragt. Um diese Konzepte einem deutschen Publikum nun erstmals zusammengefaßt vorzustellen, wurde der folgende Literaturbericht erstellt. Aus Platzgründen habe ich mich auf die Beiträge theologischer Autoren begrenzt, und den Bericht in drei Teile gegliedert: I. beschäftige ich mich mit der historisch-systematischen Grundlagendebatte, II. stelle ich Texte zur politischen Ethik vor, und IU. widme ich mich Entwürfen in der Wirtschaftsethik.

I Historisch-systematische Grundlagendebatte

Joseph L. Allen (A.): Love & conflict. A covenantal model of Christian Ethics (1984). Dieser in vielen Gemeinden Nordamerikas gelesene Text wird in der Literatur häufig zitiert und bildet eine Art theoretischen Sammelpunkt vieler bundesethischer Entwürfe. Der Text ist in drei Teile gegliedert: Zunächst wird die Basisnorm der umfassenden Bundesliebe Gottes entwickelt (»standard of covenant love«); diese Basisnorm wird dann in verschiedenen ethischen Konfliktsituationen angewandt; schließlich werden Modell und Konflikthandeln in den Gemeinschaften der Ehe, der Kirche und im Bereich der Politik erneut diskutiert. Im Bundeskonzept will A. alle moralischen Beziehungen der Individuen als Bundesbeziehungen in ein und derselben moralischen Gemeinschaft erfassen. Am Stiftungsakt der Bundesgemeinschaft ist er trotz eines ausführlichen Referats zu den biblischen Grundlagen im Grunde nicht interessiert. Vielmehr liegt die Betonung auf dem durch Gottes Bundeshandeln konstituierten Beziehungsgeflecht, das von ihm als wechselseitige Interaktion des Sichanver-

trauens (»entrusting«) zwischen Personen beschrieben wird. Durch diesen Interaktionszusammenhang entstehen dann personale Vertrauens- und Verantwortungsbeziehungen, die den eigentlichen Interaktionsakt überdauern (»endures over time«).

An welchen Normen orientiert sich nun dieses personale Verantwortungsgeflecht? A greift hier auf eine Trennung von inklusivem Bund (»inclusive covenant«) und besonderen Bündnissen (»special covenants«) zurück und leitet aus dem inklusiven Bund die Basisnorm ab, an der sich das Handeln der Akteure in den besonderen Bündnissen orientiere. Die umfassende Bundesliebe Gottes ist für ihn Basisnorm aller Ethik. Er begründet das insbesondere christologisch und weitet das Bekenntnis so zur universalen ethischen Norm aus. Die Basisnorm bleibt nicht allein auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen, sondern: »The inclusive covenant has to do with alliving creatures, whether they can covenant or not, in that it affirms their value as God's good creatures and places on human beings the responsibility of caring for them. The act whereby the inclusive covenant has come into existence is God's act of covenanting (...) decisively declared in Jesus Christ« (39).

Wenn so das inklusive Bundeshandeln Gottes auf alle lebenden Geschöpfe bezogen wird, dann fragt sich jedoch, wie eine »Verantwortung des Sorgens« imstande sein soll, die Komplexität der immer auch gebrochenen Natur- und Sozialbeziehungen der Akteure ethisch zu erfassen. In A's Argumentation wird ethisches Handeln zur Antwort auf Gottes Bundesliebe. Aber der Gottesbegriff des Autors ist nicht unproblematisch, da der Leser im Text nur einen deus revelatus finden kann. Zudem suggeriert die Bindung an die partikuläre Bekenntnisgemeinschaft des Bundes, die vor allen Prozessen der Gemeinschaftsbildung im Stiftungsakt bereits existiere, eine falsche Eindeutigkeit des Ethischen, obwohl das Bekenntnis keineswegs eindeutige ethische Entscheidungskriterien zur Verfügung stellt. A selbst stößt auf diese Schwierigkeit bei der Auslegung der Bundesliebe Gottes als Basisnorm konkreter Gemeinschaftsbildung. Da die von ihm aufgrund der Bundesliebe vorgeschlagenen Handlungsnormen (z. B. »To see self and others as essentially belonging together in community«, »to regard each as someone who matters individually«, »to seek

to meet the needs of each person«, »to seek reconciliation wherever alienation exists«, 77ff.) nicht mit der empirischen Wirklichkeit übereinstimmen, muß A einen Konfliktbegriff entwickeln, der die Anwendung dieser Normen ermöglicht. Der Konfliktbegriff hat insofern im Text entscheidende Funktion und Bedeutung. Konflikt sei anthropologisch zum Überleben der Gattung notwendig. Was aber unterscheidet dann eigentlich das Konflikthandeln der Bundesmitglieder vom Konflikthandeln von Vertragspartnern, die keinem gemeinsamen Bund angehören? Diese Frage wird leider nicht beantwortet, obwohl A grundsätzlich zwischen Vertragsbeziehungen und Bundesbeziehungen unterscheidet. Hierbei handle es sich nämlich zum einen um Beziehungen des Aushandlens (»relationship only of bargaining«, 17) und zum anderen um Beziehungen des Sichanvertrauens, die eine besondere historische Transaktion voraussetzen (»a relationship .. that arises out of some special historical transaction between the members«, 41). Diese Unterscheidung ist aber wenig überzeugend, zumal auch Verträge als historische Transaktionen aufgefaßt werden können. Alles in allem ist das Werk eine Art ethisches Hausbuch, das beispielsweise über wahre und falsche Selbstliebe (»die Pflicht, anderen Interessen den Vorrang gegenüber Eigeninteressen einzuräumen«) oder über Handlungsanweisungen zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit informiert.

Charles S. McCoy (Me.) will das Bundeskonzept fundamentalethisch begründen und legt in: *Der Bund als Grundmetapher in der Politica des Johannes Althusius* (1986) eine eigene Konzeption vor. Me. schlägt im Anschluß an Althusius den »Bundeseschluß oder die gläubige Interaktion als Grundmetapher föderalistischer Weltsicht« (337) vor. Zwar scheint MC. zunächst zu akzeptieren, daß der Bund nur eine Grundmetapher unter vielen sein kann, und anerkennt damit implizit die empirische Tatsache, in einem pluralistischen Umfeld zu leben. Allerdings behauptet MC. sodann, daß die Grundmetapher des Bundes inklusiv sei, und versucht im folgenden den Bund als ein metatheoretisches Integrationskonzept zu konstituieren. Denn nach MC. ist das Bundeskonzept »nicht auf die Bibel begrenzt, sondern grundlegend für den Stammescharakter und die -organisation menschlicher Gesellschaft. Als Grundmetapher biete der Bund »einen ange-

messenen Rahmen für das Verständnis der von Mustern durchzogenen Ganzheit der Welt, wie Menschen sie erfahren, und für den Umgang mit dem grundlegenden Netzwerk von Beziehungen, Loyalitäten und Engagements, das menschlichem Leben Form und Struktur gibt« (337).

Die von MC. zum Beleg dieser These herangezogenen Phänomene der Freundschaft, der Gemeinschaft, des Vertrages und des gemeinsamen Zieles sind nun aber eine Ansammlung von Kooperationsphänomenen, die nicht nur unter Zuhilfenahme der Bundesmetapher erklärbar sind. Der common-sense Erfahrung des Bundes als einem universalen Phänomen (»Die common-sense Erfahrung, aus der der Bund entsteht, ist die der Übereinkunft, des Vertragsabschlusses und des treuen Festhaltens«, 337) kann also mit gleichem Recht die common-sense Erfahrung der Differenz entgegeng gehalten werden.

Zugleich legt MC. in diesem Aufsatz eine Deutung der politischen Theologie des Althusius vor. Bei Althusius sei der Bund nicht nur das strukturelle Grundprinzip aller politischen Gestaltung von der Familie bis zu den großen Einheiten der »Universalgesellschaften«. Sondern im Bund seien bestimmte Grundnormen bereits mitgesetzt: »Die letzte Ursache politischer Existenz ist der Bund als Frieden, Frömmigkeit und Gerechtigkeit in menschlicher Gesellschaft« (338). Politische Macht sei in Althusius' Konzept dezentral organisiert. Die politischen Vorstellungen Althusius' korrespondierten mit dessen Anthropologie: »Menschen sind für Althusius nicht Individuen, sondern Symbioten, die von Gott in am Bunde orientierter Abhängigkeit, Interaktion und sozialer Übereinkunft geschaffen sind und eine solche Symbiose im Bund als Basis und Ziel ihrer politischen Ordnung haben« (340).

Hier kann man dem Autor aber entgegenhalten, daß die Sozialität des Menschen sich strukturell bereits im bloßen Akt des Zustandekommens einer Übereinkunft zwischen Individuen ausdrückt. Von dieser bloßen Übereinkunft kann also nicht schon auf ein »symbiotisches Sein des Menschen« geschlossen werden. Es fragt sich daher, ob Me. die Bundesmetapher nicht überstrapaziert, wenn er sie zu einer Art ontologischem Fundament politischer Ordnung ausweitet. Lassen sich wirklich in der Bundesmetapher die von den individuellen Akteuren doch immer erst noch auszuhandelnden Ziele der Gemeinschaft

vorwegnehmen? Und wird in der Bundesmetapher nicht die - diesmal nicht als Volksgemeinschaft, sondern als Bundesgemeinschaft bezeichnete - Gemeinschaft dem Individuum ontologisch vorgeordnet?

Mit dem Rückgriff auf Althusius stellt sich zugleich die Frage nach den historischen Quellen einer Bundesethik. Neben der Föderaltheologie und den Gemeinschaftsvorstellungen der Puritaner wird dabei auf die Theologie Bullingers zurückgegriffen. Mit Bullingers Bundestheologie wird eine eigene reformierte Tradition neben Calvin als Grundlage der Bundesethik reklamiert. Diese Quellentese läßt sich zuerst nachlesen bei J. Wayne Baker (B.): *Heinrich Bullinger and the covenant* (1980). Sie findet sich auch in dem von Me. und B. gemeinsam erstellten Text *Fountainhead of federalism. Heinrich Bullinger and the covenantal tradition* (1991). Der Text enthält ein ausführliches Essay zur Bedeutung und Geschichte der Bundestradiation im politischen und theologischen Denken der Neuzeit, eine kommentierte Übersetzung von Bullingers »De testamento sev foedere dei unico & aeterno« und eine ausführliche Bibliographie zur Bundesethologie.

Im Bundeskonzept sehen die Autoren eine entscheidende Grundlage des politischen Denkens der Neuzeit: »Federal theology and political philosophy are central in the shaping of the society and the institutions of modern Western nations« (7). Das Konzept zeichne sich insbesondere durch die Einheit von theologischem und politischem Denken aus: »The terms -federal- and >covenantal- are (...) virtually interchangeable« (11); »Political federalism emerged alongside the theological movement. Indeed, in many federal thinkers, the theological and political are too closely intertwined to be separated and are difficult even to distinguish clearly« (44). Es habe seine Ursprünge in der deutschen Stammesgeschichte und in Verteidigungs- und Handelsbündnissen wie beispielsweise der Hanse.

Die Behauptung, daß Calvin eigentlich kein Bundestheologe ist, sondern allein Bullinger als »echter« Bundestheologe bezeichnet werden kann, ist recht ungewöhnlich. Zur Begründung führen die Autoren das unterschiedliche Bundeskonzept an; Bullingers theologisches System »was organized around the idea of a bilateral, conditional covenant, made first by God with

Adam« (24). Die Besonderheit bestehe darin, daß es sich bei Bullinger um einen zweiseitigen, gegenseitige Verhaltensnormen implizierenden Bund zwischen Gott und Mensch handele, statt um »zwei Bünde«, wie dies bei Calvin der Fall sei (nämlich einen »spiritual covenant« und einen »carnal covenant«, 23). Diese Sicht wird unter reformierten Kirchenhistorikern wohl nicht unwidersprochen bleiben. Ausführlich wird Johannes Althusius vorgestellt. In seiner Anthropologie wird der Mensch als Beziehungswesen verstanden. Bei Althusius finde sich auch die Vorstellung einer dem Individuum vorgeordneten Gemeinschaft. Diese Vorstellung führe letztlich zu einer kollektiven Verantwortung der Gemeinschaft für die Einhaltung der Bundesnormen und damit zu einer gemeinsamen Verantwortung für die Aufrechterhaltung des Bundes überhaupt.

Im Text bleibt aber unklar, ob Althusius nun eher einem materialen Naturrechtsdenken zuzurechnen ist oder sich näher am Individualismus der Aufklärung befindet, als den Autoren lieb sein dürfte: »What is equally clear about the covenanted society and the sovereignty of the people is that both are founded upon the covenant of God that has infused moral order into creation and human nature. On a level more comprehensive than the political realm, there is a compact similar to but not identical with the divine and natural law of scholasticism« (61).

Schließlich sehen die Autoren in der Bundes-tradition die Grundlage der amerikanischen Verfassung. Sie schlagen eine Erneuerung der Bundes-tradition vor, um eine theoretische Alternative zwischen liberalen und zentralistischen Auffassungen zu entwickeln. Angenommen der Quellenbestand erlaubt tatsächlich die Konstruktion eines bilateralen Bundes, in dem Gott zu einem Partner unter Gleichen gemacht wird, worin besteht dann eigentlich noch der Unterschied zum Vertrag? Darüber hinaus darf man auf sozialgeschichtliche Untersuchungen gespannt sein, die die relationalen und egalitären Grundvorstellungen des Bundeskonzeptes zu verifizieren in der Lage sind.

Vorerst erscheint die These einer geistesgeschichtlichen Tradition, die entscheidend zur Ausbildung gesellschaftlicher Institutionen beigetragen habe, aber nun restlos verschüttet sei, (warum eigentlich?) überzogen. Diesem Eindruck kann sich der Leser auch deshalb nicht er-

wehren, da sich sowohl die beiden angelsächsischen Klassiker der modernen Sozialvertragstheorie, *Thomas Hobbes* und *Iohn Locke*, als auch *David Hume* bei Me. und B. als Philosophen des Bundes entpuppen. Immerhin befindet sich der Leser, dem diese These vom Materialbestand her nicht plausibel ist, in guter Gesellschaft mit so gegensätzlichen Philosophen wie *Iohn Rawls* und *Alasdair MacIntyre*: »The highly communal federal tradition, which characterizes so pervasively the practice of modern societies, appears to be unknown to Rawls and MacIntyre. Their knowledge of western history is deficient and distorted. As a result, their alarms, analyses, and solutions seem largely irrelevant to the realities of the world they are supposedly addressing« (144).

¶ Politische Ethik

Die Beiträge zur politischen Ethik beziehen sich sehr oft auf *The idea O/ covenant and American democracy*, einen Aufsatz von *H. Richard Niebuhr* (N.) aus dem Jahre 1954.

N. bezeichnet die Idee des Bundes als ein »fundamentales Muster im amerikanischen Denken« vor dem 20. Jahrhundert. Dieses fundamentale Muster wurde im 18. Jahrhundert allmählich durch ein mechanisches Gesellschaftskonzept ersetzt, das den Kosmos, die Gesellschaft und die einzelnen Akteure als Maschinen betrachtet habe. Der mechanischen Wirklichkeitsdeutung ist die Wirklichkeitsauffassung des Bundeskonzeptes entgegengesetzt. Denn im Bundesdenken sei die Welt noch als Einheit vorgestellt worden, in der die gesellschaftlichen Akteure durch »Versprechen« miteinander verbunden gewesen seien: »Promise or covenant is the ordering principle« (131).

Die Idee des Bundes entstamme der gattungsgeschichtlichen Erfahrung, »in which men entered into relationship with each other not on the basis of feeling or blood-kinship only but of mutual compact and promise« (132). Der Bund sei sowohl gesellschaftliches Strukturprinzip als auch Instanz gewesen, vor der sich die gesellschaftlichen Akteure verantworten mußten: »Covenant meant that political society was neither purely natural nor merely contractual, based on common interest. Covenant was the binding to-

gether in one body politic of persons who assumed through unlimited promise responsibility to and for each other and for the common laws, under God« (133). Die Freiheit der Bundesglieder sei also eine auf die konkrete Gemeinschaft bezogene Freiheit konstituiert gewesen, abhängig von dem je individuellen Akt der Verantwortungsübernahme für das ganze Gemeinwesen. An diesem Akt hänge zugleich die vollwertige Mitgliedschaft im Bund: »It was not natural birth into natural society that made one a complete member of the people but always the moral act of taking upon oneself, through promise, the responsibilities of a citizenship that bound itself in the very act of exercising its freedom. For in the covenant conception the essence of freedom does not lie in the liberty of choice among goods, but in the ability to commit oneself for the future to a cause« (133). Begründet man Freiheit aber auf diese Weise, dann disqualifiziert man zugleich alles nicht gemeinschaftsorientierte Handeln des Akteurs.

N.s Argument ist an eine anthropologische Vorannahme gekoppelt. Er unterscheidet nämlich den Menschen als moralisches Wesen im und durch den Bund vom Menschen als einem rational agierenden, interessenorientierten und eudämonistischen Wesen außerhalb des Bundes. Und erst als Bundesmitglied sei der Mensch ein Wesen »who could be trusted or ought to be trustworthy because he had given his word, pledged himself to be faithful to the cause and the fellow-servants of the cause« (133). Kann aber eine Moral, die nicht an Vernunft, Interesse und Glück zurückgebunden wird, empirische Evidenz für sich beanspruchen?

N. kritisiert in seinem Aufsatz auch eine Vermengung der Idee des Bundes mit der Idee des Vertrags. Letztlich müsse aber grundsätzlich unterschieden werden zwischen einem alles unterzuordnenden absoluten Zweck des Bundes einerseits, und einem gegenseitigen Vorteil von Vertragspartnern andererseits. Mit welchen Mitteln sollen Akteure in der postindustriellen Gesellschaft dann aber auf das politische Gemeinwesen verpflichtet werden, wenn sie sich zunächst dem Zweck des Bundes unterordnen müssen? Und wie sollen die befristeten und vorläufigen Ziele eines pluralistischen Gemeinwesens überhaupt inhaltlich bestimmt werden, wenn nicht durch einen vernünftigen Konsens der Akteure?

Robin W. Lovin (L.) will in *Covenantal Relationship and Political Legitimacy* (1980) aus dem Bund institutionelle Handlungsnormen ableiten und zugleich ein Legitimitätsmodell politischer Herrschaft liefern. Er schlägt ein Konzept vor, das eine »innerliche Bindung« an das Gemeinwesen ermöglichen soll: »A covenant concept useful for normative political ethics must, however, do more than call our attention to a personal commitment that must be minimally present in every ordered society. It must describe the patterns of relationship and authority that make an -internak commitment to covenant possible« (3). Das Bundesethos bestehe aus Selbstlosigkeit und einer Vorordnung des Gemeinwohls. Inwiefern kann das Bundesethos nun Legitimationskriterien politischer Herrschaft zur Verfügung stellen? L. empfiehlt einen Begriff von Gleichheit, der auf der Anerkennung der individuellen Bedürfnisse durch die Gemeinschaft und der aktiven Beteiligung am Gemeinwesen beruht: »Equality in covenant (...) is rather an equality based on equal recognition. It requires that my claims for myself must be ratified by others who do not share my idiosyncratic needs and desires« (12), und: »The process of claim and counterclaim, the scrutiny of individual desires from a more universal perspective, is not a hypothetical construct designed only to yield a formula of distributive justice. (...) Political participation is itself a good, and the equal recognition that marks a covenant community is one of the conditions for its enjoyment« (12).

L. bezieht sich in seinem Text vor allem auf puritanische Gemeinschaftsvorstellungen. Dabei schreckt er nicht davor zurück, einen Begriff wie Wachsamkeit (»watchfulness«) zum Schutz der Gemeinschaft zu gebrauchen. Die puritanische »Gemeindezucht« soll transformiert werden in eine gegenseitige Verantwortung, welche dann die »unbegrenzte Freiheit des Liberalismus« eindämme: »The communal discipline which the covenant entails is the structure of accountability which balances the structure of freedom in a covenant relationship and assures that the understanding which is achieved is truly self-transcendent« (9). Diese Umformung gipfelt im Vorschlag einer »Sühnenorm« (»norm of redress«) zur Gestaltung des Gemeinwesens, einem »requirement that deviations from the norm of equality be identified and corrected« (14).

Allerdings will L. auch nicht zu weit gehen mit seinem Konzept: »What we want to recover from the Puritan commonwealth is, not its constitution, but the basic normative guidelines that follow from its covenant structure of freedom and accountability« (11). Ob allerdings die puritanischen Gemeinschaftsvorstellungen überhaupt von der sozialen Wirklichkeit in eben diesen Gemeinschaften abgespalten werden können, ist eine entscheidende Anfrage. Auch L.s Politikverständnis ist nicht frei von Problemen: »A rational political claim is not only simply a demand to be met; it is a request for recognition. It wants not only that its will be done, but that it be done freely, out of regard for the justice of the claim and not from fear or coercion« (12). Woher stammt aber die Evidenz solcher Behauptungen? Und was passiert, wenn der »Bitte um Anerkennung« nicht nachgekommen werden kann? Droht dann die Theokratie? Manche Sätze lassen solche Mutmaßungen zu: »In a fully developed political system, the rigors of this occasional self-assessment by the community must be institutionalized. The covenantal relationship in politics requires a method something like the judicial standard of -strict scrutiny-, by which federal courts in the United States put deviations from equal treatment to a rigorous test of constitutional validity« (14).

Den Gleichheitsbegriff nimmt L. vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Vertrag und Bund in *Equality and covenant theology* (1984) erneut auf. L. möchte eine gegenseitige moralische Verpflichtung der Akteure wieder an konkrete politische Gemeinschaften anbinden. Dazu unterscheidet er eine im Vertragsmodell implizierte Gleichheitsvorstellung von einer im Bundesmodell implizierten Gleichheitsvorstellung. L.s Vertragskonzept kann als minimalistisch bezeichnet werden, da ein Vertrag aus nichts anderem als zwei egoistischen Akteuren bestehe. Mit diesem Konzept im Hintergrund möchte er zeigen, wie Vertrag und Bund auf je verschiedene Weise das Individuum an die Gemeinschaft binden.

Der vertragstheoretischen Auffassung, nach der die menschlichen Begierden durch den Vertrag zumindest begrenzt werden können, setzt L. im Anschluß an die calvinistische Bundesethik eine Auffassung entgegen, nach der alle rechtlichen und staatlichen Institutionen nichts an der

vollständigen Korruptiertheit der menschlichen Vernunft ändern können. Das menschliche Begehren müsse deshalb »von innen her« verändert werden: »The order of desires itself must be transformed. Those who persist in viewing the world in egocentric terms can, of course, be controlled. (...) Genuine participation in society, however, requires a dramatic change in one's way of thinking about it. This change includes an interest in the welfare of others« (246f.). Der im Vertrag implizierten Gleichheitsvorstellung, die nichts über die moralische Qualität der beteiligten Akteure aussage und keine »wertvollen« Gemeinschaftsziele enthalte, stellt L. die des Bundes gegenüber. Die im Bund implizierte Gleichheitsvorstellung gehe von der grundsätzlichen Anerkennung aller Akteure des Gemeinwesens aus. Denn jeder Akteur, der seinen Beruf erfülle, trage zum Gemeinwohl bei. Mit Bezug auf die puritanischen Gemeinschaften Neuenglands nennt L. diesen Zusammenhang »Aufgabentreue«: »The covenantal standard is instead fidelity to my particular task within the commonwealth, mastery of its skills, enjoyment of its unique satisfactions, and offering its daily performance to God in a distinctly nonutilitarian disregard of further consequences« (253). Diese Gleichheitsvorstellung aufgrund von Anerkennung initiere den moralischen Diskurs, der von allen faktisch bestehenden sozialen Differenzierungen absehe: »The covenant (...) creates, despite all inequalities in status and authority, a public moral discourse. When this is effective, there is no contradiction between upholding the social order and experiencing personal freedom« (256).

Wenn Gleichheit aber an die Erfüllung bestimmter Aufgaben für die Gemeinschaft gebunden wird, geht der Autor hinter die individuelle Rechtsgleichheit moderner Verfassungsstaaten zurück. Ohne den Begriff des Gemeinwohls näher zu bestimmen, wird Gemeinwohl so zur Norm allen Handelns: »A perfectionist ethic that scrutinizes individual plans and purposes in terms of the public good (...) could be quite strong« (257).

Auch der dritte hier vorgestellte Aufsatz von L., *Social Contract or a Public Covenant?* (1986), weist in diese Richtung. Mittelpunkt des Beitrages ist die Unterscheidung von Vertrag und Bund. L. geht in drei Schritten vor. Zuerst wird

das Vertragsdenken historisch vom Bundesdenken her entwickelt, dann werden die theoretischen Probleme der Vertragskonzeption erörtert, und schließlich wird die Frage nach einem neuen öffentlichen Bund als Überwindung überkommener Vertragskonzeptionen adressiert. Die Idee des Bundes als politisches Konzept entsteht nach L. sobald natürliche Bindungen den Zusammenhalt der Gesellschaft nicht mehr garantieren können. Das Bundeskonzept bindet demgegenüber alle Mitglieder der Gesellschaft aufgrund eines gemeinsamen Verantwortungszusammenhangs an das Gemeinwohl. Dieses Bundeskonzept werde mit der amerikanischen Revolution infragegestellt: »The idea of commitment to a community that would engage in mutual criticism of one another's choices now seemed a bit strange. The idea that a community should encourage, exhort, and perhaps even coerce its members to live up to the possibilities in human nature; the idea that a community should organize itself to achieve a common good; the idea that each member would be accountable for how well the community did - all those notions now became problematic« (137).

L. verbindet die Kritik am gesellschaftlichen Strukturprinzip des Vertrages mit einer umfassenden Gesellschaftskritik. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit in diesem Zusammenhang John Locke, Thomas Hobbes und die englischen Empiristen als geistige Väter der amerikanischen Revolution kritisiert werden. Nach L. wird der Vertrag zur zentralen gesellschaftlichen Institution, und Verpflichtungen bestehen nur noch einem vertraglich festgelegtem Ziel gegenüber. Allein das rationale Eigeninteresse der Individuen bilde jetzt die Grundlage der Gesellschaft. Da das neutrale Instrument »Vertrag« nur die negative Funktion habe, das individuelle Begehren zu begrenzen, verkomme die öffentliche Debatte zur Auseinandersetzung um Minimalziele. L. bedauert, daß der öffentliche Moraldiskurs einer Anspruchsdebatte im Sozialstaat gewichen sei und das öffentliche Leben »no longer thought of as a place to learn and practice virtue« (139) sei. Er schlägt deshalb eine an den Bund gekoppelte öffentliche Tugend als Prinzip zur Organisation von Gesellschaft vor. L. bezieht seine Überlegungen an dieser Stelle leider nicht auf das historische Paradigma der puritanischen Gemeinschaften Neuenglands. Denn der von den Puritanern

entwickelte Halfway-Covenant, mit dem diese auf nicht mehr im gemeinsamen Bund aufgehobenes egoistisches Begehren konzeptionell reagierten, verweist schon auf die schwierige Vermittlung von Bundesziel und berechtigtem Eigeninteresse. Der Autor bezieht sein Konzept auf konkrete politische Praxis: Über einen Bereich der »normative dimensions of our ideas of human nature« (141) werde die Idee des Bundes wieder in den öffentlichen Diskurs eingeführt. Indem die Religionsgemeinschaften ihre »vision of the good life for persons« (141) deutlich machen, leisten sie einen konkreten und entscheidenden Beitrag zur Schaffung des »public covenant«. Dieser »public covenant« bestehe dann in dem Umfang, in dem »people in discussion measure the goals and performances of public policy against a normative idea of human nature and to the extent that they hold themselves open and accountable to the same scrutiny« (143). Was aber ist eine normative Idee menschlicher Natur genau? Und wie muß man sich die Überprüfung der Individuen durch »Diskussionsteilnehmer« vorstellen? Im Text erhält der Leser hierauf keine Antworten.

William J. Everett (E.) hat in *Contract and Covenant in Human community* (1987) ebenfalls eine Unterscheidung von Vertrag und Bund vorgenommen. Den Bund bezeichnet E. als »Wiege« des Vertrages. Im Text findet sich das auch bei anderen Autoren begegnende Vorurteil wieder, daß eine auf Vertragsbeziehungen aufbauende Gesellschaft aus isolierten Egoisten bestehe, die ihre eigentliche Bestimmung verfehlen: »Contract's emphasis on the free will of individual parties inevitably leads us to construe human life in terms of intrinsically atomized individuals who then construct artificial, secondary relationships to pursue individual advantage« (559). Der Autor empfiehlt daher die Rückkehr zu den Ursprüngen der Bundesidee, die dann eine Neuordnung der durch den Markt geregelten Wirtschaftsbeziehungen und des Sozialstaates ermöglichen. Im letzten Teil des Textes finden sich Ausführungen zur Elternschaft und zur Berufsethik.

Mit *God's Federal Republic* (1988) hat E. auch einen größeren bundesethischen Entwurf vorgelegt. Das Buch will eine öffentliche Theologie präsentieren, deren Kern eine zugleich religiöse und politische »Vision of life« ist (7). Das

Buch ist eine Mischung aus theologischem Traktat und politischem Essay.

Das erste Kapitel befaßt sich mit »governing symbols«. Leitsymbole geben Gemeinschaften eine soziale Vision und üben zugleich eine normative Funktion aus. Da der christliche Symbolbestand aus vordemokratischer Zeit stammt, bedürfen die christlichen Symbole der Erneuerung. E. formt daher das Symbol des Königreiches Gottes (»kingdom of God«) um, und schlägt als neues politisches Leitsymbol des Christentums die »Bundesrepublik: Gottes« (»God's Federal Republic«) vor. Leider diskutiert E. hier nicht die begrenzte Reichweite von Symbolen. Überhaupt bleiben seine Bemerkungen zum Symbolbegriff mit ganzen drei Seiten viel zu knapp.

Das zweite Kapitel befaßt sich mit Herkunft und Funktion des Symbols »Königreich«.

Im dritten Kapitel versucht E. unter Bezugnahme auf antike Gemeinschaftstraditionen sowie das Urchristentum eine »republikanische Tradition« herauszuschälen, die sich über die Reformkonzile des Mittelalters bis zu den Puritanern Neuenglands nachweisen lasse. Allerdings bringen die »zentralen Themen« an denen diese republikanische Tradition aufgewiesen werden soll (private and public, stability, equal participation, persuasion), eher das Interesse des Autors zutage. Die Distanz des Beobachters am Ende des 20. Jahrhunderts wird dabei nicht deutlich. Nirgends wird zum Beispiel erwähnt, daß sich die Vollbürgerschaft in den griechischen Stadt(!)staaten auf erwachsene männliche und als Bürger geborene Griechen bezog. Auch fehlt ein Hinweis darauf, daß antike Gesellschaften noch Sklavenhaltergesellschaften waren. Und in welchem Sinne war der Einzelne in der Antike überhaupt ein dem neuzeitlichen Individuum vergleichbares »rational being« (61)? Die völlig neuartige Begründung von Gesellschaft in den Sozialvertragstheorien der Neuzeit wird hier verwischt.

Ausführlich wendet E. sich der amerikanischen Republik zu (79ff.). Die Debatte um den amerikanischen Konstitutionalismus zeige einen falsch verstandenen Freiheitsbegriff des Vertragsindividualismus. Freiheit werde hier nur als »personal liberty«, gefaßt, statt als »freedom« an Gemeinschaftsverpflichtungen und -prinzipien gebunden zu sein. Gleichermaßen beklagt der Autor die Individualisierung der Religion, die

privatisiert worden sei »in the same way as did personal liberty. It became the freedom of private consumers selecting among a marketplace of religious alternatives rather than the freedom to engage in public debate about a common faith undergirding their relationships« (87). Die republikanische Tradition soll hier zur umfassenden Erneuerung beitragen: »The goal of freedom was public action. Only with a recovery of this point can we begin to move out of our present impasse in which freedom is seen as the capacity to escape public life« (87). Dazu bedürfe es des Bundes, den E. wie folgt beschreibt: »Covenant is not only a compact among people, but a relationship between them and their ultimate source. It is a covenant between God and God's people. Through this special sense of common loyalty a people develops the common points of reference by which public discourse can be guided« (101f.). Der öffentliche Diskurs gewinnt seine Basisnormen also durch einen »besonderen Sinn gemeinsamer Loyalität«, der eine Eigenschaft des Bundes zwischen Gott und seinem Volk sei. Neben einer logischen Unkorrektheit (»Bund ist nicht nur eine Vereinbarung, sondern " ein Bund«) fällt hier der zum christlichen Symbolbestand gehörende Begriff des »Volk Gottes« auf. Mit seinem Volk schließt Gott den Bund. Wie kann aber ein christliches Symbol in einem pluralistischen Gemeinwesen den ethischen Referenzrahmen für alle gesellschaftlichen Akteure zur Verfügung stellen? Was immer auch das Symbol Gottesvolk (dogmatisch ohnehin ein corpus permixtum) für den einzelnen implizieren mag, es kann keine Verbindlichkeit im öffentlichen Diskurs beanspruchen.

Im vierten Kapitel findet sich die Komposition der »Bundesrepublik Gottes«, einer Idee des Autors (»By bringing together these biblical and republican traditions we form the composite symbol of federal republic«, 103). Den in diesem Bericht bereits diskutierten Texten ähnlich, wird das Bundeskonzept zu einem umfassenden Gesellschafts- und Politikkonzept ausgeweitet. Das führt bei E. zu Formulierungen wie der folgenden: »We have the mantle of the full covenant in the wardrobe of the welfare state without the independent seedbeds for the voluntary covenant with God. The contractual republic suffers from the contradiction between the original fullness of the covenant and its actual tendency to separate

into enclaves of privilege and exploitation« (116).

Ob im Pluralismus die ihren Eigeninteressen nachgehenden Akteure keine gemeinsamen Aufgaben mehr haben (141 f.), ist zu bezweifeln. Und ob »Sünde« in Zukunft den Ausschluß aus der Öffentlichkeit bezeichnen wird, und Gott demnächst im Gottesdienst als »Verleger und Präsident« bekannt werden wird, bleibt abzuwarten.

Douglas Sturm (S.) *Community and Alienation* (1988) ist eine Sammlung von elf Aufsätzen des Autors aus den Jahren 1973-1988, die sich mit politischer Ethik, Wirtschafts- und Bioethik befassen. Der Autor versteht sich als Prozeßtheologe, dessen Leittheorem sogenannte »internal relations« sind. Diese »internal relations« seien zugleich metaphysisch und moralisch (4) und bilden das Fundament einer Ethik, die der Autor als kommunitaristisch bezeichnet. Prozeßdenken ist für S. eine Auslegung der gemeinschaftsorientierten Bundestradition, wobei der Bund eine »rootmetaphor« im Mythos der Geschichte des Westens sei. Leider wird der Zusammenhang zwischen »internal relations« und Bund in keinem der Aufsätze theoretisch entwickelt.

»Entfremdung« beschreibt nach S. das Gegenteil von Gemeinschaft. Sie ist eine »negative form of belonging« (5). Alle Beziehungen seien durch Entfremdung gekennzeichnet: »At the present moment in history, virtually every sphere of relationship between self and world is seriously scarred with the marks of alienation« (5).

Der in Deutschland aus der Mode gekommene Begriff der Entfremdung steht auch im Hintergrund von S.s Individualismuskritik. In *Religious Sensibility and the Reconstruction of Public Life: Prospectus for a New America* (1986) werden so die Begriffe Partizipation, Kontextualität, Gemeinschaft, Verteilung, Gerechtigkeit und Gemeinwohl den Begriffen Isolation, Atomismus, Privatinteresse, Entfremdung und Kompromiß gegenübergestellt. Methodisch greift der Autor dabei auf einen »dialogischen Holismus« - eine eigene Begriffsbildung des Autors - zurück, anstatt dem Leser anhand empirischen Materials zu erklären, worauf sich die Rede von Entfremdung eigentlich stützt. S. rechtfertigt dieses Vorgehen mit einem Zitat: »While the analytic process has its contribution to make in the economy of understanding, it is secondary to the act of appre-

ciative consciousness which attends to the communal context and the (...) potentialities of events« (29). Leider bleibt im Dunkeln, was sich hinter dem Begriff des »aner kennenden Bewußtseins« genau verbirgt. Der Aufsatz läuft schließlich darauf hinaus, daß der Individualismus der amerikanischen Kultur eine durch »internal relations« bestimmte Gemeinschaftspraxis verhin-dere.

Der Aufsatz *American Legal Realism and the Covenantal Myth: World Views in the Practice of Law* (1981) beschäftigt sich mit der Bildung von rechtlichen und moralischen Normen sowie dem Zusammenhang von Recht und Religion insgesamt. S. zeigt hier anhand rechtsgeschichtlicher Überlegungen, wie das Regelsystem Recht seine eigenen Normen nicht bilden kann, ohne auf materiale Normbestände außerhalb des Rechtssystems zurückzugreifen.

Solche materialen Normen findet S. in der Exodus-Story, in der Gott durch sein befreiendes Handeln eine Bundesbeziehung stiftet.

Da »internal relations« und Bund einander grundsätzlich entsprechen, kann S. eine Gebotsethik konstruieren, deren Inhalt dann bis in die Gemeinschaftsbeziehungen der Bundesglieder deklinierbar sei.

Der Leser fragt sich, ob die Normen »Befreiung«, »Treue«, »Gerechtigkeit« und »Frieden« nicht auch aus anderen Traditionen entwickelt werden können. Warum soll die Exodustradition anderen biblischen Traditionen überlegen sein? Und geben diese Normen nicht gerade wegen ihrer Allgemeinheit die eigentlichen ethischen Anwendungsprobleme erst auf? S.s Interpretation des Rechts im Alten Testament (»alles Recht ist Bundesrecht«, 203) ist in der alttestamentlichen Forschung auch alles andere als unumstritten. Und was ist genau gemeint, wenn der Bundesmythos als »statement of ontological and anthropological significance« (203) bezeichnet wird? Wie alle anderen bundesethischen Entwürfe zur politischen Ethik hinterlassen auch die Überlegungen S.s beim Leser mehr Fragen als Antworten.

III Wirtschaftsethik

Die meisten Arbeiten zur Wirtschaftsethik betrachten das Unternehmen als moralischen Akteur. Diese Vorstellung hängt vor allem mit der

amerikanischen Tradition des »corporate capitalism« zusammen, die sich von deutschen Sozialstaatstraditionen, in denen der Staat der wirtschaftliche Hauptakteur ist, unterscheidet.

Auch S. bildet hier keine Ausnahme. In *Corporations, Constitutions, and Covenants: On Forms Of Human Relation and the Problem Of Legitimacy* (1973), dem ältesten Text der Sammlung, legt er einen wirtschaftsethischen Entwurf vor.

Die These des Textes lautet: Ein Wirtschaftsunternehmen ist nur dann vollständig legitimiert, wenn seine Handlungen von der Gesellschaft akzeptiert werden und die Eigenschaften der übergeordneten Bundesgemeinschaft durch das Unternehmen selbst repräsentiert werden. S. unterscheidet drei Formen der Legitimität: rechtliche, konsensuale und ontologische. Es reiche nicht aus, wenn ein Unternehmen sich nur an das vorgegebene Recht halte und dem Zweck ökonomischen Wachstums nachgehe. Vielmehr bedürfe es auch einer Übereinstimmung der Werte und Interessen des Unternehmens mit den Werten und Interessen der Gesellschaft (121). Da diese Übereinstimmung jedoch nicht gegeben sei, müsse eine Verfassung des Unternehmens zur Handlungssteuerung institutionalisiert werden. Eine solche Unternehmensverfassung (»constitutionalization of the corporation«) schütze die Gesellschaft vor Machtanballungen des Unternehmens. Diese Verfassung solle durch einen demokratischen Prozeß zustandekommen, der sich in einem sozialen Konsens niederschlägt. Eine Verfassung des Unternehmens wird folglich als rechtliches und politisches Mittel zur Begrenzung und Kontrolle von ökonomischer Macht vorgeschlagen. Allerdings sei auch diese Form der Legitimität noch unzureichend, da die Bedürfnisse und Interessen des Menschen letztlich dessen eigentliches Wohl unterliefen. Das im Bundeskonzept ausgedrückte »moralische Recht des Lebens selbst« müsse im Unternehmen implementiert werden und ein Unternehmen »requires (...) a substantive transformation of its character by the qualities of the moral law itself. And these qualities (...) are the characteristics of (...) the covenantal community« (129). Die »substantiellen Veränderungen« entpuppen sich also letztlich als das, was im Symbolbestand der Bundesgemeinschaft sowieso immer schon als wahr bekannt wird, und ihre Normen »Frieden«, »Ge-

rechtigkeit« und »Liebe« bilden folglich den Orientierungsrahmen des Transformationsprozesses (131 ff.).

Auf diese Weise hebt S. in den Rang einer Ontologie, was nichts als eine Ausweitung der eigenen »rootmetaphor« ins Universale ist: »The covenantal community is grounded in divine action, and the law of the community is divine law. The divine origin of the community is an indication that, in conception, the covenantal community is not merely the result of arbitrary construction. Its foundation is not contractual. (...) The covenantal community (...) is wholistic. Its concerns include all dimensions and areas of life« (130). Die soziale Wirklichkeit wird hier der Dogmatik nachgebildet.

Obwohl *Max L. Stackhouse* (St.) in seinem Buch *Public Theology and Political Economy* (1987) keine Wirtschaftsethik im engeren Sinne betreibt, finden sich hier anregende Überlegungen zum Thema. St. entwickelt im Buch eine öffentliche Theologie, die auf dem Begriff der »stewardship« aufbaut. Stewardship (Haushalter-schaft) beschreibe die individuelle Beteiligung im Rahmen institutioneller Arrangements in der Politik, in Wirtschaftsunternehmen, im Bereich der Technik und im Beruf. Der Text enthält historische Kapitel (zur protestantischen Gesellschaftsauffassung im Amerika des 19. Jahrhunderts, zur Social Gospel Bewegung und zur Ökumene). Ziel einer solchen »Public Theology« seien im Beruf stehende Einzelne: »A public theology will attempt to persuade people to exercise their cultural, social, political, and economic freedom responsibly through pluralistic institutions« (30).

St. unterscheidet zwischen Berufung und Bund. Während Berufung sich auf die individuelle Seite der Stewardship beziehe, beschreibe Bund deren soziale Dimension. Der Bund ist bei St. als Strukturprinzip gedacht und wird inhaltlich nicht näher bestimmt: »Covenant responds to the question of *how* we humans are to form communities of mutual responsibility as we live out our vocations. People require one another to be whole, and persons in community require a shared framework of common moral obligation that provides the principles by which to structure these relationships« (26).

Wie kann man sich nun diesen gemeinsamen Verpflichtungszusammenhang der Akteure im Unternehmen vorstellen? St. stellt die These auf,

daß es sich mit der frühen Kirche selbst um eine Art (Ur-)Korporation handele, die sich allmählich zum von antiker Oikosökonomie und politischer Kontrolle unabhängigen Ort der Güterproduktion entwickelt habe. Eine nicht natürliche kollektive Identität der Kirche bilde somit den inneren Kern von Korporationen. Von hier aus ließe sich dann nach der moralischen und spirituellen Legitimation von Korporationen als sozialen Institutionen fragen. Diese Legitimation bleibe auch dort erhalten, wo ein Unternehmen durch utilitaristische und kontraktualistische Konzepte begründet werde.

Hier handelt es sich um eine interessante, aber noch mit zu wenig Material belegte These. Sie steht und fällt mit dem Nachweis, daß das Unternehmen ein »Selbst« hat. Hat es ein »Selbst«, dann kann auch nach einem Bund analog der Berufung natürlicher Personen gefragt werden. »That does not mean that corporations cannot have a character, even a certain esprit de corps that can be assessed on moral and spiritual grounds. It is quite possible that these personae fictae, (...) have an inner quality that can be reformed and renewed« (132).

Bei Erneuerung denkt Stackhouse vor allem an die Demokratisierung von Unternehmensstrukturen: »The future of corporate polity will surely demand the democratization of decision making, the sharing of power, and the participation of labor in setting guidelines for corporate polity around the world« (135). Anders als in St. (1984), wo sich auch Überlegungen zu Bund und Vertrag finden, wird Locke einseitig besitzindividualistisch dargestellt (z. B. 38 f.). St. hat seine Auffassung in Auseinandersetzung mit Bellah revidiert (1995 a). Leider hat das Buch kein Register; da es ursprünglich für Gemeinde und Studium konzipiert wurde, schließt jedes Kapitel mit Fragen zur Weiterarbeit.

Wieder aufgenommen ist das Bundeskonzept in St.s Einleitung zum von ihm mitherausgegebenen, fast tausendseitigen und einzigartigen Textbuch zur Wirtschafts- und Unternehmensethik *On Moral Business* (1995b). Der Bund soll nach St. deontologische und teleologische Ethikansätze sowie das jeder Institution innewohnende Ethos zusammenfassen. Eine theozentrisch begründete Bundesgerechtigkeit wird dabei zum obersten normativen Prinzip. Die Verwirklichungen des Bundes sind letztlich abhängig von der

Gnade Gottes. »It is the divine life alone that covenant is perfectly actualized. Thus, if the modern corporation is to embody justice, if contemporary business is to become moral in the covenantal sense, theology will of necessity become the intimate companion to business ethics« (31). Eine bundesethische Binnenlogik wird auch hier nicht verlassen.

Auch MC. thematisiert das Unternehmen als moralischen Akteur. In *Ethik für Organisationen* (1991 a) behandelt er Organisationen als ethisches Problem, da sie in der Gesellschaft Macht ausüben, die kontrolliert werden müsse. MC. fordert eine Verfahrensethik, die Kriterien für Handlungsalternativen des Unternehmens entwirft. Er schlägt die Entwicklung einer moralischen Entscheidungstheorie vor, die triadisch statt individualistisch strukturiert sein solle. In der ethischen Praxis soll vor allem das Management eine aktive Rolle bei der Ausbildung von »Verantwortungskriterien« übernehmen; dies erfolge mit Bezug auf den Symbolbestand des Unternehmens. Denn jede Organisation ist nach MC, eine »soziale Entität mit einer Geschichte, mit einer erinnerten Vergangenheit und einer antizipierten Zukunft, die alle zusammen in die gegenwärtigen Handlungen einfließen und sie formen« (171).

Ausführlicher finden sich solche Überlegungen in *Management of Values* (1985), ein Text, auf den in Deutschland zuerst *Karl Wilhelm Dahm* in dieser Zeitschrift 1989 hingewiesen hat. Wie der Titel verrät, bezieht sich »Management of Values« auf das Wertemanagement im Unternehmen. Es ist aus der praktischen Beratungsarbeit Me. s entstanden und zielt auf den ethischen Manager.

Der moralische Akteur Unternehmen habe eine Kultur, die sich auf das Denken und Handeln der für das Unternehmen stellvertretend handelnden Individuen auswirke. Von zentraler Bedeutung seien daher neben der Geschichte des Unternehmens die Traditionen, Regeln, Gebräuche und Ziele des Unternehmens. Letztlich sei das Unternehmen eine Gemeinschaft der beteiligten Personen und Gruppen. Diese Überlegungen finden sich gebündelt in der Vorstellung eines »Selbst« des Unternehmens: »When we understand the corporation as a moral agent with a history, with a present culture and character, and with policies and purposes that are projecting it

into the future, the shape of a corporate self emerges, As with an individual, the selfhood of an organization derives from many factors in the past and present. Yet these elements, inseparably combined in an agent and its action, add up to a character that interprets, plans, and acts in fairly dependable ways. Every organization has its distinctive sense of who it is« (107). Dieses »Selbst« hat Verantwortung, und Me. zählt insgesamt 15 (!) verschiedene Gruppen auf, denen gegenüber der moralische Akteur Unternehmen verantwortlich sei (109ff.). Wie man sich eine Verantwortung des Unternehmens gegenüber Behinderten, der Jugend oder der Weltgemeinschaft konkret vorstellen soll, sagt er leider nicht.

Der letzte Teil des Textes befaßt sich mit der Frage, wie das Management Werte und Normen institutionalisieren kann. Dazu wird explizit auf das Bundeskonzept Bezug genommen. Soziale Organisationen bestünden aus sich in Beziehung zueinander befindenden Personen, und sind deshalb zugleich Bundesorganisationen. Als solche interagieren sie wiederum mit anderen sozialen Einheiten in der Gesellschaft. Diesen gegenüber, aber auch den sozialen Einheiten innerhalb des Unternehmens gegenüber hat die Bundesorganisation Verpflichtungen. Der Verpflichtungszusammenhang werde letztlich erst mit dem Bundeskonzept adäquat erfaßt, und »managing values must be achieved through the efforts of an entire covenant community« (227).

In der unternehmensethischen Anwendung des Bundeskonzepts geht *Steward W. Herman* (H.) weiter als Me. oder St. Er möchte in *The Potential for Building Covenants in Business Corporations* (1992a) das Bundeskonzept nicht auf die Symbolebene begrenzen, sondern eine rationale Entscheidungstheorie des Unternehmens damit begründen.

Das Bundeskonzept ist für H. ein normatives Modell, das die Akteure in einem umfassenderen Sinn verpflichtet, als Verträge ermöglichen. Da formale Beziehungen im Unternehmen zumeist rechtlich geregelt sind, versucht H. zu zeigen, welche normativen und deskriptiven Vorteile ein darüber hinausgehendes Bundeskonzept bietet. Im Artikel beschränkt H. sich auf die unternehmensinterne Beziehung zwischen Management und Arbeitern (employees).

Zunächst diskutiert H. auf einer deskriptiven Ebene Einfluß und Machtstrategien; danach ent-

wirft er ein normatives Modell zur Implementierung von Bundesbeziehungen im Unternehmen, das auf den Bundesbegriff der Bibel bezogen ist; schließlich stellt er zwei Leitlinien für die ethische Praxis auf: »Authentic covenant-building requires that managements and employees acknowledge their vulnerability to each other, and that they be generous in their application of influence strategies to each other« (202).

In Auseinandersetzung mit der Vertragstheorie entwickelt er, von einer Handlungstheorie ausgehend, seine rationale Organisationstheorie. Vertragspartner seien ausschließlich an die Erfüllung rechtlicher Vertragspflichten gebunden. Die Beziehung zwischen Management und Arbeitern gehe darin jedoch nicht auf. Vielmehr versuchten beide Interessengruppen »to shape the manner in which they are valued by each other in order to further their respective chosen ends. In doing so, they engage in forming and even transforming each other and themselves« (204). Erst ein Bundeskonzept erfasse diesen Beziehungszusammenhang: »Contracts aim no higher to secure stipulated behaviors from each contracting party, while covenanting partners seek to form, even transform, each other in the direction of a more adequate relationship« (208).

Können in der postindustriellen Gesellschaft die einzelnen Interessengruppen im Unternehmen aber noch so eindeutig in »Management« und »Arbeiter« unterschieden werden? Und muß man nicht den geringen gewerkschaftlichen Organisationsgrad in den USA mitbedenken, wenn es offenbar erst der Institutionalisierung von Bundesbeziehungen bedarf, um zwischen den Akteuren Vertrauen herzustellen: »The major aim of a Covenant-building ethic within a corporation will be to foster the growth of a genuine, inclusive mutuality and trust between employees and managements in a manner consistent with God's covenant« (215). Mehr als ein heuristisches Mittel kann das Bundeskonzept dann wohl nicht sein, wenn es zur Analyse von Situationen dienen soll, in denen das Management »openly exploits employees or employees categorically refuse to extend any trust toward well-meaning and honorable managements« (215). Beschreiben also Arbeitsverträge und somit rechtliche Regelungen die Interessenbeziehungen in hochkomplexen hierarchisch strukturierten Organisationen nicht weitaus eindeutiger als es das Bundeskonzept vermag?

Unter Bezugnahme auf die Anthropologie H. Richard Niebuhrs entwickelt H. in *The modern business corporation and an ethics of trust* (1992 b) Unternehmensethik als eine Ethik des Vertrauens. Er richtet sich in diesem Beitrag wieder gegen Bundesethiker, die mit der Kulturmethapher den Symbol- und Wertbestand des Unternehmens zum Ausgangspunkt ihrer Konzeptionen machen. Da in einem Unternehmen Tauschbeziehungen, Routinisierungen des Handelns, Aufgabenrationalität und Machtbeziehungen eine zentrale Funktion hätten, will H. auch mit einem Handlungs- und Interessenkonzept des Unternehmens arbeiten: »A corporation is better understood as an instrument or artifice for coordinating human action and achieving a variety of interest ends than as a culture generative of particular values and virtues« (115). Diese betont empirische Sicht des Unternehmens verbindet H. mit Niebuhrs Glaubensbegriff, und damit der Frage, wie gegenseitige Vertrauensbeziehungen im Unternehmen entstünden. In der Bildung und im Ausbau dieser gegenseitigen Vertrauensbeziehungen liege dann die originäre Leistung theologischer Ethik: »Theological ethics can provide the conceptual resources and logic which might assist individuals in corporations to arrive at an assurance that the cosmos is finally worthy of trust; that an ethics of defensiveness and survival does not do justice to God or the human spirit« (140).

Zusammenfassung

Die bundesethischen Entwürfe in den USA sind weder in der Grundlagendebatte noch im Bereich der politischen Ethik imstande, eine konsistente theoretische Alternative zu vorhandenen Entwürfen in der evangelischen Ethik zu liefern.

In der Grundlagendebatte beruht dies vor allem auf einer *Vermengung der Bundesidee mit der Vertragsidee*. Die amerikanischen Bundesethiker werden zwar nicht müde, den Vertrag als Instrument egoistischer Akteure zurückzuweisen. Allerdings übernehmen sie die Grundstruktur des Vertrages in ihre Konzeptionen des Bundes und verlegen so ein Rechtsinstitut zurück in den Bereich moralischer Pflicht. Demgemäß sollen die aufgrund einer vertraglichen Übereinkunft bestehenden Rechtspflichten nun als einander geschuldete Verantwortung von den Mitgliedern des

Bundes erbracht werden. Zugleich soll aber der Stiftungscharakter des Bundes bewahrt bleiben. Auf diese Weise kann nicht mehr eindeutig zwischen dem kontingenten Stifterhandeln Gottes in der Geschichte und einer vertraglichen Übereinkunft gleicher Partner unterschieden werden. Eine Folge dieser Vermengung ist die Vereinnahmung gesellschaftlicher Institutionen im Universalismus und Holismus des Bundes. Solche Vereinnahmung hängt zudem an der Art und Weise, wie in der Bundesethik das Quellenmaterial benutzt wird. Es empfiehlt sich hier ein verstärktes Quellenstudium, und insbesondere sollte an den Klassikern weitergearbeitet werden, die am Beginn der Neuzeit mit ihren Vertragsmodellen für einen epochalen Umbruch in Politik und Ethik sorgten.

Auch bezüglich der pluralistischen Gesellschaft bietet das Bundeskonzept nur unzureichende Antworten. Wenn am Ende des 20. Jahrhunderts der christliche Symbolbestand die Gesamtgesellschaft auf bestimmte Handlungsnormen verpflichten soll, dann rechnen die Autoren mit einem alle Bereiche der Gesellschaft durchdringenden monistischen Ethos. Im historischen Paradebeispiel der puritanischen Gemeinschaften Neuenglands konnte dieses Ethos bereits nur noch repressiv hergestellt werden. In modernen demokratischen Gesellschaften, die ihre Bürger an das Recht binden und durch das Recht schützen, beruht jedoch jede »innerliche Beziehung« der Bürger zum Gemeinwesen auf Freiwilligkeit. Wird dagegen behauptet: »It is of the nature of a republic that its citizens must love it, not merely obey it«, (Bellah 21992, 142) dann hängt diese Auffassung an einer unhinterfragten ontologischen Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Individuum.

Hier wäre vor dem Hintergrund faktisch bestehender Interessengegensätze der Gemeinwohlbegriff neu zu durchdenken. Vom deutschen Kontext her sollte eine Rezeption nicht nur der Begrifflichkeit jedoch vorsichtig erfolgen. Denn die Gemeinschaftsdiskurse in den USA haben sich immer innerhalb einer liberalen Gesellschaft vollzogen, während in Deutschland eine illiberale Gesellschaft dazu den Rahmen bildete (vgl. Joas 1993).

Im Rahmen der Wirtschaftsethik ist es plausibel, wenn die Vorstellung des Unternehmens als einem verantwortlichen Selbst weitergedacht

wird. Im Zeitalter der Globalisierung wächst die Macht großer Unternehmen zusehends. Aber diese Entwicklung wird noch von keiner Theorie gedeckt, die das Unternehmen als verantwortliches moralisches Handlungs-subjekt seiner Außenwelt gegenüber bestimmt. Es ist noch offen, ob das Bundeskonzept hier etwas zu leisten vermag, was in rechtlichen Regelsystemen nicht aufgehoben werden kann.

Im Bereich einer Managementethik scheint das Bundeskonzept zudem äußerst hilfreich zu sein. Die organisationskulturellen Debatten in der Managementtheorie der letzten Jahre haben sich immer wieder mit den Problemen der Handlungskoordination in komplexen Organisationen befaßt. Zwar löst das Bundeskonzept nicht die Verantwortungs- und Entscheidungsdilemmata in komplexen Organisationen. Allerdings kann es beim Aufbau von Verantwortlichkeitsgefühl auf allen Ebenen der Organisationshierarchie helfen. Man darf sich nur nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Bundeskonzept dann zu einem Instrumentarium des Managements wird.

Ulrich Rosenhagen
Förstereistraße 17
01099 Dresden

Literatur

- Adams, James Luther* (1975): From Cage to Covenant, in: The Prophethood of All Believers, *George K. Beach* (Hg.), Boston: Beacon 1986, 136-138.
- Allen, Joseph L.* (1984): Love & conflict: a convenantal model of Christian ethics, Nashville: Abingdon.
- Bellah, Robert N.* (1992): The broken covenant: American civil religion in time of trial, Chicago: University of Chicago.
- , [et al.] (1996): Habits of the heart, Berkeley: University of California.
- Berman, Harold J.* (1986): The religious sources of general contract law: An historical perspective, in: Journal of Law and Religion 4, 106-124.
- Childs Jr., James M.* (1995): Ethics in business: faith at work, Minneapolis: Fortress.
- Everett, William J.* (1979): Land Ethics: Toward a Covenantal Model, in: The American society of Christian Ethics: Selected Papers from the Annual Meeting, Max Stackhouse (Hg.), Waterloo, Ontario: Council for the study of Religion, 45-73.
- , (1985): Shared parenthood in divorce: The parental covenant and custody law, in: Journal of Law and Religion 2, 85-99.
- , (1986): OIKOS: Convergence in Business Ethics, in: Journal of Business Ethics 5, 313-325.
- , (1987): Contract and Covenant in Human Community, in: Emory Law Journal 36, 557-568.
- , (1988): God's Federal Republic: Reconstructing Our Governing Symbol, New York: Paulist.
- Gardner, E. Clinton* (1988): Justice in the Puritan Covenantal Tradition, in: The Annual of the Society of Christian Ethics, Washington, D.C.: Georgetown University, 91-111.
- Herman, Stewart W.* (1988): Exchange and Integrative Trust between Employee and Organization: An Analysis of Organization Theory through the Agency Theory of H. Richard Niebuhr and Reinhold Niebuhr, Ph. D. Diss., University of Chicago Divinity School.
- , (1992a): The Potential for Building Covenants in Business Corporations, in: The Annual of the Society of Christian Ethics, Washington, D.C.: Georgetown University, 201-223.
- , (1992b): The Modern Business Corporation and an Ethics of Trust, in: Journal of Religious Ethics 20, 111-148.
- Joas, Hans* (1993): Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion, in: *Brunlik, Micha* und *Brunkhorst, Hauke* (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/JM., 49-62.
- Lovin, Robin W.* (1980): Covenantal Relationships and Political Legitimacy, in: Journal of Religion 60, 1-16.
- , (1984): Equality and Covenant Theology, in: Journal of Law and Religion 2, 241-262.
- , (1986): Social Contract or a Public Covenant?, in: Religion and American public life, *Robin W. Lovin* (Hg.), New York: Paulist, 132-145.
- Marsch, Wolf Dieter* (1970): Das Institutionen-Gespräch in der evangelischen Kirche. Rückblickender Bericht über die Entwicklung eines interdisziplinären Problems, in: Zur Theorie der Institution, *Helmut Schelsky* (Hg.), Gütersloh, 127-139.
- May, William F.* (1983): The physician's covenant. Images of the healer in medical ethics, Philadelphia: Westminster.
- McCoy, Charles S.* (1985): Management of Values, The Ethical Difference in Corporate Policy and Performance, New York: Harper & Row.
- , (1986): Der Bund als Grundmetapher in der Politika des Johannes Althusius, in: Gottes Zukunft - Zukunft der Welt: FS Jürgen Moltmann, *Hermann Deuser et al.* (Hg.), München, 332-344.
- , (1988): The Federal Tradition of Theology and Political Ethica: Background for Understanding the U.S. Constitution and Society, The Annual of the Society of Christian Ethics, Washington, D.C.: Georgetown University, 113-132.
- , (1991 a): Ethik für Organisationen, in: Ethik - Wirtschaft - Kirche: Verantwortung in der Industriege-

- sellschaft, FS Karl-Wilhelm Dahm, *Wolfgang Marhold et al.* (Hg.), Düsseldorf, 161-173.
- , (1991 b): Creation and Covenant: A Comprehensive Vision for Environmental Ethics, in: Covenant for a new creation: ethics, religion, and public policy, *Carol S. Robb and Carl I. Casebolt* (Hg.), Maryknoll: Orbis, 212-225.
- Miller, Perry* (1982): *The New England Mind. The Seventeenth Century*, Cambridge: Harvard University (1939).
- , (111993): *Errand into the Wilderness*, Cambridge: Harvard University (1956).
- Moltmann, Jürgen* (1993): *Covenant oder Leviathan? Zur Politischen Theologie der Neuzeit*, in: ZThK 90, 299-317.
- Mount Jr., Eric* (1990): *Professional Ethics in Context: Institutions, Images, and Empathy*, Louisville: Westminster.
- Niebuhr, H. Richard* (1954): *The Idea of Covenant and American Democracy*, in: Church History 23, 126-135.
- Ramsey, Paul* (1970): *The Patient as Person. Explorations in Medical Ethics*, New Haven and London: Yale University.
- Ritschl, Dietrich* (1980): *Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika*, in: EvTh 41, 333-345.
- Stackhouse, Max L.* (1984): *Creeds, Society, and Human Rights*, Grand Rapids: Eerdmans.
- , (1987): *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*, Grand Rapids: Eerdmans.
- , (1995 a): *Social Theory and Christian Public Morality for the Common Life*, in: *Rodney L. Petersen* (Hg.), Newton: The Boston Theological Institute, 26-41.
- , [et al.] (1995b): *On Moral Business. Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life*, Grand Rapids: Eerdmans.
- , (1995 c): *Christian social Ethics in a Global Era: Reforming Protestant Views*, in: *Christian Social Ethics in a Global Era*, *Max L. Stackhouse* (Hg.), Nashville: Abdingdon, 11-73.
- , (1996): *The Moral Meanings of Covenant*, in: *Harlan Beckley* (Hg.), Chicago: The Annual of the Society of Christian Ethics, 249 - 264. (Lit.!)
- Sturm, Douglas* (1988): *Community and Alienation. Essays on Process Thought and Public Life*, Notre Dame: University of Notre Dame.
- , (1973): *Corporations, Constitutions, and Covenants. On Forms of Human Relation and the Problem of Legitimacy*, in: *Community and alienation*, 112-136.
- , (1981): *American Legal Realism and the Covenantal Tradition*, in: *Community and alienation*, 187-209.
- , (1985): *Context and Covenant: Social Theory and Theology in Bioethics*, in: *Community and alienation*, 210-237.
- , (1986): *On the Reconstruction of Public Life in America: An Agenda*, in: *Community and alienation*, 10-30.
- Tödt, Heinz Eduard* (1988): *Art. Institution*, in: *Perspektiven theologischer Ethik*, München, 204-226.
- Witte Jr., John* (1987): *Be the Ties that Bind: Covenant and Community in Puritan Thought*, in: *Emory Law Journal* 36, 579-601.
- , (1990): *How to Govern a City on a Hill: the Early Puritan Contribution to American Constitutionalism*, in: *Emory Law Journal* 39, 41-64.

Rezensionen

Die Moral der Geschäfte

On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life: Hg. von M. L. Stackhouse, D. P. McCann et al., Grand Rapids/Mich. 1995.

Deutschsprachigen Lesern soll mit folgenden Zeilen ein fast 1000seitiges Sammelwerk zur Business Ethik in den USA nachdrücklich empfohlen werden. Der von M. Stackhouse, Ethiker in Princeton, D. McCann, Professor für Religion Studies an der De Paul University, Sh. Roels, Professorin am Calvin College, und P. Williams, Professor für Theology und Social Change an der Harvard University, herausgegebene Sammelband vereint zahlreiche Arbeiten aus dem Mainstream-Protestantismus, aus römisch-katholischer Tradition und auch aus evangelikaler Sicht. Wer den Überblick von E. Stübinger in dieser Zeitschrift wahrgenommen hat, kann mit Hilfe des Bandes zur Business Ethik einen aufschlußreichen Vergleich anstellen. Um diesen anzuregen und nicht vor dem Umfang zu kapitulieren, wird der folgende Überblick besondere Akzente setzen.

Dem ersten Blick drängt sich ein Unterschied auf, der nur oberflächlich am Titel »Moral Business« zu hängen scheint. Mitteleuropäische Wirtschaftsethik ist vor allem Strukturethik, die entweder den Mustern katholischer Soziallehre folgt oder eine Theologie der Gesellschaft bzw. die Unterscheidung der Zwei Reiche voraussetzt und vor allem auf politische Strukturen zielt. Sollte Business-Ethik mitteleuropäischen Ansätzen kontrastieren, dann könnte sie auf eine Individual- bzw. Personalethik für das Management hinauslaufen. Und so stellt sie sich häufig im zu rezensierenden Band vor, aber sie gibt dabei nicht allein das Thema vor. Der Herausgeber M. Stackhouse bezieht seinen eigenen Entwurf einer »öffentlichen Theologie« (public theology) ein, die auch die Nähe der politischen Ökonomie sucht (Gunnemann, J. P.: Capitalism and Commutative Justice, S. 599ff.). Wer alle Beiträge studiert hat, wird feststellen, daß klassische ame-

rikanische Themen wie das der institutionellen Ökonomie - erinnert sei an Galbraith - kaum vorkommen (vgl. Benne, R.: The Great Refusal and My Discontent, S. 918). Auch wenn kirchliche Statements (S. 427ff.) Menschenrechte (z. B. United Church of Christ: Christian Faith and Economic Life, S. 459) reklamieren und das Recht zur Begrenzung und Ausrichtung des Markts einfordern (Gunnemann, J. P.: Capitalism and Commutative Justice, S. 599ff.), blicken viele Beiträge eher auf die Mentalitäten, die Wirtschaftsprozesse begleiten. Deshalb kommen die Religionen und ihre Wirkung zur Sprache (S. 355ff.), die »habits of the heart« (Haughey, J. C.: Affections and Business, S. 687 ff.), der Berufsgedanke, eingebettet in das Thema der Berufung (Dokument eines Treffens konservativer Protestanten: The Villars Statement on Relief and Development, S.470ff.), aber MacIntyres Klage über den Untergang der Tugenden wirft zuletzt doch kein so deutliches Echo, weil negatives Urteil über die Effektivitätswerte in der Wirtschaft jeglichen Zugang zur Ethik in Unternehmen verschlössen (McCann, D.P./Brownsberger, M. L.: Rethinking Business Ethics after MacIntyre, S.508ff.).

Manche Beiträge kritisieren den Individualismus des marktliberalen Modells (etwa Gunnemann, J. P.: Capitalism and Commutative Justice, S. 600, v. a. 603 an Smith und Nozick), andere verdeutlichen, daß Verantwortung nicht nur Individuen, sondern soziale Instanzen sucht (z. B. Nolan, I./Nolan, O.: The Path to Social Responsibility, S. 735 ff.). Aber auch Verteidigung gegenüber Kapitalismuskritik wird laut; sie scheint weniger vom Zusammenbruch zentralwirtschaftlicher Systeme als von einer Abneigung gegen die »New Class« (Benne, R.: The Great Refusal and My Discontent, S. 917 ff.) zu zehren. Friedman wird wenigstens halb rehabilitiert (Camenisch, P. F.: Business Ethics: On Getting to the Heart of the Matter, S. 589; Stackhouse, M.: Introduction: Foundations and Purposes, S. 28 f.).

Der Pluralismus der Ansätze (vgl. Parsons, T.: *Christianity and Society*, S. 277 ff.) erhält durch M. Novaks einseitige Beiträge, die den Kapitalismus unbesonnen stützen, leider eine fragliche Tendenz (Novak, M.: *Toward a Theology of the Corporation*, S. 780f.; ders.: *The Lay Task of Co-Creation*, S. 903 ff.); vergleichbare Radikalität vom linken Flügel, den es in den USA doch auch gibt, wird nicht laut. Die Ideologieanfälligkeit von Ethik wäre also deutlicher zu benennen. Damit ließe sich erst jener Ansatz wissenschaftlich bearbeiten, den Stackhouse programmatisch als »ethology« (Stackhouse, M.: *Introduction: Foundations and Purposes*, S. 19 u.a.) einführt, das in die Lebenswelten eingelagerte normative Verhalten, das vielleicht nicht mit den Reflexionsformen von Teleologie und Deontologie auf eine Ebene gestellt werden sollte.

Wer theologische Wirtschaftsethik in den USA besonders aufgrund des Hirtenbriefs der katholischen Bischöfe (in Auszügen abgedruckt) oder aus der Stellungnahme der UCC (*United Church of Christ*) kennt, wird zuerst nach den Wirkungen der »Option für die Armen« oder nach befreiungstheologischen Auswirkungen fragen. Sollten beide Motivketten unter die Kritik an den Ideen der »New Class« (Benne, R.: *The Great Refusal and My Discontent*, S. 917ff.) fallen, wären sie zu leichtfertig abgetan. Die Beiträge bemühen sich jedoch im allgemeinen um ein sozial differenziertes Bild der Armen im biblischen Zusammenhang (lesenswert: Malina, B. J.: *Wealth and Poverty in the New Testament World*, S. 89ff.) und der Situation des Wirtschaftens in der Dritten Welt (mit den Problemen der Korruption, des Staatsversagens usw., vgl. Tavis, L. A.: *Developmental Responsibility*, S. 786ff.) sowie der Auswirkungen der Globalisierung (Stackhouse, M.: *Introduction: Foundations and Purposes*, S. 12.; Rion, M. R.: *Ethics and Management in the Corporate Arena*, S. 538; 154). Während die englische Ökonomin Joan Robinson einst feststellte, daß es besser sei, von einem transnationalen Konzern ausgebeutet als gar nicht ausgebeutet zu werden, setzen die hier in Frage kommenden Beiträge eher auf die Modernisierung auch der armen Länder (Amstutz, M. R.: *The Churches and Third World Poverty*, S.821) und den Anstoß zu einer veränderten wirtschaftlichen Dynamik. Auch finden sich erstaunlich »progressive« Stellungnahmen von

Evangelikalen. Besonderer Aufmerksamkeit wert sind vor allem die Überlegungen P. Bergers zu den Wirkungen der Pfingstbewegung (und fundamentalistischer Missionen) in Lateinamerika; sie stellen offenbar ein Zeugnis für die wirtschaftlichen Auswirkungen durch Mentalitätsveränderungen dar (*The Gross National Product and the Gods: The Idea of Economic Culture*, S. 743ff.).

Werden die Begründungsprobleme nicht mehr im Kontext einer biblizistischen Befreiungstheologie (wie in der Stellungnahme der *United Church of Christ* - S. 454ff.) verhandelt, so müssen sie auf eine andere Weise zum Ausdruck kommen. Während evangelikale Stellungnahmen ungebrochen und ohne hermeneutische Rechenhaftigkeit biblische Stellen zitieren (Mott, St. Ch.: *The Use of the New Testament in Social Ethics*, S. 70ff.; kritisch Stackhouse, M. L.: *What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics*, S. 112f.), sprechen reflektiertere Beiträge von biblischen Mandaten (*United Church of Christ: Christian Faith and Economic Life*, S.454ff.) oder biblischen Prinzipien (Roels, S. J.: *Evangelical Christians and Economic Democracy*, S. 564ff.) oder berufen sich auf einen »biblischen Realismus« (Stackhouse, M. L.: *What Then Shall We Do? On Using Scripture in Economic Ethics*, S. 112f.). Der Dialog mit nicht-christlichen Religionen (S. 355 ff.) läßt sich immer wieder von der in den USA besonders populären Max-Weber-These (S. 348ff.) bannen, ohne ihr unbedingt zu folgen. Generell wird allen Religionen Entwicklungsfähigkeit zugesprochen. Daneben kommt das Verhältnis der Religion zum Geld zur Sprache (Hessert, P.: *Theology and Money*, S. 634). Ein interessanter Seitenblick gilt dem Zinsproblem unter Muslimen in den USA (Brown, K.: *Islamic Banking: Faith and Creativity*, S. 367ff.).

Die in diesem Band versammelten Beiträge kanalisieren die Wirtschaftsethik in eine Ethik der Unternehmung (*Corporation*). Eine entscheidende theologische Weiche stellt Stackhouse durch seine Hinweise auf die soziale Fruchtbarkeit des *convenant-Modells* (Bundesmodell): Wie die ältere Christenheit (Stackhouse, M. L./McCann, D. P.: *A Postcommunist Manifesto: Public Theology after the Collapse of Socialism*, S. 952 ff.; McCann, D.P./Brownsberger, M. L.: *Rethinking Business Ethics after MacIntyre*, S.514ff.) mit seiner Hilfe familiäre Modelle überwand und

eine neue Ebene der Institutionalisierung betrat, so soll die moderne Christenheit (in Analogie?) Möglichkeiten der Institutionalisierung jenseits der Vertragstheorie finden. Das soll den Rationalismus der Vertragstheorie überwinden helfen und an die »ethology« (Stackhouse) anknüpfen. Die Ethik für die -corporation- ist Managementethik; Gewerkschaften kommen nicht in den Blick, was ihre Schwäche in den USA beweist. Diese Ethik etabliert sich auf verschiedenen Ebenen: (a) der Tugenden (May, W. F.: *The Virtues of the Business Leader*, S. 693 f.), verbunden mit der Seelsorge (McCann, D. P.: *A Word to the Reader*, S. 3.), (b) der darauf aufbauenden Unternehmenskultur (May, *Virtues*), (c) der betrieblichen Planung (Roels, S. J.: *Business Goals and Processes*, S. 911 ff. – als ökonomischer Dienstleistung), merkwürdigerweise manchmal -in the service of the kingdom- welche Reich-Gottes-Auffassung wird sich daran zeigen? (Vgl. Roels, S. J.: *Business Goals and Processes*, in: Stackhouse (Hg.), 911 ff.), (d) als Zielsystem über den Betrieb hinaus, das an Kunden ausgerichtet und über Preise reguliert sein soll (Kehoe, W. J.: *Ethics, Price Fixing, and the Management of Price Strategy*, S. 608ff.). Profitable Bedingungen seien nicht einfach Sünde (Stackhouse, M.: *Introduction: Foundations and Purposes*, S. 28). Man wird sich fragen müssen, ob die gegenwärtigen Gewinnmargen im Rahmen der Globalisierung und eines nahezu unkontrollierten Finanzsystems noch zu einem -service- passen. Das so verselbständigte Finanzsystem findet leider nicht die gebührende kritische Aufmerksamkeit: Welche Blicke hätten sich amerikanischen Lesern öffnen müssen, wenn Reagans Schulden- und Zinspolitik auch zum Zwecke des ökonomischen Zu-Tode-Rüstens der alten Sowjetunion behandelt worden wäre.

Kommen diese weltpolitischen Bedingungen meist zu kurz, so gilt das nicht vom Themenkomplex ökologischer Fragen (Nash, J. A.: *Ecologi-*

cal Integrity and Christian Political Responsibility, S. 842ff.; Steer, A.: *How Green Is Our Gospel?*, S. 853ff.; Nelson, R. H.: *Unoriginal Sin: The Judeo-Christian Roots of Ecotheology*, S. 837 ff.). Angesichts der Bremserrolle der USA in Kyoto ist das nicht gering einzuschätzen, auch wenn die Beiträge kaum Perspektiven im Zielkonflikt von Ökologie und Arbeitsplätzen eröffnen.

Als Ergebnis ist festzuhalten: Wenn Managementethik bei manchen in Europa im Verdacht steht, Selbstbilder auf der Leitungsebene zu verstärken, die im übrigen vor der postulierten Eigengesetzlichkeit des Marktes kapitulieren, wollen christliche Ethiker in den USA dem Management etwas zumuten und es auf den Servicegedanken verpflichten. Wenn sich europäische Überlegungen an diesen Band anschließen können, so werden sie vor allem die politischen Ziele des Wirtschaftens in den Blick fassen müssen und die Fragestellung der politischen Ökonomie aufgreifen, die über die personale und korporative Ebene der Unternehmungen hinausreicht. Zur Business Ethik würde dann eine auf gesellschaftliche Strukturen bezogene Ethik der Gesellschaften hinzutreten. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft lehrt, daß sozialetische Konsequenzen nicht nur als Postulate an den Staat herangetragen werden können (eine Furcht, die wohl den monetaristischen Liberalismus befällt), sondern die gesellschaftliche Verfassung insgesamt betreffen. Es ist zu wünschen, daß die amerikanische Diskussion auch in diese Richtung weitergehen kann.

Christo/er Frey, Bochum

Anmerkung: Zwei Dateien mit thematischen Hinweisen und sämtlichen Titeln (eine nach Verfassern, die andere nach Stichwörtern geordnet) können auf dem Wege der e-mail angefordert werden: christofer.frey@ruhr-uni-bochum.de.

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Arens, Edmund (Hg.): Kommunikatives Handeln und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas. Paderborn: Schöningh 1997. 205 S. 48,- DM.

Hart, James G./Embree, Lester (Hg.): Phenomenology of Values and Valuing (Contributions to Phenomenology 28). Dordrecht: Kluwer 1997. 264 S. 74,- £.

Henty, Michel: »Ich bin die Wahrheit.« Für eine Philosophie des Christentums (Phänomenologie. Texte 2). Freiburg: Alber 1997. Ca. 416 S. Ca. 118,-DM.

Perry-Trauthig, Howard F.: Story und Ethik. Eine Untersuchung aus christlich-theologischer Perspektive (Europäische Hochschulschriften 23 580). Frankfurt a. M.: Peter Lang 1997. XVI, 333 S. 89,- DM.

Richter, Ewald (Hg.): Die Frage nach der Wahrheit (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 4). Frankfurt a. M.: Klostermann 1997. 284 S. 98,- DM.

Zoglauer, Thomas: Normenkonflikte. Zur Logik und Rationalität ethischen Argumentierens (Problemata 139). Stuttgart: Frommann-Holzboog 1998. Ca. 400 S. Ca. 84,- DM.

Historische Probleme

Band, Matthias: Friedrich v. Bodelschwingh d. J. und die Betheler Anstalten. Frömmigkeit und Weltgestaltung. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 308 S. 49,80 DM.

Bradley, Denis J. M.: Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Happiness in Aquinas' Moral Science. London: Eurospan (Catholic University of America Press) 1997. 472 S. 39,95 £.

Clark, Elizabeth (Hg.): St. Augustine on Marriage and Sexuality. London: Eurospan (Catholic University of America Press) 1997. 136 S. 11,50 E.

Heid, Stefan: Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kle-

riker. Paderborn: Schöningh 1997. 340 S. 39,80 DM.

Horster, Detlef: Niklas Luhmann (BsR »Denker« 538). München: C. H. Beck 1997. Ca. 190 S. Ca. 22,-DM.

Leonhardt, Rochus: Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems (Arbeiten zur Kirchengeschichte 68). Berlin/New York: de Gruyter 1998. Ca. 336 S. Ca. 158,-DM.

McInema, Ralph: Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas. London: Eurospan (Catholic University of America Press) 1997. 136 S. 11,95 £.

Ohler, Norbert: Krieg und Frieden im Mittelalter (BsR 1226). München: C. H. Beck 1997. Ca. 300 S. Ca. 28,- DM.

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck 1997. Ca. 800 S. Ca. 100,- DM.

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 2: Das 20. Jahrhundert. Tübingen: Mohr Siebeck 1997. Ca. 890 S. Ca. 100,- DM.

Schlag, Thomas: Martin von Nathusius und die Anfänge protestantischer Wirtschafts- und Sozialethik (Theologische Bibliothek Töpelmann 93). Berlin/New York: de Gruyter 1998. Ca. 450 S. Ca. 198,- DM.

Schuster, Jacques: Heinrich Albertz – der Mann, der mehrere Leben lebte. Eine Biographie. Berlin: Fest 1997. Ca. 360 S. Ca. 49,80 DM.

Schwentker, Wolfgang: Max Weber in Japan. Eine Untersuchung zur Wirkungsgeschichte 1905-1995. Tübingen: Mohr Siebeck 1997. Ca. 400 S. Ca. 160,- DM.

Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria. Husserls transzendental-phenomenologische Rekonstruktion des Lebens (Phänomenologie. Kontexte 1). Freiburg: Alber 1997. Ca. 384 S. Ca. 78,- DM.

Weyer, Rüdiger: Kirche - Staat - Gesellschaft in Autobiographien des Kirchenkampfes. Waltrop: Spinner 1997. 255 S. 25,- DM.

- Alt, Jürgen August:* Wenn Sinn knapp wird. Über das gelingende Leben in einer entzauberten Welt. Frankfurt a. M.: Campus 1997. 111 S. 29,80 DM.
- Bachman, Jerald G., u. a.:* Smoking, Drinking and Drug Use in Young Adulthood. The Impact of New Freedoms and New Responsibilities. London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1997. 256 S. 22,95 £.
- Bergum, Vangie:* A Child on her Mind. The Experience of Being a Mother. London: Eurospan (Bergin & Garvey) 1997. 208 S. 43,50 £.
- Birkenstock, Eva:* Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig (Alber-Reihe Philosophie), Freiburg: Alber 1997. 312 S. Ca. 58,-DM.
- Drehlen, Volker, u. a. (Hg.):* Der »ganze Mensch«. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebenzigsten Geburtstag (Arbeiten zur praktischen Theologie 9). Berlin/New York: de Gruyter 1998. XII, 477 S. 268,- DM.
- Fischer, Johannes/Gäbler, Ulrich (Hg.):* Angst und Hoffnung. Grunderfahrungen des Menschen im Horizont von Religion und Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 192 S. 49,80 DM.
- Isenberg, Joan P./Renck Jalongo, Mary (Hg.):* Trends and Issues in Early Childhood. Challenges, Controversies and Insights. London: Eurospan (Teachers College Press) 1997. 240 S. 20,95 £.
- Liebsch, Burkhard:* Vom Anderen her: Erinnern und Überleben (Reihe Weiterdenken!). Freiburg: Alber 1997. 276 S. 58,- DM.
- Müller, Anselm Winfried:* Tötung auf Verlangen - Wohltat oder Untat? Mit einem Gespräch mit Ursula Lehr (Ethik aktuell 3). Stuttgart: Kohlhammer 1997. Ca. 210 S. Ca. 39,- DM.
- Schenk, Richard (Hg.):* Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen (Collegium Philosophicum 2). Stuttgart: Frommann-Holzboog 1997. Ca. 330 S. ca. 69,- DM.
- Stoff, David M./Caims, Robert B. (Hg.):* Aggression and Violence. Genetic, Neurobiological, and Biosocial Perspectives. London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1997. 416 S. 30,50 £.
- Wallace, Walter L.:* The Future of Ethnicity, Race, and Nationality. London: Eurospan (Praeger Publishers) 1997. 192 S. 39,95 £.

Weingart, Peter, u. a. (Hg.): Human by Nature. Between Biology and the Social Sciences. London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1997. 496 S. 68,50 £.

Wirtschaft

- Becker, Uwe, u. a.:* Zukunft. Über Konzepte und Methoden zeitlicher Fernorientierung (Außer der Reihe 22). Bochum: SWI 1997. 189 S. ca. 25,- DM.
- Deutsche Bischofskonferenz/Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.):* Alle Eingaben zum Konsultationsprozeß mit Lesehilfen. Bad Honnef: Katholisch-Soziales Institut der Erzdiözese Köln 1996. 250 S. inkl. CD-ROM. 20,- DM.
- Gruber, Eberhard:* Das Ende der Arbeitslosigkeit. Gleitende Vielberuflichkeit für alle. Hamburg: Krämer 1997. 280 S. 48,- DM.
- Holzger, Hans-Herbert (Hg.):* Ausbildung! Qualifikation! Arbeit? Die Zukunft von Bildungssystem und Arbeitswelt (SZ-Aktuell). Landsberg/L.: Olzog 1997. 139 S. 16,80 DM.
- Holzamer, Hans-Herbert (Hg.):* Wirtschaftsstandort Deutschland. Mythen, Fakten, Analysen. Landsberg/L.: Olzog 1997. 112 S. 14,80 DM.
- Loccumer Initiative kritischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler (Hg.):* Kritische Interventionen. Ökonomie ohne Arbeit - Arbeit ohne Ökonomie. Entwicklungstendenzen des Kapitalismus und politische Interventionen (Kritische Interventionen 1). Hannover: Offizin 1997. Ca. 140 S. 14,80 DM.
- Meckenstock, Günter:* Wirtschaftsethik. Lehrbuch für Studierende (de Gruyter Studienbuch). Berlin/New York: de Gruyter 1998. XII, 415 S. 48,-DM.
- Meeks, Douglas M.:* Gott der Ökonom. Gotteslehre und politische Ökonomie (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 19). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997. Ca. 320 S. Ca. 54,-DM.
- Michel, Karl-Georg:* Konsumethik in der Wohlstandsgesellschaft (Abhandlungen zur Sozialethik 41). Paderborn: Schöningh 1997. 256 S. 38,-DM.
- Nida-Rümelin, Julian:* Economic Rationality and Practical Reason (Theory and Decision Library A: Philosophy and Methodology of the Social Sciences 24). Dordrecht: Kluwer 1997. 170 S. 48,- £.

Saul, lohn R.: Der Markt frißt seine Kinder. Wider die Ökonomisierung der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Campus 1997. 219 S. 36,- DM

Schaufler, Hermann (Hg.): Umwelt und Verkehr. Beiträge für eine nachhaltige Politik. Landsberg/L.: Olzog 1997. 165 S. 18,- DM.

Bioethik, Medizinethik

Ach, Johann S./Quante, Michael: Hirntod und Organverpflanzung. Ethische, medizinische, psychologische und rechtliche Aspekte der Transplantationsmedizin (Medizin und Philosophie 3). Stuttgart. Frommann-Holzboog 1997. 413 S. 58,-DM.

Adelma, Mara B./Frey, Lawrence R.: The Fragile Community. Living Together with AIDS. London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1996. 152 S. 12,95 £.

Cockerham, William C./Rirchey Ferris J.: Dictionary of Medical Sociology. London: Eurospan (Greenwood Press) 1997. 130 S. 43,95 £.

Kopfmüller, Jürgen/Koenen, Reinhard (Hg.): Risiko Klima. Der Treibhauseffekt als Herausforderung für Wissenschaft und Politik (Veröffentlichungen des Instituts für Technikfolgenabschätzung und Angewandte Systemanalyse 4). Frankfurt a. M.: Campus 1997. 325 S. Ca. 58,- DM.

Lüke, Ulrich: »Als Anfang schuf Gott ...« - Bio-Theologie. Zeit, Evolution, Hominisation. Paderborn: Schöningh 1997. 349 S. 78,- DM.

Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.): AIDS und die Kirchen. Frankfurt a. M.: Lembeck 1997. 139 S. 24,80 DM.

Wildes, Kevin W.: Infertility: A Crossroad of Faith, Medicine and Technology (Philosophy and Medicine 53). Dordrecht: Kluwer 1997. 248 S. 79,- £.

Sexualität, Ehe, Familie

Anderson, Clinton W./Adley, Amanda R. (Hg.): Gay and Lesbian Issues. Abstracts of the Psychological and Behavioural Literature 1985-1996. London: Eurospan (American Psychological Association) 1997. 284 S. 21,95 £.

Demmer, Klaus/Brennkneijer-Werhahn, Aldegonde (Hg.): Christian Marriage Today. London:

Eurospan (Catholic University of America Press) 1997. 100 S. 19,50 £.

Dreman, Solly (Hg.): The Family on the Threshold of the 21st Century. Trends and Implications. London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1997. 304 S. 30,50 E.

Engelfried, Constance (Hg.): Auszeit. Sexualität, Gewalt und Abhängigkeiten im Sport. Frankfurt a. M.: Campus 1997. 229 S. 39,80 DM.

Feministische Ethik, Frauenfragen

Akkerman, Tjitske/Stuurman, Siep (Hg.): Feminist Political Thought in European History. From the Middle Ages to the Present. London: Routledge 1997. 224 S. 14,99 £,

Coyle, Jean M. (Hg): Handbook on Women and Aging. London: Eurospan (Greenwood Press) 1997. 440 S. 67,95 £.

Fredrick, Candice/Atkinson, Camille: The Fairer Sexist. Women, Ethics, and the Workplace. London: Eurospan (Praeger Publishers) 1997. 192 S. 15,50 £.

Johnson, Allan G.: The Gender Knot. Unravelling Our Patriarchal Legacy. London: Eurospan (Temple University Press) 1997. 288 S. 15,95 E.

Laslett, Barbara/Thome, Barrie (Hg.): Feminist Sociology. Life Histories of a Movement. London: Eurospan (Rutgers University Press) 1997. 320 S. 15,95 E.

Ökumene, Weltreligionen

Abmeier, Karlies/Hummel, Karl-Joseph (Hg.): Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland 1980-1993. Eine Bibliographie (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 80). Paderborn: Schöningh 1997. 1271 S. 198,- DM.

Boyle, Kevin/Sheen, Juliet: Freedom of Religion and Belief: A World Report. London: Routledge 1997. 424 S. 14,99 £.

Clarke, J. J.: Oriental Enlightenment. The Encounter Between Asian and Western Thought. London: Routledge 1997. 272 S. 12,99 £.

Gleixner, Hans: Moral im Überangebot? Neue Lehräußerungen der katholischen Kirche zu Themen der Moral. Paderborn: Schöningh 1997. 120 S. 24,80 DM.

Grosse Kracht, Hermann-Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn: Schöningh 1997. 496 S. 88,-DM.

Gemeinde - und Kirchenethik

Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (Hg.): Was ist Christentum? Versuche einer kritischen Annäherung. Eine Ringvorlesung. Waltrop: Spenner 1997. VII, 261 S.28,-DM.

Kapfer, Ludwig/Putzer, Hans/Schnider, Andreas: Die Jesus-Manager. Kirche & Marketing (Edition Zeitpunkt). Innsbruck: Tyrolia 1997. 180 S. 34,-DM.

Daiber, Karl-Fritz: Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen

Kultur. Stuttgart: Kohlhammer 1997.304 S. 79,-DM.

Nowak; Kurt: Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik (BsR »Wissen« 2070). München: C. H. Beck 1997. Ca. 125 S. 14,80 DM.

Schiffer/e, Alois: Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. Für Leo Karrer. Freiburg: Herder 1997.446 S. 88,- DM.

Weth, Rudolf (Hg.): Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997. Ca. 160 S. 29,80 DM.

Winkler, Klaus: Seelsorge. Lehrbuch und Kompendium für Studenten, Pfarrer, Religionslehrer, Berater (de Gruyter Lehrbuch). BerlinNew York: de Gruyter 1998. XII, 561 S. 68,- DM.

*zusammengestellt am
Lehrstuhl für Systematische Theologie
(Schwerpunkt Ethik)
an der Ruhr-Universität Bochum*

Autoren

Hartmut Kreß, geb. 1954, Professor für Systematische Theologie und Sozialethik in der Fakultät für Evangelische Theologie an der Christian-Albrechts Universität Kiel, jüngst erschienen ist seine Arbeit zur Ethik zusammen mit Wolfgang Erich Müller »Verantwortungsethik heute« (Kohlhammer).

Wilfried Botke, geb. 1947, Professur für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Kriminologie in der Juristischen Fakultät der Universität Augsburg, zuletzt erschien von ihm eine Arbeit mit der Frage nach den Strafzwecken unter dem Titel »Assoziationsprävention«.

Traugott Koch, geb. 1937, Professor für Systematische Theologie (Sozialethik) an der Universität Hamburg.

Friedrich Lohmann, geb. 1964, Dr. theol., seine Dissertation erschien 1995 unter dem Titel »Karl Barth und der Neukantianismus«.

Hartwig von Schubert, geb. 1954, Dr. theol., Abteilungsleiter für Beratung und Seelsorge im Diakonischen Werk Hamburg, im Bücherherbst 98 erscheint von ihm »Von der Seele reden. Beratung und Therapie als symbolische Kommunikation« (Neukirchener Verlag).

Ulrich Rosenhagen, geb. 1967, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Technischen Universität Dresden im Sonderforschungsbereich »Institutionalität und Geschichtlichkeit«.

Einleitung

»Die soziale Frage ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine ästhetische«, notierte Georg Simmel in seinen Überlegungen zur -Soziologischen Ästhetik«. Ästhetik fungiert bei Simmel als Kategorie der Wahrnehmung der Gesellschaft im umfassenden Deutungszusammenhang der *Kultur der Moderne*. Der Blick umfaßt soziale Tatsachen, ethische und religiöse Ideen, ökonomische Imperative, die rationale Organisation der Gesellschaft und die widerstreitende Pluralität der Lebensstile. Ethik, so läßt sich im Anschluß an Simmel sagen, muß sich verbinden mit einer Kulturhermeneutik, um zwischen den formalen Abstraktionen des ethischen Normativismus und der Kasuistik von -Fällen- ihrer spezifischen Aufgabe gerecht zu werden.

Die Transformation der Öffentlichkeit und die Rolle von Religion und Theologie, das Programm der Sozialen Marktwirtschaft, die Kultur des Sozialen, ein umstrittenes Konzept der Ökologischen Ökonomie und das neue Kommunikationsmedium Internet sind die Themen dieses Heftes.

Wie die Aufgabenstellung einer Verbindung von Ethik und Kulturhermeneutik nicht nur in historisch-rekonstruktiver, sondern auch in normativer Hinsicht genutzt werden können, zeigt *Daniel Dietzfelbinger* für die soziale Marktwirtschaft als ethisches Programm (»Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik«). Er orientiert sich dabei am Begriff des »Stils«, der bereits von Simmel als Leitbegriff seiner Kulturhermeneutik eingeführt worden war und der dann von Autoren der Wirtschaftswissenschaften und Wirtschaftsethik begierig aufgegriffen, weiter präzisiert und konzeptionell vertieft worden ist. Bei Alfred Müller-Armack rückt der Stilbegriff in das programmatisch-normative Zentrum der Wirtschaftswissenschaften. Das Programm der Sozialen Marktwirtschaft, als dessen Schöpfer Müller-Armack gelten darf, erfährt vor diesem Hintergrund sein spezifisches Profil. Nach Müller-Armack soll das Programm der »Sozialen« Marktwirtschaft stets groß geschrieben werden, weil es Freiheit und Gerechtigkeit, Marktordnung und soziale Chancengleichheit, Wirtschaftsstil und Lebensstil in ein flexibles Verhältnis der wechselseitigen Konstitution setzt. Extrempositionen werden auf diese Weise vermieden: Schonungsloser Wettbewerb auf der einen Seite, die Ideologisierung des sozialen Gedankens auf der anderen Seite.

Theodor Strohm (»Wiehern drei. Die neue Kultur des Sozialen«) richtet in seinem Kommentar einen veränderten Blick auf die Zukunft des Sozialstaates und der Sozialarbeit. Die traditionelle Beschränkung der Fragestellung auf die sozialstaatlichen Sicherungssysteme und die sie begleitenden Expertenkulturen muß ausgeweitet werden auf die Bedeutung der lebensweltlichen Kulturen des Sozialen und der Solidarität. Solidarität und soziale Gerechtigkeit sind nicht nur ein Fall von Sozialpolitik, sozialbürokratischer Systemwelt und professionalisierter Expertenkultur, sondern eine Frage an die Anerkennung, Bildung und Förderung des kulturellen »Humanvermögens« beziehungsweise des »sozialen Kapitals« einer Gesellschaft. Wer die Grenzen der Systemwelt verläßt, bekommt die lebensweltlichen Ausformungen der Solidarität in ihrer normativen Bedeu-

tung für eine Kultur des Sozialen und für die weitere Entwicklung humaner Wohlfart in den Blick.

Vom Humankapital wandert der Blick weiter zum sogenannten Naturkapital. *Hans G. Nutringer* und *Achim Lerch* verteidigen in ihrem Beitrag (»Nachhaltigkeit. Methodische Probleme der Wirtschaftsethik«) das Konzept der Nachhaltigkeit (s-sustainability«) gegen Einwände, die vor allem von der Moralökonomik der Ingolstädter Schule erhoben werden. Die Autoren überführen den moralisch suggestiven wie vagen Begriff der Nachhaltigkeit in ein normativ gehaltvolles Konzept intergenerationeller Fairneß. In einem detailreichen Szenarium zeigen die Autoren auf, wie die wechselseitige Übersetzung von Ethik und Ökonomie, die in wirtschaftsethischen Belangen von Karl Homann empfohlen wird, für das ökologisch-ökonomische Programm der Nachhaltigkeit arbeiten kann und welche möglichen Konkretisierungsstrategien es, »entgegen der Skepsis von Homann«, fordert und eröffnet.

Mit dem neuen Kommunikationsmedium Internet wird eine neue Seite in der Geschichte der Kommunikationsmedien aufgeschlagen. Bisher leben die Einschätzungen des Internet von Übertreibungen, die von euphorischen Heilserwartungen auf der einen Seite bis zu kulturpessimistischen Verfallstheorien auf der anderen Seite reichen. *Nikolaus Hueck* unterbreitet in seinem Bericht (»Internet und Cyberspace«) eine Reihe von empirischen Erkenntnissen über die Veränderung der Wahrnehmung, über das Nutzerverhalten und über die sozialen Folgen des Internet, die zu einer Versachlichung der bisherigen Debatte beitragen können. Was die Herausbildung einer neuen Form von Öffentlichkeit über das Medium Internet betrifft, bleibt Hueck skeptisch. Es könnte sein, so schließt Hueck, daß sich neue privilegierte Eliten um das Nicht-Öffentliche und Informelle bilden.

Die Überlegungen zur medialen Transformation der Öffentlichkeit verweisen schließlich auf den Beitrag von *Ronald F. Thiemann* (»Public Theology: The Moral Dimension of Religion in a Pluralistic Society«), in dem er sein Konzept einer »public religion and theology« dem deutschen Publikum vorstellt. Welche Bedeutung kommt der Religion für die öffentliche Kultur zu? Welche öffentliche Rolle kann Religion und Theologie unter den kulturellen Bedingungen des Pluralismus spielen? Wie lautet ihr Beitrag zur moralischen Orientierung in demokratisch-pluralistisch verfaßten Gesellschaften? Das vorliegende Heft der Zeitschrift wird mit diesem Beitrag eröffnet.

Trutz Rendtorff/Joachim von Soosten

»Wiehern drei« Die neue Kultur des Sozialen

Von Theodor Strohm

Im September 1848 hielt *Johann Hinrich Wiehern* seine berühmte Stegreifrede auf dem Wittenberger Kirchentag, einer freien Zusammenkunft evangelischer Persönlichkeiten geistlichen und nichtgeistlichen Standes, um einen evangelischen Kirchenbund vorzubereiten. Sein Ziel war es, die Innere Mission unter die zentralen Aufgaben eines evangelischen Kirchenbundes einzubringen. Am 23. September, einen Tag danach, beantragte er die Gründung eines »Ausschusses für die Innere Mission«, der als »Centralausschuß für die Innere Mission der deutschen Evangelischen Kirche« mehr als hundert Jahre die Geschicke der Diakonie koordinierte und lenkte. Noch während des Kirchentages erhielt Wiehern den Auftrag, seine überaus anregenden Gedanken in einer Denkschrift darzulegen. Bereits im April 1849 veröffentlichte Wiehern die umfangreiche Denkschrift »Die innere Mission der deutschen Evangelischen Kirche«, die in wenigen Wochen vergriffen war und bis heute die Geister im deutschen Protestantismus heftig bewegt und - bei aller zum Teil grundsätzlichen Kritik - anregt.

Eugen Gerstenmaier knüpfte in der deutschen »Zusammenbruchsgesellschaft« nach 1945 an Wicherns Programm der inneren Mission an, teilte dies jedoch in »*Wiehern I*« und »*Wiehern II*« ein. Er stellte dann fest: die »Versuche, die von Wiehern proklamierte, künftige Epoche der christlich-rettenden Liebesarbeit heraufzuführen, sind auf die Innere Mission wie auf die evangelische Kirche gesehen nahezu vollständig gescheitert« (»Wichern zwei« 1953). Was war es, was gescheitert ist? Wichern hatte an zentraler Stelle seiner Denkschrift festgestellt: »Ein neuer Schritt, der noch getan werden und verfolgt werden muß, ist: christliche Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst für deren soziale (Familie, Besitz und Arbeit betreffende) Zwecke zu veranlassen. Begibt sich die innere Mission erst ernsthaft an die Verwirklichung dieser Aufgabe, so ist der Grenzstein aufgerichtet zwischen der bisherigen und einer künftigen Epoche der christlich rettenden Liebesarbeit, ...« Gerstenmaier sah in den Parteigründungen Adolf Stoeckers und Friedrich Naumanns vergebliche Versuche, die prognostizierte »künftige Epoche« der inneren Mission einzuleiten. Die Engführung der Diakonie auf Vereins- und Anstaltsdiakonie sei nicht überwunden worden. Mit seinem Programm einer »Kirche in Aktion«, in dem von der Basis eines großangelegten Hilfswerkes der Kirche aus das Christliche in alle Bereiche der Gesellschaft, in das Sozialwesen, die Wirtschaft, die Politik, die Presse, den Bildungssektor hineingetragen werden sollte, nahm Gerstenmaier einen neuen Anlauf, Wicherns Vision zu erfüllen.

Kürzlich stellte allerdings der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak. im Blick auf Gerstenmaiers Programm der »Kirche in Aktion« »dessen durch institutionelle Kompromisse notdürftig überdecktes Scheitern« fest. Es ist kein Zufall, daß diese Stimme aus einem mitteldeutschen Bundesland anläßlich einer Bestandsaufnahme der Diakonie im geteilten Deutschland zu Wort kam. Schon Wicherns Vision einer Gesamt-Reformation des christlichen Gesellschaftsorganismus - in Kirche, Gesellschaft und Staat - schrumpfte rasch zum »Sozialprotestantismus« im freien Vereinsleben bei der Betreuung von Kranken, Behinderten, sozial Entwurzelten, bei der Schriften- und Bahnhofsmision. Nowak weist auf die unerwünschte Nebenfolge dieser Entwicklung hin, nämlich die »Entstehung einer diakonischen Sonderwelt: sei es im Blick auf die Gesellschaft, sei es im Blick auf die Landeskirchen und Ortsgemeinden«. Sowohl im Blick auf Wicherns wie auf Gerstenmaiers Programm könnte die Feststellung des Wichernkenners Karl Janssen zutreffen: Sie wollten »den christlichen Gesellschaftsorganismus und es kam ein imponierender Wohlfahrtsverband«,

Sollte man angesichts solcher eher resignierenden Diagnosen nicht Abschied nehmen von einer Epoche, die mit den Impulsen Johann Hinrich Wicherns ihren Anfang genommen hat? Sollte man nicht einfach akzeptieren, daß die Diakonie in Gestalt ihrer Landes- und Fachverbände und in ihrem Bundesverband, dem Diakonischen Werk der EKD, ein ganz wesentlicher Teil nicht nur der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland ist, sondern - wie es gerade erst im Deutschen Einigungsvertrag wieder unterstrichen wurde - einen unverzichtbaren Faktor des Sozialstaates in Deutschland darstellt? Eine Antwort auf diese Frage kann nur gegeben werden, wenn man den Blickwinkel verändert. Wenn heute immer häufiger die Frage nach einer neuen Kultur des Sozialen nicht nur hierzulande gestellt wird, dann bezieht man sich auf epochale Verschiebungen, die gerade in den 150 Jahren seit Wicherns Impulsen eingetreten sind.

Wicherns Bemühen, die Vielzahl privater, unkoordinierter Initiativen der Hilfe, »in die große einheitliche Hilfe, welche alle einzelnen Hilfen als ganzes in sich vereint«, zu überführen, kennzeichnet den Beginn organisierter Solidarität größeren Stils. In Form von Zünften, Genossenschaften, Armenordnungen war die naturwüchsige punktuelle Hilfe längst in erste Formen organisierter Hilfe übergegangen. Aber erst in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts angesichts erster Folgen der Industrialisierung, Mobilisierung und Verstädterung bildeten sich Ansätze eines Systems der Fürsorge und sozialen Solidarität heraus. Das 1852 in Kraft getretene Elberfelder System kommunaler Armenfürsorge mit genau geregelten und gegliederten Aufgabenverteilungen von ehrenamtlicher und amtlicher Sozialarbeit fand seine Parallele in Wicherns Systemvorstellung sozialer Verantwortung: »Die ganze Summe der Privatarmenpflege muß ihre nachhaltige Kraft zugleich in der Gemeinschaft und im Zusammenwirken mit diesen öffentlichen Autoritäten suchen. So wird sie als integrierter Bestandteil der ganzen christlichen Armenpflege wahren Bestand haben.« Thomas Rauschenbach stellte kürzlich mit Recht fest, daß zwei Prinzipien für diese neue Phase prägend werden sollten: die Ehrenamtlichkeit und eine staatlich regulierte Sozialgesetzgebung. Bis weit in dieses Jahrhundert hinein wirkten diese zwei Prinzipien prägend und nötigten zu systematischer Koordination von »öffentlicher- und »privater« Fürsorge.

Es war nicht zuletzt die Konsequenz der »Zusammenbruchsgesellschaft«, daß in der

Nachkriegszeit der Umgang in Fragen der Solidarität und des Sozialen durch einen konsequenten Ausbau des Systems sozialer Hilfen und Leistungen, durch Planungsprozesse sowie durch eine schrittweise Ersetzung vorhandener Hilfeformen durch berufliche Organisationen der sozialen Hilfe beantwortet wurden. »Erst mit der gesetzlichen Verankerung, erst mit der staatlich-öffentlichen Zuständigkeit - zumindest in dessen Rolle als Regisseur -, erst mit der systematischen beruflichen Bewältigung der damit verbundenen Aufgaben, kurz: erst mit der Institutionalisierung der öffentlichen sozialen Hilfen wurde eine Stufe erreicht, in der die Kultur des Sozialen auch in der Hilfe von Mensch zu Mensch den Raum des Privaten, des Zufälligen und des Naturwüchsigen verlassen hat, und zu einer geplanten, öffentlich arrangierten Form der Solidarität, der Sorge und des sozialen Bedarfsausgleichs führte« (Rauschenbach). Das gewaltige Wachstum der Wohlfahrtsverbände, der rasante Anstieg der Frauen und Männer in sozialpflegerischen Berufen - im Gesundheitsbereich hat sich die Zahl seit 1970 verdreifacht - sind durchaus Kennzeichen dieser Entwicklung. Niemand kann bestreiten, daß Diakonie und Caritas mit ihren vielen hunderttausend Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gemeinsam mit den anderen Wohlfahrtsverbänden in diesem System sozialer Arbeit bzw. Hilfe eine tragende Rolle übernommen haben.

Wenn nun heute unüberhörbar auf die Grenzen dieser Systemwirklichkeit hingewiesen wird, wenn zugleich unübersehbar ganz neue Initiativen freiwilligen bürgerschaftlichen Engagements in großer Zahl entstehen, wenn die Selbsthilfegruppen oder Helferguppen noch immer in wachsendem Maße sich entfalten, dann wird hier die Frage laut: deutet dies auf einen System- und Paradigmenwechsel hin oder sind dies nur vorübergehende Kompensationen eines in die Krise geratenen Sozialstaats? Hier kommen wir auf »Wiehern drei« zu sprechen. Wenn Wiehern hoffte, christliche Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst für deren soziale (Familie, Besitz, Arbeit betreffend) Zwecke zu veranlassen, so werden hier Selbsthilfepotentiale angesprochen, neue Zusammenschlüsse und Initiativen, die geeignet wären, das bestehende System zu transformieren. Ich stimme der Überlegung Rauschenbachs zu: »Nach dem Aufbau und Ausbau der Expertenkulturen in Sachen Soziales und Solidarität im 20. Jahrhundert, der in einer zunehmenden Verberuflichung und einer Verlagerung von privaten, naturwüchsigen Hilfeformen in öffentlich organisierte Hilfssysteme zum Ausdruck kommt, geht es nunmehr um eine neue, sekundäre lebensweltliche Aneignung des Sozialen und der Solidarität unter den Bedingungen der Moderne, außerhalb und unterhalb der Expertenkulturen.« Die Bemühung, soziale Verantwortung zu reintegrieren in lebensweltliche Kontexte, soziale Kompetenz als Bildungsaufgabe zu begreifen, bedeutet weder einen Rückfall in deregulierte private Zuständigkeiten, noch einen Abbau sozialstaatlicher Hilfeleistungen. Es bedeutet aber, daß die Systemwelt die Lebenswelt nicht weiter kolonialisiert, sondern daß beide Wirklichkeiten sich lebendig aufeinander beziehen und so ihre Gemeinwohlverpflichtung erfüllen.

Die Diskussion um die Zukunft der Sozialarbeit bewegt sich heute auf einen Perspektivwechsel zu. Bislang wurde Sozialarbeit überwiegend erst dann tätig, wenn soziale Probleme der Betroffenen (Familien, Kinder, Jugendliche, Alte, Obdachlose, Arme) offensichtlich wurden. Soziale Dienste arbeiten professionell und problemorientiert meist an Lösung von Einzelfällen. Trotz aller Ansprüche und bislang noch theoretisch gebliebener Handlungsprinzipien, nämlich offensiv, präventiv, aktivierend und strukturell verändernd

tätig zu sein, ist soziale Arbeit nur ansatzweise über Reaktions- und Lückenbüßerfunktionen hinausgekommen. Es fehlen längerfristige, sozialräumliche, umfassende und damit zielgruppenabhängige Lösungsansätze, zum Beispiel durch Aufbau sozialer Netzwerke, die soziale Unterstützung sowohl in präventiver als auch kurativer und rehabilitativer Weise wirksam werden lassen. Zugleich müßte die einseitige Orientierung an professioneller Sozialarbeit zugunsten eines breiten Spektrums freiwilliger, von professionellen Kräften angeleiteter sozialer Arbeit überwunden werden. Aus dieser erweiterten Perspektive entspringt eine Fülle neuer Aufgaben und Handlungsfelder für bürgerschaftliches Engagement und freiwillige soziale Dienste, nicht zuletzt auch für den Bereich des sozialen Lernens.

Längst haben Sozialwissenschaftler nachgewiesen, daß der wachsende Individualisierungsdruck zugleich ein steigendes Sicherheitsbedürfnis erzeugt, das sich sowohl an die sozialstaatlichen Sicherungssysteme als auch an veränderte familiäre Strukturen und tragende Freundschaftsstrukturen wendet. Die Anforderungen an Bildung, Mobilität, berufliche Flexibilität steigen an, erhöhen nicht nur die Entscheidungs- und Handlungskompetenz des Einzelnen, sondern erwecken auch die Bereitschaft, sich an tragenden Netzen, an der Entwicklung gemeinschaftlicher Solidarität zu beteiligen. Allerdings bedarf diese lebensweltlich orientierte Kultur des Sozialen der Förderung und in gewisser Weise auch der Steuerung durch die öffentlichen Solidarsysteme.

Es ist gewiß kein Zufall, daß heute – wie zu Wicherns Zeiten – im Stadtstaat Hamburg durch ein intelligentes Zusammenwirken von Kommune, Kirchengemeinde und Diakonie Vorstöße in ein Neuland sozialer Kommunikation unternommen werden, die teils induziert sind von angelsächsischen Erfahrungen, teils auch sogleich abstrahlen auf andere großstädtische Zentren. Hier wird zugleich deutlich, daß die Entleerung der Ortsgemeinden auch eine Folge der Abwanderung relevanter Lebensfunktionen in die Expertenkultur und Systemwelt gewesen ist. Wie hier ganz neue Zuordnungen entstehen, soll an wenigen Beispielen aus Hamburg deutlich werden: In Hamburg sind 6500 Obdachlose amtlich erfaßt, über 1200 von ihnen haben auch in den bitteren Frostnächten des vergangenen Winters draußen geschlafen, in Erdhöhlen, Hauseingängen oder unter Brücken. Die Gründung einer gemeinnützigen GmbH »Hinz und Kunzt« folgte dem erfolgreichen Start des gleichnamigen Straßenmagazins. Die im Jahr 1763 ins Leben gerufene – somit älteste – Bürgerinitiative Hamburgs, die Patriotische Gesellschaft, wurde mit einem Teil von 33% Mitgesellschafter der gemeinnützigen GmbH.

Die Gründung des »Hamburger Spendenparlaments«, das inzwischen über 3000 zahlende Mitglieder (Mindestbeitrag 120 DM) hat, erweitert sich zu einem stadtübergreifenden Forum zur Armutsbekämpfung. Inzwischen wurden an einigen großen Stadtkirchen die ersten »Kirchenkaten« für und mit Obdachlosen aufgestellt, die in Dänemark entworfen und hergestellt wurden. Diese Katen rücken an die Altäre und Sakristeien der Kirchen heran. Die Gemeinden – wie auch die zahlreichen Vesperkirchen in Stuttgart und anderswo – nehmen die Hilfsbedürftigen ganz in die Mitte. Für einen Nachtdienst und die Mitarbeit in einem Nachtbus haben sich in drei Wochen über 100 Hamburgerinnen und Hamburger gemeldet. Gleichzeitig wird die Kooperation mit städtischen und gemeinnützigen Instanzen zur Wohnungsbeschaffung für die Betroffenen intensiviert. Die »Stiftung Das Rauhe Haus«, die unter anderem 150 junge Menschen in Wohngruppen und ca. 100 junge Men-

sehen in flexiblen ambulanten Betreuungsarrangements begleitet, hat 1993 das sogenannte »Statt-Haus« für Kinder und Jugendliche im Alter zwischen 12 und 18 Jahren eingerichtet. »Menschen und Räume« statt »Straße und (Gefängnis-)Mauern« stehen Jugendlichen »niederschwellig« zur Verfügung, die aus ihren Bezügen herausgefallen sind, ganz im Sinne Wicherns.

Diese Beispiele genügen, um anzudeuten, worauf »Wiehern drei« hinauslaufen kann. Es erscheint heute an der Zeit, eine neue Balance zwischen den sozialstaatlichen Expertenkulturen und den auf freiwilliger Initiative und gemeinsamer Verantwortung beruhenden »Kulturen des eigenen Lebens« (Ulrich Beck) herzustellen. Grundlegend für kirchlich-diakonisches Engagement bei der Förderung und Initiierung des Bürgerengagements ist, daß auf Vereinnahmung verzichtet wird und das Ziel – die Hilfe für Notleidende – jederzeit das Zentrum bleibt. Mit dieser Haltung verträgt sich durchaus, die Quelle der eigenen Motivation kenntlich zu machen und Glauben zu bezeugen. Kennzeichnend ist, daß zugleich unbefangene geschichtliche oder im Ausland bewährte Modelle aufgegriffen, neu erprobt werden und ein breiter sozialer Lemprozeß eingeleitet wird.

Diakonische Arbeit ist heute nicht mehr ohne Bündnisse, Vernetzungen und Zusammenarbeit mit anderen sozial engagierten Verbänden, Gruppen und einzelnen Menschen möglich. Diakonie beschränkt sich nicht auf Kirchen und Christen. Gott ist in der Welt gegenwärtig auch außerhalb der Kirchen. Die Aufgabe der Humanisierung führt alle Bürgerinnen und Bürger zusammen, gleich welcher Weltanschauung sie sind. Diakonie verzichtet auf kirchliche Bevormundung und fördert persönliche Verantwortung. In kritischer Partnerschaft mit dem Staat geht es ihr um ein Zusammenwirken mit denjenigen Kräften in der Gesellschaft, die für menschenwürdige Lebensbedingungen, ein gerechtes und solidarisches Gemeinwesen eintreten.

Prof Dr. Theodor Strohm

Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg

Karlstraße 16

69117 Heidelberg

Literatur

Johann Hinrich Wichern: Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation (1849), in: Karl Janssen/Rudolf Sieverts (Hg.): Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Schriften, Band 3, Gütersloh 1962, 133- 350.

Eugen Gerstenmaier: »Wiehern zwei«. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik, in: *Herbert Krimm* (Hg.): Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart 1953, 499-546.

Kurt Nowak: Erbe und Auftrag Johann Hinrich Wicherns. Die Geschichtsschreibung der Diakonie als Thema der Kirchengeschichte (Manuskript 1998).

Thomas Rausehenbaeh: Eine neue Kultur des Sozialen, in: *Neue Praxis* 6/97, S. 47ff.

Public Theology: The Moral Dimension of Religion in a Pluralistic Society

Von Ronald F. Thiemann

Democratic institutions are under severe scrutiny today. At the center of the current debate about democracy's future lies the recognition that citizens are increasingly disaffected from the large bureaucratized organizations that determine their political and economic welfare. In the D.S. recent polling data¹ reveal that while Americans remain firmly committed to the ideals of democracy - individual liberty, equal opportunity, social justice, toleration of differences - they are deeply suspicious of the ability of government to realize these ideals in their daily lives. Moreover, many citizens experience growing anxiety about the decline of those moral communities that provide the virtues necessary for democratic citizenship: families, communities of faith, civic associations of all kinds². These two interlocking concerns about the demise of effective government and the decay of those communities of virtue that constitute civil society conspire to create serious misgivings about the health of democratic institutions.

Given the prominence of communities of faith among the associations within civil society it is not surprising that in the U.S. some politicians have urged a more active role for churches, synagogues, mosques and temples in providing government-supported but faith-based delivery of social services³. Such proposals come, of course, precisely at the time when the government has dramatically slashed the budgets of federal social service agencies. Officials of Catholic Charities USA estimate that each of the nation's 258,000 local communities of faith would have to donate at least \$ 225,000 a year to make up for the congressionally approved cuts in the current federal budget. Since, however, the average budget of American congregations is around \$ 100,000 the shortfall in funding remains a key unresolved issue. Still the dramatic successes of faith-based programs like Chicago's »One Child, One Church« adoption program- or Boston's »Ten Point Coalition« against drugs and gang violence< or the many spiritually oriented twelve-step programs suggest that religious institutions can be effective agents for social healing and reconciliation. Religious groups can provide a sense of individual motivation and communal involvement often lacking in purely secular governmental programs. If the crisis in today's cities is, as African American philosopher Cornel West has argued, an spiritual crisis, i. e., a »loss of hope and absence of meaning«⁶, then the involvement of faith-based agencies in the amelioration of that crisis would seem salutary.

Despite the positive results achieved by faith-based social programs, many still remain skeptical of granting religious groups the authority to deliver services to diverse populations. Should public funding go to groups that have a specific proselytizing mission? Should the Joy of Jesus organization, an evangelical job training program in Detroit, Michigan, be allowed to require daily Bible readings and prayers of all its clients if it receives government funds? The state government answered »no« whereupon the placement rate of the program dropped from over 60% to near zero in just over a year.⁷ The tendency of some religious groups toward discrimination, intolerance, and fanaticism lends further support to those who would ban public funds from faith-based social agencies. The fact that so many of our fundamental moral disagreements in matters like abortion, homosexuality, physician assisted suicide, and the like, are grounded in seemingly irresolvable religious disputes lead many to claim that religion must be kept out of the public realm. American sociologist James Davison Hunter has offered a grim view of the role of religion in such cultural disagreements.

In the final analysis, each side of the cultural divide can only talk past the other ... This is true because what both sides bring to the public debate is ... non-negotiable ... What is ultimately at issue are deeply rooted and fundamentally different understandings of being and purpose ... [i. e.] different conceptions of the sacred ... Communities cannot and will not tolerate the desecration of the sacred. The problem is this: not only does each side of the cultural divide operate with a different conception of the sacred, but the mere existence of the one represents a certain desecration of the other".

Must public religion lead inevitably to cultural contention, discord, and warfare? Is religious belief inherently intolerant? When religion enters public life will it always serve to fragment and divide democratic citizens? Certainly the Enlightenment ethos out of which the modern democratic governments emerged was suspicious of religion's public role. The European advocates of Enlightenment philosophy and politics had witnessed the devastating effect of the post-Reformation religious wars upon continental culture and were determined to restrict religious fervor to the private realm. Contemporary defenders of the Enlightenment position continue to advocate that democratic government must be rigorously secular and neutral. That argument has recently been restated for a popular readership in the U.S. by Isaac Kramnick and R. Laurence Moore in their book *The Godless Constitution*. Appealing to Thomas Jefferson's phrase »wall of separation between church and state« the authors argue that the founders of the American republic advocated both a »godless Constitution and ... a godless politics. In brief, this position recognizes that the nation's founders, both in writing the Constitution and in defending it in the ratification debates, sought to separate the operations of government from any claim that human beings can know and follow divine direction in reaching policy decisions«⁹. Moreover, »the founders left the business of teaching morality to private concerns ... It follows from this formulation that if the United States at the end of the twentieth century has lost its moral way, many of our voluntary institutions, including our megachurches and our television ministries, have badly let us down«¹⁰.

This position, which I like to call »classical liberalism«, has recently been subjected to criticism by a group of progressive thinkers who want to break with classical liberalism's

assertion that democratic public life must be scrupulously neutral and secular. These »revisionist liberals« also sense that public religion may have an important role in addressing the moral crisis that currently grips our nation. Rather than assuming that public religion will ignite cultural warfare, these scholars - rather tentatively at times - offer the hope that religion might help us to deal more effectively with the pluralism of contemporary democratic life. The neo-Marxist and pragmatist philosopher Richard Bernstein has argued that there are »still the vestiges of community life and community bonds in religious life« that might enable it to »play a role in the vitalization of public life«¹². Pointing to his own personal experience in the American Civil Rights movement Bernstein notes, »The fact that there was *already* a pre-existing sense of communal religious bonds provided many individuals with the courage, hope, and conviction to join together in public action. It illustrates what I think is becoming increasingly evident in our time - that if there is to be a renewal of public life, a communal basis for individuals coming together, it is to be found outside those great impersonal abstractions of society and state.«¹² In a remarkably similar mode Adam Michnik, the Polish intellectual and Solidarity activist, recently highlighted the essential role of religion in providing counterpublic spaces for those who opposed the tyranny of the Eastern European communist states. »In East Germany, Czechoslovakia, Hungary, as well as in Poland, the recovery of freedom, the revival of civil society, and the public presence of the churches were closely connected ... An active, public role for religion, therefore, would seem to be one of the preconditions of a vibrant democratic life.«¹³ Finally, in his new book *Democracy's Discontent* Harvard political philosopher Michael Sandel notes that the work of the Industrial Areas Foundation (IAF), a network of community-based organizations devoted to teaching the poor the skills of political involvement, increasingly relies upon communities of faith as the organization focal point. »In recent decades ... most traditional bases of civic activity in inner cities have eroded, leaving religious congregations the only vital institutions in many communities. As a result ... the IAF [has] organized primarily around congregations, especially Catholic and Protestant churches ..., [These] parishes [provide] not only a stable source of funds, participants, and leaders but also a shared moral language as a starting point for political discourse.«¹⁴

Public religion: bane or blessing? Public religion: source of cultural warfare or political vitality? Public religion: threat to democracy or its last best hope? The fact that cultural analysts can have such diametrically opposed evaluations of the role of religion in our public life is one indication of our deep confusion concerning public religion and theology. We can never hope to reach cultural consensus concerning religion's proper role in public life until we gain clarity regarding three key issues: 1. Should religion be relegated solely to the private realm or can it have a role in our common life as well? 2. What is public theology and what role should it play in pluralistic democratic societies? 3. How can public theology become a force for moral renewal in these societies? I will treat each of these issues in turn and then conclude by offering some proposals about reforms I believe are needed within churches and other communities of faith if religion is to play a positive role in the future of democracy.

1. Should religion be relegated solely to the private realm or can it have a role in our common public life as well?

During much of the twentieth century theories of secularization dominated the intellectual landscape of most academic disciplines. Secularization theories argued that as capitalist economics and democratic politics expanded world-wide we would witness a withering away of religion's public role. The social differentiation of modern societies, so the common wisdom went, creates discreet spheres of human activity, each with its own internal rationality. The increased division of labor characteristic of the modern world requires specialized modes of reasoning, knowledge and skills of competence within each sphere. While there may be some intersection of the forms of knowledge required by fields such as engineering, organizational management, heart surgery, and agriculture, clearly no single way of knowing and reasoning could encompass every field, discipline, and profession. Consequently overarching religious and metaphysical worldviews can no longer play the role of providing the common discourse or moral orientation for all persons in modern society. Each sphere of activity will inevitably develop the standards of rationality and behavior appropriate to competence or success in that field. The complexity of modern differentiated societies makes the totalizing aims of religion and metaphysics irrelevant to the modern world ¹⁵.

Just as importantly, secularization theories continued, the expansion of democratic forms of government and capitalist economies created major spheres of activity within which religious beliefs are not only irrelevant but dangerous. Given the »pluralization of life-worlds«, i. e., the diversity of ways of believing and acting in the modern world, the dominance of any single religious view would lead to suppressions of freedom contradictory to the aims of democracy. Moreover, the attempt to introduce religious controls into the economic sphere can only spell disaster for the play of free market forces essential to the world of business and commerce. Freedom and self-determination are the hallmarks of modern democratic and capitalist societies, and religious beliefs, grounded as they are in authority and tradition, must give way, so the secularization theorists argued, to the inexorable forward movement of modernity. Religion in the modern world can no longer play a public role, i. e. a role that provides common ground and shared principles for belief and action. **If** religion is to survive modernity, it must do so in the private lives of individual citizens. Religion, like other commodities in the smorgasbord of democratic capitalism, is something you are free to choose or reject as personal preference dictates. Religion in modernity is »the kind of thing you like, if you like that kind of thing«.

The withering away of public religion – or of religion altogether – seemed to many a reliable prophecy until at least the mid-1970's. The advanced democratic societies of Northern Europe, particularly the Scandinavian countries, provided the ideal laboratories for secularization theories. As freedom and prosperity grew in these nations, church attendance and professed religious belief declined accordingly. Sweden and Denmark became the dream societies of secularization theorists. But, then, seemingly out of nowhere, came the Shiite revolution in Iran, and the world-altering power of public religion became apparent. Still secularization theory could accommodate the Iranian revolution,

since Islamic fundamentalism is itself a pre- or anti-modern phenomenon. Indeed, advocates for secularization theory pointed to Iran as evidence for the intolerant and fanatical character of public religion in the modern world. Thus the theories continued to hold sway - despite ample evidence to the contrary in Africa, Asia, South America, and even the United States - until the more recent revolutions in the communist nations of Eastern Europe. In almost every case religion played a decisive role in providing counter-public space for citizens to organize and protest against the ruling communist regimes. In East Germany the citizen rallies organized through St. Thomas- and Nikolai Kirche in Leipzig provided the essential free space for antigovernment protests. I understand that marchers in those Monday evening candlelight processions sang the songs of the American Civil Rights Movement, a wonderful reminder of the ability of political protest to create bonds of solidarity across cultures->. In Romania the violent coup began with protests of the arrest of the Reverend Lazlo Tokes a Protestant minister who had spoken out against the suppression of the Hungarian minority in Romania. So, too, the revolutions in Poland and Czechoslovakia were fomented in part by the roles of the Catholic Worker Union Solidarity and the spiritual humanism of Vaclav Havel. Clearly religion was not the sole factor in this dramatic shift of political power, but classical secularization theory would never have predicted this remarkable outburst of public religion. At the same time, as the tragic events in the former Yugoslavia have shown, public religion continues to play a role in igniting the flames of ethnic hatred worldwide. Nonetheless, the forecasted withering away of public religion - or its consignment to the private realm - seems to have been premature, to say the least.

Let me be clear about my argument. I am not disputing the notion that pluralistic societies can no longer be organized around the religious beliefs of a single faith or tradition. Cultural, religious, and moral diversity is a fact of modern democratic life. I am only disputing the conclusion that this pluralism inevitably leads to the disappearance of religion or to its banishment to the private sphere. Public religion remains a potent force - for good and ill - in the modern world. The question is: what role should public religion and public theology properly play in pluralistic democratic societies? Can public theology discern any common ground for our increasingly diverse and contentious societies? Does the success of public religion in organizing the protests within the nations of Eastern Europe give us hope for a broader role for public theology in the moral renewal of democratic institutions? Before we can address those questions, we must look more closely at the meaning and function of public theology itself.

2. What is public theology, and what role should it play in pluralistic democratic societies?

If theology is to play a role in diverse contemporary cultures, its proponents must face the disquieting fact that liberal democratic theory was devised in part to prevent religion from playing any public role in political deliberations. Democratic government, and the liberal political theories which undergird it, first emerged as a reaction against the post-

Reformation religious wars, and its advocates sought to devise a polity that tolerated religious diversity while eschewing any particular religious justification for democracy. As the late Judith Shklar so vividly taught us, liberal democracy was devised as a bulwark against cruelty, including the cruelty perpetrated in the name of religion. Democracy's »deepest grounding«, she wrote, »is ... in the conviction of the earliest defenders of toleration, born in horror, that cruelty is an absolute evil, an offense against God or humanity. It is out of that tradition that ... political liberalism ... arose and continues amid the terror of our time to have relevance-sw. Since religious traditions have sometimes been employed to foster the cruelty of tyrannical regimes, Shklar believed that only a humanistic tradition, devoid of religious sentiment, could provide a basis for political liberalism in pluralistic societies.

Most liberal political theorists have similarly argued that democratic governments must remain rigorously secular and neutral on all questions of morality and religion. Religious convictions, while tolerable in the private realm, ought to have no role in public affairs. According to John Rawls, »religious, philosophical, and moral convictions ... are part of what we call [persons'] -nonpublic identity-«, matters that citizens may deal with in their »personal affairs«!¹. If religion enters the public arena it inevitably precipitates the kind of irresolvable conflict that is the bane of democratic political order. If religion is confined to the private realm, its beliefs and convictions can continue to shape personal behavior without, however, disturbing the public peace. This opposition to public religion is usually grounded in a larger rationale concerning the place of »conceptions of the good« within contemporary political life. Religions, like other substantive moral and philosophical views, presuppose that the form of life they recommend provides the ultimate path to human fulfillment and happiness. In modern societies such views are irreducibly manifold and diverse, and since they recommend unique avenues of access to the final end or ultimate good, they will inevitably be contentious and conflictual. If governments are to treat citizens in a fair and equitable manner, then they cannot show preference for any one of these diverse conceptions of the good. Consequently an appropriate liberal government will adopt a posture of »neutrality« toward all substantive religious, moral and philosophical views. According to the English philosopher Ronald Dworkin »government must be neutral on what might be called questions of the good life ... Political decisions must be independent of any conception of the good life or what gives value to life ... Whatever we may think privately, it cannot count, as a justification for some rule of law or some political institution, that a life that includes reading pornography or homosexual relationships is either better or worse than the life of someone with more orthodox tastes in reading or sex. Or that a life suffused with religion is better or worse than a wholly secular life«¹⁸. While persons should be wholly free in their private lives to espouse or reject religion, religious premises should play no role in the public deliberations of a just liberal government.

While such arguments for the secularity and neutrality of the political realm are widespread and broadly accepted, they simply will not withstand careful scrutiny. It is not at all clear that it is even *possible* for public officials or citizens to ignore completely the moral and religious issues that lie at the root of democratic societies most vexing problems.

How can government adjudicate controversial moral or political issues while prescinding entirely from all notions of »good« or »value«? What might it mean for the courts to be »neutral« or »impartial« on matters like abortion or pornography? The contending parties in such situations propose conflicting public policies that emerge from their particular conceptions of the good. Opponents of abortion, for example, believe that the induced termination of pregnancy is, in most cases, the taking of innocent life. Since they hold a notion of the good in which the life of the innocent is to be especially protected, they support highly restrictive abortion laws. Supporters of permissive abortion laws, on the contrary, hold a conception of the good in which the human freedom to determine one's own destiny, and particularly a woman's freedom to determine the use of her own body, is most highly valued. It is inconceivable that the courts could intervene in such a moral dispute while remaining neutral regarding these conflicting notions of the good. To adjudicate such cases of moral conflict courts must evaluate which notion of the good possesses greater value for a pluralistic democratic society. Equitable adjudication requires the judiciary not to prescind from moral deliberation but to engage in careful persuasive moral argumentation. Claims to neutrality serve to obscure rather than clarify these important public issues. The bitter and divisive debates that have ensued in the United States in the aftermath of the landmark abortion decision of *Roe v. Wade* show that the *V.S.* Supreme Court did, indeed, favor one of these competing conceptions of the good in reaching its decision. An assertion that the Court remained neutral in this case is an affront to the moral seriousness of all the contending parties.

Similar issues arise in public policies dealing with pornography. Those who support laws sharply limiting the sale and distribution of pornographic materials hold to a conception of the good that proscribes manipulative, abusive, and humiliating behavior in human relationships. Believing that exposure to pornography encourages the proscribed forms of behavior, they seek to restrict access to these materials. Those who oppose such restrictive laws argue from a conception of the good that values freedom to choose so highly that they find any restriction upon reading material to be an unacceptable act of censorship. While they may find the activities depicted in pornographic materials morally repugnant, they believe that the social costs of censorship outweigh those of permitting the sale of pornographic materials. Again, a court or legislature faced with the question of whether to restrict the sale and distribution of pornographic materials cannot conceivably remain neutral between these two conceptions of the good. Public officials must enter the moral fray and offer arguments concerning those goods to be most highly valued in pluralistic society.

Public theologians need to support the commitment of democratic regimes to the values of freedom, equality, and toleration while refuting arguments for governmental neutrality and secularity. Advocates of public religion should join forces with the »revisionist liberals« mentioned in the introduction of this paper, liberal political theorists who welcome a role for substantive moral and religious arguments in the debates concerning public policy. These revisionists agree with classical liberal theory's observation that diverse societies will not agree upon an ultimate human *telos* to which all citizens can give final agreement, but they seek, nonetheless, to identify a limited but still real consensus

concerning a range of common goods such societies should pursue. Despite the pluralism of contemporary life it remains possible that liberal society can define a range of virtues appropriate for cultivation within our shared civic life. Yet because of the pluralism of contemporary life it is necessary to limit the scope of that democratic consensus. On those issues revisionist political theorists and public theologians ought to agree.

If progress is to be made toward this vision of a limited consensus, it will be necessary for democratic societies to find a more appropriate balance between personal freedom and political solidarity than classic modern liberal theory has proposed. A revised liberal theory will endorse the fundamental liberal values of liberty, equality, and toleration, but will also find a place for a range of personal and communal virtues appropriate to democratic culture. While affirming the importance of individual freedom, this new liberalism recognizes that a free democratic society can endure only if its citizens share some sense of public good and common destiny. The freedom so rightly prized by the liberal tradition can only be preserved as long as the diverse elements of society are held together by some common bonds. A free and diverse society cannot survive as a political union unless citizens share some common goals and values. The sociologist Alan Wolfe has recently shown that the combined growth of governmental bureaucracies and global economic markets threaten the very social conditions which make individual freedom possible. The dominance of these two forces in all aspects of human life makes it increasingly difficult for individuals to find independent spheres of meaning in which to develop alternative and genuinely free life choices. If we are concerned about individual freedom in the contemporary world, then we must be concerned about the health and well-being of associational life. »We need civil society«, Wolfe writes, »families, communities, friendship networks, solidaristic workplace ties, voluntarism, spontaneous groups and movements - not to reject, but to complete the project of modernity«¹⁹. Civic associations - including communities of faith - provide the essential public spaces within which individuals can explore alternative worlds of meaning. Without these alternative public spaces, citizens cannot develop modes of thought and behavior independent of those encouraged within the governmental and economic sectors, nor can they freely choose to support the common goals of democratic societies. Democratic governments cannot coerce actions that serve the common good from a free citizenry; rather, they must be able to appeal to shared underlying beliefs and convictions that will animate activity freely offered for the sake of the nation's common enterprise. Democratic governments must inspire sufficient love of country to motivate citizens to act not simply in support of their own self-interest but also for the sake of the common good of the nation. The associations of civil society thus enable both citizen freedom and societal common goods.

Liberal theorists and public theologians ought to encourage governmental actions which provide support for those communities that foster the skills of pluralist citizenship, most importantly the capacity to function virtuously and effectively within a diverse society. Modern human identity is inevitably shaped within a variety of communal settings, and conflicts of values and purposes are commonplace within contemporary life. The modern pluralist citizen must learn to value diversity while still forging a coherent, though revisable, sense of self. This self is neither the »unencumbered self« of modern liberalism

nor the »constitutive self« shaped within a single intact community. Rather, the self of the pluralist citizen is - to use a religious metaphor - the »pilgrim self«, a person shaped within inherited communities of character but freed to enjoy the mobility of liberal society. Inevitably the sense of self changes as communal influences vary over a lifetime and as personal freedom functions to create a distinctive individual. The pilgrim self is always »in progress«, but as the pluralist citizen develops she must be equipped to evaluate critically the many alternatives that a mobile society will present to her. In order to survive, much less to flourish, in such a world, the pluralist citizen must nurture those virtues and values distinctive to a liberal society committed to liberty, equality, and toleration. And a liberal society is fully justified in encouraging those communities and associations, including religious ones, that properly contribute to the formation of the pluralist citizen.

What sort of public theology is best suited to engage in this task of nurturing pluralist citizens? The challenge is to develop a public theology that remains based in the particularities of the faith while genuinely addressing issues of public significance. Too often, theologies that seek to address a broad secular culture lose touch with the distinctive beliefs and practices of religious traditions. In their zeal to engage a public realm in which theological discourse is either unknown or viewed with suspicion, theologians tend to adopt concepts and forms of analysis foreign to the religious traditions within which they stand. In the process, the distinctive substance and prophetic critique of faith's witness are undermined. On the other hand, theologies that seek to preserve the characteristic language and patterns of religious narrative and practice too often fail to engage the public realm in an effective and responsible fashion. Either they eschew public discourse altogether in order to preserve what they see as the uniqueness of faith, or they enter the public fray with single-minded ferocity, heedless of the pluralistic traditions of our democratic polity. **If** Christians are to find an authentic public voice in today's culture, they must find amiddie way between these two equally unhappy alternatives.

The form of public theology I wish to defend takes its rise from the specific beliefs, rituals, and practices of the Christian community. Public theology is not a specialized discipline or a technical subspecies with a unique method of inquiry. Like all Christian theology it is guided by the Anselmian credo, »I believe in order that I may understand«. Public theology is faith seeking to understand the relation between Christian convictions and the broader social and cultural context within which people of faith live. In order for that relation to be properly understood, the theologian must offer a careful and critical description of the entities being compared. The goal is not to provide an overarching theory that explains how »church and world« or »fundamental question and answer« are related to one another. Rather, the goal is to identify the particular place where Christian convictions intersect with the practices that characterize contemporary public life. The kind of public theology I am proposing does not engage in a philosophical inquiry independent of the Christian faith itself in order to demonstrate that religion or faith is a permanent possibility for human existence. I do not believe that this kind of metaphysical argument can be consistently or coherently formulated without falling victim to the conceptual problems associated with foundational epistemologies. Moreover, such abstract philosophical forays have little relevance to the important moral, political, and policy issues facing democratic

societies. In order to relate faith to issues like abortion, capital punishment, and welfare reform one needs to gain a detailed understanding of the social, cultural, and moral context within which public policies are developed. Public theologians need to engage in what Clifford Geertz has called »thick description«, a process of inquiry that begins with »exceedingly extended acquaintances with extremely small matters« and moves slowly and cautiously to »broader interpretations and abstract analyses«-v. How Christian convictions relate to the complicated patterns of social, political, and institutional life cannot be known in advance. How Christians should relate to liberal democracy, a capitalist economy, and a secularized consumer society can only be determined through careful comparative study. The particular relevance of faith to such public matters must be discovered through a process of rigorous inquiry in which faith risks genuine engagement with the forces of public life. By opening the Christian tradition to critical conversation with those in the public sphere, public theology opens Christian belief and practice to the critique that inevitably emerges from such encounters. The standpoint of faith does not make the theologian or community of faith immune from criticism. On the contrary, because the starting point for public inquiry is faith rather than rational demonstration or transcendental argument, entrance into the public sphere is filled with risk, including the possibility that some of the community's most treasured convictions might have to be reformed or even jettisoned. Such radical reshaping of tradition should take place only after prolonged and rigorous inquiry, but openness to that possibility is an essential element of faith that honestly seeks critical understanding. Public theology is thus a process of »mutual critical correlation« between specific principles, beliefs, and practices of the Christian community and concrete issues of public belief, practice, and policy.

3. How can public theology become a force for moral renewal in pluralistic democratic societies?

The introduction of religion into public debate in no way guarantees the elevation of discourse concerning the moral purposes of democracy. Michael Sandel has posed the crucial question about religion's public role. »Is religion among the forms of identity likely to generate a fuller citizenship and a more vital public life? Or does it depend on the religion; might some religious convictions erode rather than enhance the civic virtues required of citizens in a pluralistic society?«?! I have already suggested that sectarian and accommodationist strategies for public theology do not contribute to the formation of pluralist citizens and do not provide apt models for religious engagement with public life. By way of conclusion, I want to expand on my notion of public theology to show how it might contribute to the development of democratic citizens.

The greatest challenge to democratic societies today is that posed by the increasing ethnic, cultural, and religious diversity of contemporary culture. Virtually every democratic nation is struggling to learn how to incorporate the beliefs, practices, and lifestyles introduced by the newest generation of immigrants. While the international press has given much attention to these problems within Germany and other European nations, it is

important to note that the United States is facing unprecedented challenges in the integration of new immigrants. The State of California has passed stringent new laws restricting the amount of state aid available to legal immigrants and has struck down all affirmative action policies designed to assist ethnic and racial minorities. These actions come at a time when the United States is experiencing a rapid rise in immigration from Asia, Latin America, and the Middle East. While the United States has long been considered a so-called »Christian nation«, the fastest growing religious body in the U.S. today is Islam. There are more Muslims in America than either Episcopalians or Presbyterians, and if growth rates continue apace the number of Muslims will exceed the number of Jews early in the twenty-first century. The problem of pluralism is one shared by Europeans and Americans alike.

How will contemporary democracies encourage the development of »pluralist citizens«, and what role might public religion play in that process? At first glance religion would, once again, appear to contribute more to the problem than to its solution. Most religions have traditionally been committed to an *exclusivist* understanding of religious truth. Most practitioners and many scholars of religious communities affirm *apriori* claims of absoluteness concerning their traditions-. Such claims not only assert superiority for one's own religion over all others, but they also imply that those who disagree with one's own religious beliefs stand outside of or in opposition to the sacred. Such opposing beliefs are not only false; they are also sacrilegious, i. e. an assault on all that I hold sacred. Therefore not only can I not tolerate those beliefs; I cannot tolerate those who hold them. That is why practitioners of other religious beliefs are often characterized as infidels, blasphemers, apostates, or heretics. When these religious animosities are joined with ethnic hatreds, violence seems almost inevitable.

Despite the widespread acceptance of claims to absoluteness, I want to argue that such claims are neither essential to the Christian tradition nor the best interpretation of the Christian understanding of faith. If Christians and other people of faith are committed to claims of absoluteness, then they will not be capable of helping to shape faithful disciples who are also good citizens in a diverse society. If, however, there is an alternate theologically sound understanding of religious truth claims, then it may be possible for churches and other communities of faith to serve as »schools of virtue« for pluralistic democracies.

»For here we have no lasting city, but we seek the city which is to come« (Hebrews 13: 14). If pluralism creates a situation in which people have conflicting commitments and divided loyalties, then it should hardly be a novel experience for people of faith. Faith in God demands of religious believers their ultimate loyalty. Indeed, the sin of idolatry is defined as the transfer of the commitment owed solely to God to any other object or person in the world. That one owes ultimate loyalty to God does not mean, however, that other lesser loyalties cannot lay claim to one's commitment. These other loyalties - to spouse, children, job, or in this case nation - are serious and important, but they should never become the commitments that fully define one's identity. Absolute love of spouse, children, job, or nation can easily become jealous, obsessive, or fanatical. The challenge to the person of faith is to see all the goods of this life as gifts from the hand of a gracious and

loving Creator. Loved ones claim deep and abiding loyalties from us, but when a parent or spouse faces death, faith reminds the believer that the beloved is returning to the care of the One from whom all good gifts come. So it is also with the commitment to community or nation; these, too, demand our serious loyalties – occasionally even our loves – but they dare never substitute for the loyalty and love owed to God.

The engagement of the religious citizen with democratic regimes is, then, perhaps captured under the notion of »pilgrim citizenship«. Recognizing the penultimate character of the public realm, believers will not seek their final resting place in this sphere of power and persuasion. Nonetheless, people of faith will sometimes find the public realm to be a place of genuine fulfillment and bracing engagement, a place in which their own deepest convictions and beliefs are tested, criticized, confirmed, and reformed. Precisely because a pluralistic society requires conversation and exchange with those who are »different«, public space provides a context within which faith seeks understanding in dialogue with persons holding diverse commitments. Conversation makes a crucial contribution to understanding in the public realm because people of faith do not enter that realm with a divinely authorized program of policy prescriptions. Religious persons bring a set of fundamental convictions and orienting principles to public debate, but the application of the resources of faith can only be determined in each particular situation. Religious convictions and principles may provide a basic framework within which policy reflection takes place for the believer, but those resources do not determine choices in the public realm.

People of faith, then, should function in a democratic society as »connected critics«, persons committed to the fundamental ideals of democracy yet able to see the shortcomings of any particular democratic regime. Because connected critics care so deeply about the values inherent in a particular venture, their critique serves to call a community back to its better nature. Because people of faith share the fundamental values of democratic societies, they remain connected to public life even as they engage in criticism; because their commitment to democracy remains penultimate, however, they can appeal to transcendent ideals to critique current practice and to elevate the understanding of democratic values themselves. Two of America's greatest »public theologians«, Abraham Lincoln and Martin Luther King, Jr. appealed to religious ideas to criticize the practices of slavery and segregation, and in so doing redefined the very meaning of freedom and equality for American citizens. People of faith – pilgrim citizens and connected critics – can help churches and other communities of faith serve as »schools of virtue« for a pluralistic democracy, places where the critical consciousness of an informed citizenry can be nurtured.

But, still, some would ask, doesn't engagement in the give-and-take of pluralist democratic conversation deny the ultimate or absolute character of one's religious commitment? Isn't pluralism in fact the great *threat* to religious commitment today? Haven't secular societies drifted into such a state of relativism, that no commitment, not even that of faith, makes a final and ultimate claim on peoples' lives?

If my argument is to be understood, it is essential that pluralism, i. e. the openness to the voices of others, not be confused with moral or ethical relativism, i. e. the belief that there are no definitive standards for belief or action, that moral choice is simply the expression of

personal preference. Communities of faith must come to recognize the compatibility between deep and abiding commitment to the truth claims of one's tradition and an openness to and respect for the claims of another tradition. Truth claiming and an acceptance of pluralism are not inconsistent. Nicholas Rescher has stated the issue well:

Pluralism holds that it is rationally intelligible and acceptable that others can hold positions at variance with one's own. But it does not maintain that a given individual need endorse a plurality of positions - that the fact that others hold a certain position somehow constitutes a reason for doing so oneself ... Pluralism is a feature of the collective group; it turns on the fact that different experiences engender different views. But from the standpoint of the individual this cuts no ice. We have no alternative to proceeding as best we can on the basis of what is available to us. That others agree with us is not proof of correctness; that they disagree, no sign of error-'

Moreover, it is important to recognize that my argument in favor of pluralism is motivated not by some desperate concern that religious folk be given a hearing in an increasingly secular world but by my own deepest religious and theological commitments. And with an account of those commitments I want to conclude my defense of a pluralist understanding of religious truth.

»Faith is the assurance of things hoped for, the conviction of things not seen« (Hebrews 11:1). For believers religious faith is the most deeply felt and most broadly encompassing conviction a person can have. And yet it would be a profound theological mistake to equate the confidence of faith with apodictic or absolute certainty. For the Christian tradition, faith is our finite, sinful grasping of the saving grace of a transcendent God, offered as a gift through the person and work of Jesus Christ. God's grace reorients the believer's life and inaugurates a lifelong journey of discipleship. That life of discipleship is a process of »faith seeking understanding«. Since Christians confess God to be the transcendent mystery who lovingly shares himself with us, our knowledge and grasp of God's mysterious nature will always be partial and inadequate. Consequently, all religious and theological statements must be uttered with a genuine sense of both gratitude and humility.

Moreover, the biblical narratives through which the identity of God is displayed to the reader reach their climax in a remarkable sequence whereby Jesus undergoes death at the hands of the Romans and yet »on the third day« is raised to life by God. At the heart of the Christian Gospel lies the mystery of God's redemptive suffering, whereby God brings life out of death itself. No rational account can justify the belief that life can emerge from the despairing depths of the grave, and yet that affirmation constitutes the core of the Christian Gospel. There is no inevitability that those who read the Gospel texts will accept the belief that Jesus, the crucified now lives, but those who do commit themselves to a life of faith and discipleship. This mysterious movement from unbelief to faith lies beyond the competence of reason to grasp. Whether God's promise of new life is reliable, whether the path of discipleship leads to its promised end, we cannot know with certainty now, for »we see through a glass darkly«, Still believers follow on in hope and the power of the Spirit, awaiting that day when we may »see face to face«. For now we have only faith, the demands of discipleship, and the beckoning presence of the one who bids us come and follow. And for some, that is enough.

The God whom Christians confess and worship is thus a God of transcendent mystery, redemptive suffering, and sustaining hope. Christian discipleship is shaped by the theological virtues of faith, hope, and love. At the same time Christians recognize with gratitude and humility the surprising and unexpected character of the Christian Gospel. If God's unsurpassing love is found in a community of sinners and outcasts and epitomized by the symbol of criminal's death, then Christians can hardly be surprised if the voices of God's promptings are to be found in the insights of those who are fellow-travelers on the journey of discipleship, particularly those who are different from ourselves. Grounded in the confidence of faith, the sustenance of hope, and the renewing power of love Christians seek to make their way, like all others, in a world that both confirms and undermines their deepest convictions. Precisely because they must always live in more than one world of meaning, people of faith have insights to offer to those who struggle to maintain commitment in the midst of the confusing diversity of a pluralistic world. If people of faith can learn to share those insights in a manner that contributes to the common good, then religion might become not bane but blessing for our fragile but beloved democracies.

*Prof Dr. Ronald F. Thiemann
Harvard Divinity School
45 Francis Avenue
USA-Cambridge Mass. 02138*

Abstract

Der Autor behandelt die Frage, welche öffentliche Rolle Religion und Theologie unter den kulturellen Bedingungen des Pluralismus spielen können. Zwar muß eine demokratische Gesellschaft, die eine Pluralität von religiösen Bekenntnissen zulassen will, zwischen Politik und Religion eine Trennlinie ziehen. Nach der Überzeugung des Autors kommen aber die Demokratie und ihre öffentlichen Arenen nicht ohne ethische Bindungen aus, auch und gerade solche, die aus religiösen Wertüberzeugungen gespeist werden. Der Autor stellt sein in den USA lebhaft diskutiertes Konzept einer »Öffentlichen Theologie« vor.

Anmerkungen

Die Studie geht zurück auf einen öffentlichen Gastvortrag von Ronald F. Thiemann im Graduiertenkolleg »Religion in der Lebenswelt der Moderne« am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Juni 1997. Michael Haspel und Timo Glaser haben für die Publikationsreife des Vortrags Sorge getragen.

1. The Post-Modernity Project, *The State of Disunion* (Charlottesville: University of Virginia, 1996).
2. See *Robert D. Putnam*: »Bowling Alone: America's Declining Social Capital«, *Journal of Democracy* (January, 1995) and »The Strange Disappearance of Civil Society«, *The American Prospect* (Winter, 1996), pp. 34 - 48.
3. See, for example, the »Faith and Families« project of the state of Mississippi, *Amy L. Sherman*: »A New Path out of Poverty?« *The American Enterprise* (7: 4), pp. 43 - 47 or the partnerships between government and faith communities in the state of Michigan, *Amy L. Sherman*: »Cross Purposes: Will Conservative Welfare Reform

- Corrupt Religious Charities?« Policy Review (Fall, 1995), Volume 74, pp. 58 - 63. Such programs are likely to proliferate since the new welfare-reform law includes a provision called »charitable choice« which allows communities of faith to solicit government funds directly rather than set up charitable subsidiaries. These issues will be discussed in detail in a volume forthcoming from Harvard Divinity School's Center for the Study of Values in Public Life. Among the authors contributing to Who Provides?: Religion, Civil Society, and the Welfare State are *Mary 10 Bane*, *David Ellwood*, *Bryan Hehir*, *Martha Minow*, *Theda Skocpol*, *Ronald Thiemann*, *Comel West* and *William Iulius Wilson*.
4. See, The Chicago Tribune March 23, 1981 and July 28, 1981.
 5. *Eugene F. Rivers*: »Take Your Inheritance«, *Sojourners* (February-March, 1994), pp. 12 - 14.
 6. *Comel West*: *Race Matters* (Boston: Beacon Press, 1993), p. 15.
 7. »The Faith Factor: Can Churches Cure America's Social Ills?« *U.S. News & World Report* (September 9, 1996) and »Feeding the Flock«, *Time* (August 15, 1997).
 8. *James Davison Hunter*: *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991), p. 131.
 9. *The Godless Constitution* (New York: W. W. Norton, 1996), p. 12.
 10. *Ibid.*, p. 151.
 11. *Religion and American Public Life* (New York: Paulist Press, 1986) p. 46.
 12. *Ibid.*
 13. »Towards a Civil Society: Hopes for Polish Democracy«, interview with *Adam Michnik*, *Times Literary Supplement* (February 19 - 25, 1988), p. 887.
 14. *Democracy's Discontent* (Cambridge, Harvard University Press, 1996) pp. 336 -7.
 15. Among the many important statements of this issue see especially, *Peter L. Berger*: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967) and *Peter L. Berger* and *Thomas Luckmann*: *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967).
- ISA. See, *Michael Haspel*: *Politischer Protestantismus und gesellschaftliche Transformation. Ein Vergleich der Rolle der evangelischen Kirchen in der DDR und der schwarzen Kirchen in der Bürgerrechtsbewegung in den USA* (Tübingen/Basel: Francke Verlag, 1997).
16. *Iudith Shklar*: »The Liberalism of Fear«, *Liberalism and the Moral Life*, edited by *Nancy Rosenblum* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 23.
 17. *Iohn Rawls*: »Justice as Fairness. Political not Metaphysical«, *Philosophy & Public Affairs* 14,3 (Summer, 1985), p. 241.
 18. *Ronald Dworkin*: »Liberalism«, *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), p. 191.
 19. *Alan Wolfe*: *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligations* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 20.
 20. *Clifford Geertz*: »Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture«, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 21.
 21. *Michael Sandel*: »Freedom of Conscience or Freedom of Choice?« *Articles of Faith, Articles of Peace* (Washington, D.C., 1990), p. 76.
 22. The classic treatment of this issue is *Ernst Troeltsch*: *The Absoluteness of Christianity and The History of Religions* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1971).
 23. *Nicholas Rescher*: *Pluralism: Against the Demand for Consensus* (Oxford: Clarendon Press, 1993), p. 89.

Der Stilbegriff als Paradigma der Wirtschaftsethik

Von Daniel Dietzfelbinger

1. Die propädeutische Frage der Wirtschaftsethik

Treffen zwei gesellschaftliche Gruppen wie Wirtschaft und Kirche aufeinander, ist die Diskussion zwischen beiden im allgemeinen von »nervösen Spannungen«' gekennzeichnet. In welcher Form soll miteinander umgegangen werden, worüber soll gesprochen werden, vor allem: *wie* soll miteinander gesprochen werden, sind doch - folgt man der Systemtheorie - die Codes der heiden Subsysteme vollkommen unterschiedlich.

Eine Möglichkeit: Es wird eine Ebene konstruiert, auf der vermeintlich beide Fachgebiete, Ökonomik und Ethik, miteinander kommunizieren können, nämlich die Ebene *Wirtschaftsethik* als interdisziplinärer Pool, der in den letzten Jahren sichtbar an Bedeutung gewonnen hat-. Für diesen Aufschwung der Wirtschaftsethik mag es vielfältige Gründe geben, die im einzelnen zu benennen hier nichts zur Sache täte; wichtiger ist, daß man es bei Wirtschaftsethik mit einer schwierigen Aufgabenstellung zu tun hat, nämlich mit *Interdisziplinarität*. Wirtschaftsethik bewegt sich qua Begriff mit einem Bein in der Ökonomie, mit dem anderen in der Praktischen Philosophie oder Theologie, ein schwieriger Spagat zwischen zwei Disziplinen, deren Differenzierung spätestens seit Webers Auseinandersetzung mit Fragen der Fächervermischung wissenschaftlicher common sense geworden ist³. Solche Interdisziplinarität, wie sie die Wirtschaftsethik notwendig braucht, hat in manchen Wissenschaftskreisen das Flair von intellektueller Unredlichkeit an sich. Denn: Man hat es in der Wirtschaftsethik mit zwei Rationalitäten und deren möglichem konfligierenden Gegenüber zu tun, nämlich mit dem Konflikt zwischen ökonomischer und ethischer Rationalität. Also muß sich Wirtschaftsethik zu allererst fragen, wie sie mit diesem Rationalitätenkonflikt umgeht, und wie dessen Überwindung oder Integration eingelöst werden soll.

Im folgenden wird dieser Konflikt zunächst genauer beschrieben; dann wird - nach einer ebenso kurzen wie groben Durchsicht durch den aktuellen Stand der wirtschaftsethischen Literatur - der Versuch unternommen werden, ein Paradigma historisch herzuleiten und aktuell zu begründen, das beide Rationalitäten in sich aufnehmen kann: der Begriff *Wirtschaftsstil*.

2. Der Konflikt der Rationalitäten

Das Problem und die Aufgabe der Wirtschaftsethik besteht also in ihrer Interdisziplinarität: Wirtschaft und Moral, bzw. Ökonomik und Ethik, haben mit *unterschiedlichen Rationalitäten* zu tun. Ökonomische Handlungsmaxime - und damit ökonomische Rationalität - ist es, mit knappen Ressourcen unter möglichst geringem Aufwand von Mitteln und Energie das

größt- und bestmögliche Ergebnis zu erzielen. Ökonomisches Handeln wird - entsprechend dem Menschenbild des *homo oeconomicus*, also des rational, gefühlfrei agierenden Menschen - nach dem *Wirtschaftlichkeitsgrundsatz* ausgerichtet. Der Erfolg des Handelns bemißt sich nach dem *Minimalprinzip* (geringstmöglicher Mitteleinsatz) und nach dem *Maximalprinzip* (größtmöglicher Erfolg). Ob dann das konsequente Verfolgen des Eigennutzens auch zu einer Steigerung des Gesamtnutzen führt, wie es Adam Smith in seinem Buch »Der Wohlstand der Nationen« nachzuweisen bemüht ist, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden".

Damit steht die ökonomische Handlungsmaxime ihrer Rationalität nach gegen christliche Liebesethik: Im Liebesgebot und der aus dem Neuen Testament grob abzuleitenden Ethik geht es im Zweifelsfall um den maximalen Einsatz des Subjektes für den Nächsten unter minimalen Nutzen für den Handelnden; Entlohnung oder materiellen Erfolg für den Agierenden gibt es nicht, allenfalls die Seligkeit des Individuums kann gesteigert werden.

Man hat es also bei Wirtschaftsethik zunächst mit einem fundamentalen Rationalitätenkonflikt zu tun: Auf der einen Seite steht - wertfrei gesprochen - das *Egoismusprinzip* der Ökonomie, auf der anderen Seite das *Altruismusprinzip* christlicher Ethik. Jede Wirtschaftsethik muß sich propädeutisch darüber Rechenschaft ablegen, wie sie diese Gegenüberstellung, diesen Konflikt anzugehen gedenkt. Es handelt sich hierbei um einen *meta-ethischen Diskurs*, der aber notwendigerweise geführt werden muß, will die Wirtschaftsethik ihrer interdisziplinären Aufgabe wirklich gerecht werden und nicht in einem postmodernen Ideal normativer Appelle verloren gehen.

Anscheinend leicht lösbar ist der Konflikt, wenn eine Rationalität über die andere gestellt wird⁵. Solche Ansätze ziehen sich aber zu Recht auf der einen Seite den Vorwurf des ethischen Moralismus⁶ zu oder führen auf der anderen Seite zur grundsätzlichen Ablehnung der Wirtschaftsethik. Niklas Luhmann vermutet denn auch in seinem mittlerweile schon berühmten Zitat, daß Wirtschaftsethik »zu der Sorte von Erscheinungen gehört wie auch die Staatsräson oder die englische Küche, die in der Form eines Geheimnisses auftreten, weil sie geheimhalten müssen, daß sie gar nicht existieren«?

Deutlich ist: Wird eine Rationalität als überlegene oder höher stehende formuliert, ist die interdisziplinäre Aufgabenstellung der Wirtschaftsethik nicht gelöst. Entweder folgt man dann alleine der ökonomischen Rationalität und bemüht sich, hier und da die ethischen Gedanken oder Theorien der ökonomischen Rationalität unterzuordnen, immer unter dem Primat der ökonomischen Methodik. Oder aber man setzt die ethische Rationalität über die ökonomische. Dann aber läuten bereits bei den Kritikern die Alarmglocken ob des Moralisiereins und des utopischen Strebens nach Weltverbesserung durch die Ethik. Ethik gerät dann in den Verdacht des weltfernen Appells, begründet allein im Zirkel des eigenen Denkens. Beide letztlich im Wortsinne radikalen Wege scheinen also unbefriedigend, da sie den Rationalitätenkonflikt, der sich durch die Interdisziplinarität notwendigerweise ergibt, nicht wirklich lösen.

3. Durchsicht: Die Pole der Wirtschaftsethik

Die interne Diskussion um Wirtschafts- und Unternehmensethik" wird – ganz grob betrachtet – von zwei Polen bestimmt: Einerseits wird versucht, Moral in die Rahmenordnung der Ökonomie zu placieren, sich mithin auf ethische Problemstellungen der Wirtschaftsordnung zu konzentrieren. Exponierter Vertreter dieser Richtung ist *Karl Homann* und seine Schule⁹. Homann will Moral und Ethik nicht zum Spielball marktorientierter Kräfte werden lassen¹⁰. Moral und Ethik müssen außerhalb des Wechselspiels von Angebot und Nachfrage stehen, sonst werden sie einem mit Geld zu bezahlenden und damit zu bewertenden Gut gleichgesetzt. Dies aber will Homann verhindern. Also muß Ethik in die Rahmenordnung eines gesellschaftlichen Gefüges integriert, konkret: im Gesetzesgefüge eines Gemeinwesens verankert werden, dem sich die ökonomisch Agierenden zu fügen haben¹¹. Vorteil dieser Konzeption: Die Ausgangsbedingungen sind für alle gleich, letztlich ist dabei also die individuelle Moral, die ethische Reife, die Verantwortung des Individuums nicht gefragt. Homann bemüht zur Verdeutlichung dazu den - auf Eucken zurückgehenden-? - Vergleich mit *Spielregeln*, innerhalb derer die Moral angesiedelt werden muß¹³. Ethik fügt sich also in die Rahmenordnung der Wirtschaft, die ökonomische Rationalität wird in sich nicht von der ethischen berührt; sie werden explizit so weit wie möglich getrennt voneinander gehalten. Damit ist der Konflikt zwischen den Rationalitäten noch nicht zureichend gelöst; Homann umschifft in einer freilich systematisch brillanten und konsequenten Art und Weise die Spannung, die sich begriffsimmanent bei der Wirtschaftsethik stellt.

Ein anderer Weg ist der Ansatz, an die moralische Verantwortung des Individuums zu appellieren. Hier handelt es sich um eine Form der Wirtschaftsethik, die - grob gesprochen - dem aristotelischen Modell individueller Tugendethik anhängt. Führender Vertreter dieses Modells von ökonomischer Seite ist *Horst Steinmann*, bei dem die Forderung nach der Verantwortung des Individuums unter der Bedingung einer konstruktiven, an der Idee des Friedens ausgerichteten dialogischen Ethik im Mittelpunkt steht!". Doch ist auch hier der Rationalitätenkonflikt noch nicht befriedigend gelöst: Mit dem Appell an die Verantwortung des Individuums wird - in letzter Konsequenz - nur auf die ethische Rationalität abgezielt. Im Steinmannsehen Modell wird nicht deutlich gemacht, inwiefern die ökonomische Rationalität in der Verantwortung des Individuums zum Tragen kommt.

Was sich aber an der - zugegebenermaßen verkürzten - Wiedergabe der Positionen Homanns und Steinmanns deutlich machen läßt: Es existiert in der Wirtschaftsethik, wie in der Ethik überhaupt, das Problem der Gegenüberstellung von Individuum und Institution, von Ordnungs- und Tugendethik. Zwischen diesen Polen, die sich keineswegs ausschließen müssen, hat sich eine feinsinnige Diskussion über wirtschaftsethische Themen entwickelt, die den Meinungspluralismus der Gegenwart spiegelt.

Ein kurzer Streifzug: Welche anderen Möglichkeiten zur Überwindung des Rationalitätenkonflikts liegen vor? Ein Ansatz wäre die Durchdringung der einen mit der anderen Disziplin, etwa im Sinne *Trutz Rendtorffs* Ethischer Theologie. Hier ist entscheidend, daß Ethik nicht moralisierend wirtschaftlichen Prozessen oktroyiert wird, sondern in ökonomischen Prozessen selbst gesucht wird¹⁵.

Möglich ist ein übergreifender Ansatz, wie ihn *Peter Koslowski* unternimmt. Ökonomie und Ethik werden in ein wechselseitiges Gefüge gesetzt, Wirtschaftsethik als Ethische Ökonomie bestimmt. Koslowski will aufweisen, daß »die Segmentierung der Fächer der praktischen Philosophie nicht endgültig ist, sondern daß das individuelle und soziale Handeln politische, ökonomische und ethische Voraussetzungen hat und daß die Analyse und das Verstehen des Handeins eine ökonomische Theorie der Ethik, eine ethische Theorie der Wirtschaft, eine ökonomische Theorie der Politik und eine politische Theorie der Wirtschaft erfordern«¹⁶. Versagt dieses wechselseitige Gefüge, wird Religion als »Korrektiv von Ethikversagen«¹⁷ eingeführt. Allerdings stellt sich die Frage, was passiert, wenn auch die Religion als Ethikkorrektiv versagt? Bei Koslowski findet letztlich eine normative Durchdringung der Rationalität der Ökonomie statt.

Einen anderen Weg beschreitet *Peter Ulrich*. Nach einer brillanten Erfassung der beiden Rationalitäten, will er den beschriebenen Konflikt mit einer an Kant orientierten »regulativen Idee«¹⁸ lösen, indem Wirtschaft und Unternehmensethik in ein Ebenenverhältnis als integrative Unternehmensethik gesetzt werden. Sein Ansatz ist »- im deutlichen Unterschied zu einer bloß korrektiven Unternehmensethik - als ein permanenter Prozeß der umfassenden Reflexion über tragfähige und verantwortbare normative Grundlagen und Sinnbezüge -wertvoller- unternehmerischer »Wertschöpfung- zu verstehen«¹⁹.

Schließlich kann der Rationalitätenkonflikt mit einer anthropologisch-rationalen Methodik angegangen werden, die den gemeinsamen Ansatzpunkt für beide Rationalitäten im Menschen sucht. Ethik dient hier »der Unterscheidung, der Schärfung des Urteilsvermögens; sie will Gewissen wecken. Deshalb sind Ethik und Wirtschaft im Gespräch zusammenzuführen. Aber die Ethik ist in dem Dialog weder allwissend, noch allzuständig. Sie ist nicht die Zensur der Wirtschaft, sondern nur ein Dialogpartner.e-?

Deutlich ist: Für das gemeinsame Gespräch zwischen den Disziplinen scheint kein geeignetes Paradigma vorhanden zu sein, das eine für beide Seiten akzeptable Basis für beide Rationalitäten bieten könnte. Es gibt keine Matrix, die beide Rationalitäten integriert.

Im folgenden soll versucht werden, über den Begriff *Wirtschaftsstil* ein Fundament zu definieren, auf dem die Unterschiedlichkeit der Rationalitäten nicht aufgelöst, um so mehr aber integriert werden kann. Dabei sind dem Begriff Wirtschaftsstil zwei unterschiedliche Funktionen zuzumessen: Zum einen hat der Begriff eine *historisch-rekonstruktive* Funktion, zum anderen eine *antizipatorisch-aktuelle* Funktion, durch die er die als Imperativ einer Wirtschaftsethik formuliert werden kann. Auf dieser Basis ist dann eine inhaltliche Bestimmung wirtschaftsethischer Themen zu vollziehen. Dies wird - nach einer Betrachtung der historischen Entwicklung des Stilbegriffs - im folgenden erläutert.

4. Wurzeln des Stilbegriffs

In der Volkswirtschaftslehre erlebt der Stilbegriff derzeit eine erstaunliche Renaissance?, nachdem er lange durch die Differenzierung der Einzeldisziplinen verdeckt war. Woher kommt diese Renaissance? Was ist das spezifische Interesse der Volkswirtschaftslehre, den Stilbegriff zu reanimieren, der seine Wurzeln in der nationalökonomischen Diskussion des

beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts hat? Ein Grund mag in der aktuellen wirtschaftlichen Situation liegen, die durch die Globalisierung der Märkte geprägt ist; eine der wichtigsten Anforderungen der Globalisierung ist die friedliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Kulturen. Und der Stilbegriff ist - wie im folgenden noch zu zeigen sein wird - eng an den Kulturbegriff angebunden.

Die Renaissance mag motiviert sein in der steigenden Defiziterfahrung einer exklusiv an der ökonomischen Rationalität ausgerichteten Volkswirtschaftslehre; ein Gegenweg zur disziplinär beschränkten Nationalökonomie ist eine Volkswirtschaftslehre, die sich explizit um fachliche Grenzüberschreitung bemüht und Ergebnisse wie Methoden anderer Disziplinen mit in sich aufnimmt.

Ziel der Wirtschaftsstilforschung auf seiten der Volkswirtschaftslehre ist es, die Ökonomie aus ihrer disziplinären Befangenheit zu lösen und einen *rationalitätenübergreifenden* Blick zu wagen. Die Verbindung der sozioökonomischen Verfaßtheit, ihre Bedingung durch kulturelle, religiöse und geistige Strömungen sind näher zu erfassen²², denn von hier können wichtige Impulse für die aktuelle Debatte um die Legitimation von Wirtschaftsethik ausgehen.

Woher kommt der Begriff? Die Wurzeln des Stilbegriffs finden sich in der volkswirtschaftlichen Diskussion ab der Jahrhundertwende, verstärkt in den dreißiger Jahren, wie im folgenden zu explizieren ist. Hintergrund ist der Methodenstreit in der deutschen Volkswirtschaftslehre zwischen *Grenznutzenschule* auf der einen Seite sowie der *Historischen Schule* und ihrer Stufenlehre auf der anderen Seite. Die Grenznutzenschule stellt die individuelle Wertschätzung (Nutzen) eines Gutes durch die Wirtschaftssubjekte in den Mittelpunkt. Der Ansatzpunkt für eine nationalökonomische Theoriebildung wird mithin in der subjektiven Bewertung konstruiert. Dagegen setzt die Historische Schule die These, daß ökonomische Prozesse zeit- und raumbunden sind, also *geschichtlich* immer abhängig.

Die Nationalökonomie war bemüht, diese »große Antinomie-sv' aufzulösen: *Max Weber* und *Werner Sombart* sind die ersten, die die Überwindung der in zunehmender Einseitigkeit und Unversöhnlichkeit geführten Diskussion anstreben; sie begeben sich - mit unterschiedlichem Ergebnis - auf die Suche nach einer beide Ansätze einbindenden Matrix nationalökonomischer, zugleich historischer Theoriebildung. Ausgangspunkt ist dabei der *Simmelsche* Begriff des *Lebensstils*>, der von Weber und Sombart auf die gesamte sozioökonomische Verfaßtheit der Gesellschaft ausgeweitet wird>. Die Anregungen Webers und Sombarts werden von *Heinrich Bechtel*, *Arthur Spielhoff* und insbesondere *Alfred Müller-Armack* ausgebaut.

Max Weber versucht zunächst die Überwindung des Schismas in der Nationalökonomie über den Begriff *Idealtypus*. Weber erarbeitet den Begriff 1904 in dem Aufsatz »Die -Objektivität- sozialwissenschaftlicher und politischer Erkenntnisse-". Nach Weber wird der Idealtypus einer Zeit »durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht vorhandener Einzelerscheinungen (gewonnen), die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankengebildev".

Sombart hingegen sucht die Matrix der Geschichtsbetrachtung zunächst über den *Stilbegriff* zu erarbeiten. In der zweiten Auflage des »Modernen Kapitalismusev" 1916 schreibt

Sombart, zur Charakterisierung eines Volkes gehöre der »Inbegriff aller Kulturerscheinungen, die wir in unserem Geiste zu einer Einheit zusammenfassen ... Man könnte es den Kulturstil (einer Zeit, eines Landes) nennen, den wir zweifellos als eine Einheit empfinden, wenn er auch als solcher in nichts anderem sich darstellt als in den tausendfachen, disparaten Äußerungen der objektiven und subjektiven Kultur dieser Zeit oder dieses Landes. Wenn wir von der -Kultur der Renaissance- im Gegensatz etwa zur -modernen Kultur- sprechen, so ist es der eigentümliche Kulturstil, den wir im Sinne haben. Daß auch dieser besondere Kulturstil großen Einfluß auf das Wirtschaftsleben ausüben kann, sagt die Überlegung und lehrt die Geschichte.«³⁵ Damit führt Sombart den Stilbegriff explizit in die nationalökonomische Diskussion ein.

1925 verwendet Sombart den Begriff Stil, um »die Ganzheit des wirtschaftlichen Lebens zu umfassen-«, Sombart übernimmt den Stilbegriff aus der Kunstgeschichte, ersetzt aber dann das damit zu erfassende Phänomen durch die Lehre der *Wirtschaftssysteme*, die er im Buch »Die Ordnung des Wirtschaftslebens«³¹ beschreibt. Ein Wirtschaftssystem ist eine »als geistige Einheit gedachte Wirtschaftsweise, die (1.) von einer bestimmten Wirtschaftsgesinnung beherrscht (wird), (2.) eine bestimmte Ordnung und Organisation hat und (3.) eine bestimmte Technik anwendet-«. Aus diesen drei Grundbestimmungen, die um jeweilige Unterscheidungsmerkmale ergänzt werden, entwickelt Sombart eine Liste von zwölf Eigentümlichkeiten, die ein Wirtschaftssystem und deren dahinter stehende Idee charakterisieren-".

1927 nimmt *Heinrich Bechtel* in seiner »methodologische(n) Vorstudie«³² zu dem 1930 erschienenen Buch: »Der Wirtschaftsstil des Spätmittelalters«, den von Sombart angeregten Gedanken auf, die Kunstgeschichte und deren Stilbegriff in die nationalökonomische Debatte einzubringen. Wie rechtfertigt Bechtel diese bewußt vorgenommene Fachüberschreitung? Nach Bechtel darf Wirtschaftsgeschichte nicht diszipliniert betrachtet werden, sondern sie ist in den Rahmen der Universalgeschichte einzuordnen. Damit werde der Austausch mit geisteswissenschaftlichen Disziplinen möglich. Nach Bechtel verlangt der »Sozialökonom ... heute nicht mehr in erster Linie über diese oder jene historische Sondererscheinung Spezialuntersuchungen .." sondern vor allem synthetische Verarbeitungen des in mühevoller, jahrzehntelanger Sammelarbeit fast unübersehbar angehäuften Tatsachenstoffes«³⁶. Die ökonomische Forschung wolle »große Überblicke gewinnen und möchte gern Beziehungen zum Heute erkennen können«³⁷. Ziel Bechtels ist es mithin, mit dem Stilbegriff »in der Analyse des wirtschaftlichen Verhaltens außerökonomische Kräfte-«³⁸ zu berücksichtigen.

Arthur Spiethoff bleibt es vorbehalten, den Stilbegriff innerhalb der nationalökonomischen Diskussion systematisch-methodisch zu bestimmen. Spiethoff ordnet 1932 die Kriterien eines hermeneutischen Prinzips Wirtschaftsstil; darüber hinaus verbindet er die Frage nach Wirtschaftsstilen mit dem Problem der Objektivität der Nationalökonomie überhaupt. Spiethoff charakterisiert einen Wirtschaftsstil als »Inbegriff der Merkmale, die eine arteigene Gestaltung des Wirtschaftslebens zur Verkörperung bringene«. Dabei sei der Wirtschaftsstil ein subjektives »Denkgebilde«⁴⁰. Spiethoff - Schüler des Begründers der neuen Historischen Schule, Gustav Schmoller - grenzt sich von einer allgemeinen, objektiv gefaßten Theorie der Nationalökonomie ab, da die »Großzahl der wirtschaftlichen Erschei-

nungen ... dem geschichtlichen Wandel (unterliegt) und ... deshalb nicht allgemeingültig erfaßt werden (kann)«41. Die Vielzahl der einzelnen »Teillehren mit begrenzter Gültigkeit« innerhalb der Nationalökonomie entsprechen den Spiethoffsehen Wirtschafts-stilen, die nach seiner Meinung erst zusammen das Gebiet der Allgemeinen Volkswirt-schaftslehre bildern". Spiethoff erweitert die drei Sombartschen Charakteristika eines Wirt-schaftssystems zu fünf Merkmalen, nämlich 1. Wirtschaftsgeist, 2. natürliche und techni-sche Grundlagen, 3. Gesellschaftsverfassung, 4. Wirtschaftsverfassung, 5. Wirtschaftslauf vor. Diese werden noch einmal unterteilt, so daß sich 16 Einzelmerkmale ergeben, die einen Wirtschaftsstil charakterisiererr'<.

Walter Eucken setzt sich 1940 kritisch mit den Wirtschaftsstilgedanken auseinander. Eukens These ist, daß der »jeweilige Alltag ... selbst Geschichte (ist)«45; damit liegt er ganz auf der Linie eines universal-historischen Ansatzes. Eucken sieht in der Stildiskussion den Methodenstreit noch nicht überwunden, da es sich bei den Stilen nur um »Querschnitte durch das geschichtliche Werden und Wirtschaftene-s handle. Nach Eucken schafft die Stillehre nur »Begriffsgebilde, welche das wirtschaftliche Geschehen unzulässig aus dem gesamtwirtschaftlichen Hergang loslösen, geschichtliches Verstehen verhindern und dar-über hinaus die Erkenntnis der Ordnungsstruktur der Wirtschaft unmöglich machen-ef". Statt dessen will Eucken den Begriff *Wirtschaftsordnung* einführen; zwar könnten in einer Wirtschaftsordnung erhebliche Unterschiede vorkommen, aber es lasse sich zumindest die Frage nach den grundsätzlichen »Spielregelnev: stellen. Nach Eucken gibt es zwei Wirt-schaftsordnungen, nämlich »(t)raditional gewachsene und rational nach Ordnungsprinzi-pien geschaffene-o", die im Dualismus von zentral geleiteter Wirtschaft>? und Verkehrs-wirtschaft51 ihre Konkretion finden. Diese Differenzierung hatte Eucken schon 1932 einge-führt: In dem Aufsatz »Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus-cv nennt er die beiden Ordnungen Erwerbswirtschaft und zentral geleitete Wirtschaft53.

5. Der Stilbegriff bei Alfred Müller-Armack

5.1 Die rekonstruktive Funktion

Schließlich ist es *Alfred Müller-Armack*, Wirtschaftssoziologe und einer der Konzeptoren der Sozialen Marktwirtschaft, der die Wirtschaftsstilehre bei seinen religionssoziologi-schen Studien während des Zweiten Weltkrieges in seine sozioökonomische Theorie auf-nimmt und über den Zweiten Weltkrieg weiter fortführt. Ausgangspunkt ist auch bei Mül-ler-Armack das Streben, »das wieder zusammenzuführen, was sich im 19. Jahrhundert getrennt hatte: die synthetische Geschichtsbetrachtung und die empirische Untersu-chung«54. Um dies zu leisten, bedient sich Müller-Armack des Begriffs Wirtschaftsstil. Zwar gesteht Müller-Armack zu, daß »die Irrtumsmöglichkeiten wachsen, je mehr Diszipli-nen die wissenschaftliche Arbeit zu umfassen hat. Aber die dauernd notwendige Korrektur der Tatsachen und Deutungen der Stilforschung sagt nichts gegen die Methode selbst.«55 Wichtig ist ihm, die *duale Spaltung* zwischen Idealismus und Naturalismus, zwischen den absoluten Theorien der Grenznutzenschule und den geschichtlich relativierten Thesen der

Historischen Schule, zwischen Natur und Geist überhaupt zu überwinden. Die Dualismen der Geistesgeschichte sind in Müller-Armacks Augen immer nur als zwei Seiten einer Medaille zu betrachten, die sich nicht antagonistisch gegenüberstehen dürfen, sondern umfassend in das Denken mit einbezogen werden müssen.

Wie wird der Stilbegriff bei Müller-Armack charakterisiert? Die Kategorie Wirtschaftsstil kommt bei Müller-Armack in zwei Formen zum Tragen: Zunächst ist der Begriff dann von Bedeutung, wenn es darum geht *rückblickend* die Geschichte zu erfassen: Man könne vom Wirtschaftsstil einer Epoche reden, wenn gilt, »daß es im Historischen neben individuellen Erscheinungen, die auch nur idealtypisch faßbar sind, generelle Strukturen, Zeiten und Räume umfassende Gemeinsamkeiten gibt«⁵⁶. Der Stilbegriff wird also in Anlehnung an Bechtels kunstgeschichtlich hergeleiteten Definition aufgefaßt.

Die Stilbetrachtung - in ihrer historisch rückblickenden Funktion - geht nach Müller-Armack von einer *universalistischen* Geschichtsbetrachtung aus. Mit dem Begriff Wirtschaftsstil wird also zuerst das Generelle erfaßt, das aus den sozioökonomischen Realitäten wie aus der geistig-religiösen Verfaßtheit einer Epoche entfaltet werden kann. Zugleich soll aber auch die individuelle Struktur einer Zeit erfaßt werden. Realfaktoren wie Idealfaktoren, Natur und Geist, prägen nach Müller-Armack komplementär den Wirtschaftsstil einer Zeit. Damit integriert der Stilbegriff, was retrospektiv als die vermutete Einheit aus faktischen Gegebenheiten und geistig-religiösen Gedankengut einer Zeit definiert wird. Also hat der Stilbegriff historisch rückblickend hermeneutisch eine rekonstruktive Funktion.

Nach Müller-Armack kann der Stilbegriff charakterisiert werden als »die alle Lebensbereiche erfassende Ausdruckseinheit, eine geheimnisvolle Korrespondenz, die alles Getrennte doch noch zu einer Einheit sich zusammenfinden läßt«⁵⁷. Es sei retrospektiv von Wirtschaftsstil dort zu sprechen, »wo die Erscheinungsformen im Bereich des Sozialen und Wirtschaftlichen den Ausdruck einheitlichen Gepräges aufweisen«⁵⁸. Müller-Armack will also zwischen den ökonomischen Prozessen und der idealtypisierend gedeuteten geistigen Prägung der sozioökonomischen Verfaßtheit unterscheiden. Nur bei deren Konvergenz sei von der Faktizität eines Wirtschaftsstiles zu sprechen⁵⁹.

Wie können nach Müller-Armack die stilbildenden Elemente einer Zeit erfaßt werden? Abgelehnt wird von Müller-Armack die Deutung, Stil als »Epiphaenomen bestimmter natürlicher Fundamentaltatsachen zu fassen«⁶⁰ - etwa Klima, Volk usw. Damit entgeht Müller-Armack einem logischen Fehlschluß, da die Herleitung eines stilbildenden Elements allein aus der Faktizität der Geschichte dem Problem unterliegt, eine historische Erscheinungsform aus dem zu erklären, was immer erst durch sie bedingt ist. Geklärt wird damit nicht die historische Möglichkeit, wirkliche Neuansätze zu schaffen, die dem schöpferischen Geist des Menschen entspringen. Also ist auch diese geistige Ebene des Menschen nach Müller-Armack als stilbildendes Element anzusehen. Stile seien »selbst Resultate der Gestaltung durch die Menschen ihrer Zeit-e", denn kein historischer Prozeß ist anthropologisch isoliert. Der Wirtschaftsstil eines Gemeinwesens einer Epoche ist also zugleich geprägt von dem *Lebensstil* der Menschen, da es der Mensch ist, der die Ideal- wie Realfaktoren einer Zeit erfaßt, durch sie beeinflusst wird und sie gestaltet.

5.2 Anthropologie als Legitimation der Stiltheorie

Also ist ein differenziertes Menschenbild Dreh- und Angelpunkt der Stiltheorie: Zur Rechtfertigung rezipiert Müller-Armack eine spezifisch gefaßte Anthropologie, die nun genauer zu explizieren ist. Er greift zurück auf *Helmuth Plessner*, der in seiner dualitätsübergreifenden Anthropologie ein umfassendes Menschenbild entwirft.

Für die Frage nach der Einheit einer Stilbildung ist zunächst der Ansatz Plessners hervorzuheben, unterschiedliche Disziplinen – und damit unterschiedliche Rationalitäten – in seine anthropologische Theorie zu integrieren. Plessner will die vor ihm liegende, ihrem Wesen nach dual gefaßte, Anthropologie zugunsten einer übergreifenden umfassenden Theorie des menschlichen Daseins fassen, er will Einseitigkeiten und daran sich anschließende Ideologiebildungen vermeiden⁶². Die Anthropologie Plessners sieht beide Seiten im Menschen – Geist und Trieb. Dies ist das Material, aus dem Plessner sein Menschenbild konstruiert: Er geht einen Schritt zurück und reformuliert die Anthropologie auf einer logisch vorgeordneten Metaebene.

Ausgangspunkt Plessners ist die Fähigkeit des Menschen, auf sich selber reflektieren. Damit könne der Mensch über seine eigene Triebstruktur hinausgehen, ohne sie materialer zu verlieren. Plessner nennt dies die *exzentrische Positionalität* des Menschen: Der Mensch grenzt sein Sein gegen die Umwelt ab, gegen eine Umwelt, in der er zugleich lebt und auf die er gleichermaßen bezogen ist. Dadurch, so Plessner, sei der Mensch in der Lage, von sich selbst zu abstrahieren, ohne dabei den Bezug zum Ich zu verlieren. Aufgrund dieser Fähigkeit zur Selbstreflexion könne sich der Mensch zu sich selbst verhalten. Wenn der Mensch seine Existenz erkennt, sei er schon über sie hinweggeschritten⁶³. Er »erlebt die Bindung im absoluten Hier-jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden, ... er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß«⁶⁴. So liegt nach Plessner »[p]ositional ein Dreifaches vor: Das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist.«⁶⁵ Diese dreifache Gliederung wird für Plessner zur notwendigen Bedingung des individuellen *Personseins*: »Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt Person. Es ist das Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen und seiner Aktionen, seiner Initiative.«⁶⁶ Der Mensch spürt nach Plessner den »Doppelaspekt seiner Existenz-es« als »Bruch seiner Natur«⁶⁷. Damit lebe der Mensch aber bereits »diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als psychologisch neutrale Einheit dieser Sphären?«. Mit dem Begriff Einheit soll nach Plessner keine dritte Ebene formuliert werden: »Einheit« kaschiere »nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. Sie ist der *Bruch*, der *Hiatus*, das *leere Hindurch der Vermittlung*, die für den Lebendigen selber den *absoluten Doppelcharakter* und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt«⁶⁸.

Damit werde der Mensch zur Kulturgestaltung fähig: [Durch die exzentrische Positionalität wird es dem Menschen nach Plessner möglich über sich selbst, über seine Gattung als

Ganzes und über sein eigenes Dasein zu reflektieren. Der Anfang aller Kultur liegt also nach Plessner in der Erkenntnis des Menschen seiner selbst. Es dürfe aber, darauf weist Plessner verschiedentlich hin, dabei nicht übersehen werden, daß der Mensch trotz seiner exzentrischen Positionalität sich nicht von seiner tierischen, organischen Umwelt freimachen könne; die Umwelt bleibe Objekt des menschlichen Handelns und wirke zugleich ihrerseits auf dieses zurück.

Ein solches Menschenbild, das Müller-Armack voll und ganz rezipiert, zeitigt Folgen für die historische Hermeneutik: Aus der geschichtlichen Bindung des Menschen an Umwelt und sich selbst, erhebt sich für Müller-Armack die Forderung, die sozioökonomische Verfaßtheit einer Zeit aus dem menschlichen Dasein heraus zu verstehen. Ziel müsse es sein, beide Seiten des Menschen, die Trieb- wie die Geistseite, die Gefühls- wie die Vernunftseite in eine historische Betrachtung der Entwicklung zu integrieren.

So kann die Plessnersche Anthropologie praktisch das leisten, was theoretisch postuliert wurde: Sie rechtfertigt die Bildung eines Weltbildes, das sich nicht in differenzierter Spezialisierung verliert, sondern in der offengestalteten Stillehre das adäquate historisch-hermeneutische Instrumentarium erhält. Denn die Anthropologie respektiert, daß der Mensch für je beide Seiten des Lebens, für Gefühl und Geist, für Freiheit und Bindung, für Religion und reale Welt, für Metaphysik und Sozioökonomie, damit also für den Stil einer Zeit, offen ist und zugleich gestalterisch in ihm wirksam werden kann.

Damit wird die Anthropologie, die die Differenzierung in Systeme zwar anerkennt, aber über ihren Gegenstand, nämlich den Menschen, deren Einheit zu reformulieren sucht, zur methodischen Legitimation des stiltheoretischen Ansatzes. Innerhalb der Stiltheorie übernimmt die Anthropologie die Funktion, die Differenzierung der Gesellschaft in Subsysteme gewissermaßen von innen heraus aufzulösen, da der Mensch als Teil aller Systeme und Rationalitäten konstitutiv angesehen wird, zugleich die unterschiedlichen Systeme und Rationalitäten den Menschen konstituieren.

5.3 Die antizipatorische Funktion

Aufbauend auf der Stiltheorie entwickelt Müller-Armack in den vierziger Jahren das Konzept *Soziale Marktwirtschaft*, das einen Ausgleich zwischen den beiden Prinzipien Wettbewerbs- und Sozialpolitik sucht, also auch hier wieder bemüht ist, Dualismen aufzuheben. Dabei erhält der Stilbegriff eine neue Funktion, die für das derzeitige Gespräch zwischen Ökonomie und Ethik fruchtbar gemacht werden kann. Müller-Armack lernt aus der Geschichte: Purer Liberalismus, der nur im Wettbewerb das probate Mittel zur Regelung der ökonomischen Interessen sieht, ist ebenso zum Scheitern verurteilt, wie die Lenkungswirtschaft, die dem Individuum die Freiheit zum Wirtschaften nimmt. Also unternimmt Müller-Armack einen Spagat zwischen beiden: Der Markt, das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage, soll das Herzstück dieser neuen Wirtschaftsordnung sein, der Funktionsapparat, der durch *marktkonforme* Maßnahmen seitens des Staates zugunsten des Gemeinwohls gesteuert werden kann.

Die Soziale Marktwirtschaft lebt so von ihrer *immanenten Dynamik*: Die Prinzipien Freiheit und soziale Gerechtigkeit stehen in einem unlösbaren Wechselverhältnis, sie sind kom-

plementär aufeinander ausgerichtet. Das aber heißt: Soziale Marktwirtschaft ist kein Trade-Off nach der Devise: Wenn wir hier etwas wegnehmen, muß auf der anderen Seite was dazu kommen, sie ist kein Null-Summen-Spiel, sondern Wettbewerbs- und Sozialpolitik ermöglichen sich gegenseitig, das System kann ohne diese Komplementarität gar nicht funktionieren.

Also darf auch die Soziale Marktwirtschaft nach Müller-Annack nicht nur ein wirtschaftliches Funktionssystem widerspiegeln, sondern sie muß auch geistige Aspekte, gesamtgesellschaftliche Entwicklungen einer Zeit mit einbeziehen. Hier kommt nun wieder das Stildenken Müller-Annacks zum Tragen: Der für Geist und Natur, Religion und Wirtschaft, Metaphysik und Sozioökonomie offene Mensch ist Teil unterschiedlicher Systeme der Gesellschaft und verbindet sie zugleich. Systeme können nicht unabhängig von der geschichtlichen Gestaltung des Menschen existieren. So muß die *Soziale Marktwirtschaft zum Wirtschaftsstil der Moderne* werden, wobei der Stilbegriff nun eine neue Funktion erhält: Hatte Stil für die historische Rückschau rekonstruktive Funktion, wird er für die Gegenwart *antizipatorisch* definiert. Vorweggenommen wird im Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft eine *ideal vorgestellte* Form des Gemeinwesens, in der die Konflikte zwischen den Dualismen, Ideologien und Rationalitäten überwunden sind. Damit wird der Begriff Wirtschaftsstil zu einem *ethischen Paradigma*: Der Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft nimmt eine ideale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, basierend auf Freiheit und Gerechtigkeit, vorweg, deren Ausgestaltung zu einer Verpflichtung für die Gegenwart wird. Er gewinnt normative Funktion: Der Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft wird zum *sozioökonomischen Imperativ* für alle in ihr lebenden Individuen.

6. Wirtschaftsstil als Kernbegriff einer Wirtschaftsethik

Was ist als Ergebnis festzuhalten? Mit der spezifischen Definition des Stilbegriffs als *rekonstruierendes* Instrument für die Betrachtung der Wirtschaftsgeschichte gelingt es zum einen, sich von der fachbezogenen Spezialisierung zu distanzieren und damit eine Deutekategorie aufzuzeigen, die Fach- und damit Rationalitätsgrenzen überschreitet, da sie in sich bereits interdisziplinär angelegt ist. Dem Stilbegriff kommt – in seiner historischen Funktion – mithin eine rekonstruktive Aufgabe zu. Es geht bei der Stillehre um einen Neuanatz einer dynamischen Theorie in der Geschichte, die die rationalitätsspezifischen Sichtweisen meidet. Die Probleme fachlicher Differenzierungen können überwunden werden, wenn der Mensch als historischer Gestalter in den Fokus der Betrachtung gerät. Denn in der Anthropologie liegt der Punkt, an dem sich ökonomische und ethische Rationalität treffen.

Die Kriterien eines Wirtschaftsstils bestehen in der hermeneutisch-historischen Definition darin, daß die Summe der Erscheinungen einer Zeit erlaßt werden und dabei auch die metaphysischen Strukturen in ihrer Ausprägung in die Gestaltung aufgenommen werden. Stil zeichnet sich als hermeneutische Kategorie dadurch aus, daß Religion, metaphysische Strukturen und die daraus abgeleiteten Werte, sowie die reale Verfaßtheit der Sozioökonomie in ein komplementäres Verhältnis gesetzt werden und aus ihnen die sie verbindende Einheit rekonstruiert wird. Die Rationalität der Ökonomie wie der Ethik können aufgenom-

men werden, wenn sie als einander komplementär erachtet werden, ohne sie gegeneinander auszuspielen. Begründet wird ein solcher Ansatz in einem offen gehaltenen Menschenbild, das das Individuum als Gestalter wie als Empfänger, als prägenden und geprägten einer jeweilig spezifischen Verbindung von geistig-metaphysischer und real-sozioökonomischer Lage einer Zeit definiert.

Damit bietet sich in dem Begriff Wirtschaftsstil eine Matrix an, die für das gegenwärtige Gespräch zwischen Ethik und Ökonomik fruchtbar gemacht werden kann. Dabei geht es nicht um die Vermischung der Rationalitäten, sondern dem Begriff ist die rationalitätsbezogene Interdisziplinarität inhärent, die ein Gespräch zwischen den Disziplinen notwendig braucht.

Durch den Begriff Wirtschaftsstil wird es möglich, die unterschiedlichen Rationalitäten aufzunehmen, ohne deren jeweilige Relevanz zu unterminieren, da der Mensch in seinem individuellen Lebensstil für beide Rationalitäten offen ist, in ihnen, zwischen ihnen lebt. Wirtschaftsstil als Paradigma einer inhaltlich noch auszuformulierenden Wirtschaftsethik versteht sich dabei nicht als Antimodell zu vorhandenen Wissenschaftszugängen, vielmehr werden aus den jeweiligen Disziplinen die für einen Wirtschaftsteil relevanten Erkenntnisse sowie deren unterschiedliche Rationalitäten einbezogen.

Das erfordert aktuell, die wirtschaftliche Rahmenordnung in den Zusammenhang einer Wertorientierung zu integrieren, ohne ihr dabei selbst einen sittlichen Wert zuzusprechen. Denn die Funktion des Stilbegriffs ist verändert: Das stilbildende Element einer Zeit wird nicht mehr aus der Vergangenheit als die in den verschiedenen Entwicklungen und Strukturen liegende Einheit, die sich im Menschen selbst widerspiegelt, rekonstruiert, sondern aus der Zukunft, wie eine Gesellschaft nach eben einer solchen Einheit entsprechenden Maßstab leben soll, *antizipiert*. Es wird ein Gesellschaftsmodell angestrebt, in dem sich verschiedene Interessen in Form eines Kompromisses zusammenfinden, geleitet von dem Anspruch, historische Gegensätze zwischen dualen Prinzipien wie Kommunismus und Liberalismus, Freiheit und Gerechtigkeit, zwischen Religion und Wirtschaft zu überwinden. Als sozioökonomischer Imperativ, der auf die inhaltliche Formulierung durch den geschichtlichen Menschen angewiesen ist, bedarf der Wirtschaftsstil der Gestaltung im Bewußtsein auf geschichtlich entstandene Wertbeziehungen und im Hinblick auf die Zukunft. Er steht in unmittelbarer Wechselbeziehung zum individuell gestalteten *Lebensstil*. *Wirtschafts- wie individueller Lebensstil sind ebenso komplementär*. Mit dem Stilbegriff wird es möglich, einseitige Blickwinkel aus den je fachspezifischen Rationalitäten zu überwinden, da er diese in sich zu vereinen und die in ihnen liegende Einheit, verkörpert durch den Menschen, zu eruieren sucht.

Dr. Daniel Dietzfelbinger
Klenzestraße 91
Tel./Fax: 08912014058
80469 München
e-mail: d.dietzfelbingersolrz.de

Abstract

The author deals with the question, how to mediate between economic imperatives and ethical principles. He offers to turn »economic style« to advantage as a pattern of this mediation. The attraction of the suggestion is shown in a profound reconstruction of Alfred Müller-Armacks concept of »Soziale Marktwirtschaft« as an economic-ethical program.

Anmerkungen

1. *Rendtorff, T.*: Die Soziale Marktwirtschaft in der Perspektive theologischer Ethik I, in: *Hohmann, K.* (Hg.): Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart 1988, S. 45-58, S. 47. Zum ganzen vgl. *Dietsfelbinger, D.*: Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk, Gütersloh 1998.
2. Zu der neuesten Literatur vgl. den hervorragenden Literaturbericht von *Stübinger, E.*: Wirtschafts- und Unternehmensethik I + II, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 40. Jg., Gütersloh 1996, S. 148-161 und S. 226-244.
3. Vgl. z. B. *Weber, M.*: Die -Objektivität- sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *Weber, M.*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von *J. Winckelmann*, 7. Aufl. Tübingen, S. 146-214, S. 148ff.; vgl. auch: *Weber, M.*: Wissenschaft als Beruf, in: *Weber, M.*: Gesammelte Aufsätze, aaO., S. 582-613, S. 588ff.
4. *Smith, A.*: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, aus dem Engl. von *Horst Recktenwald*, 6. Aufl., München 1993.
5. Vgl. etwa: *Ulrich, P.*: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 3. Aufl., BERN/Stuttgart 1986.
6. Vgl. etwa: *Willi-Plein, I.*: Biblisch-theologische Reflexion zum Thema aus alttestamentlicher Sicht, in: *Weth, R.* (Hg.): Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 1-12. In diesem Sinne wäre auch Technikkritik aus der Motivation »Bewahrung der Schöpfung« einzuordnen. Vgl. aber dazu: *Rendtorff, T.*: Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik?, in: *Rendtorff, T.*: Vielspältiges, Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart/Berlin/Köln 1991, S. 133-144.
7. *Luhmann, N.*: Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: *Wieland, J.* (Hg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, S. 134-147, S. 134.
8. Ob die Unternehmensethik als ein Teil der Wirtschaftsethik oder ob sie als ein eigenständiges Themengebiet angesehen werden kann, wird in der Literatur unterschiedlich bewertet. Vgl. dazu *Dietsfelbinger, D.*: Unternehmensethik in der Sozialen Marktwirtschaft, in: Ludwig-Erhard Stiftung (Hg): Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik Nr. 74, Bonn 1997, S. 55-59; *ders.*: Brauchen Non-Profit-Organisationen eine Managementethik?, in: Forschungsinstitut für Verbands- und Genossenschaftsmanagement (Mg.): Verbandsmanagement, Freiburg (eH) 1997, S. 26 -33.
9. Vgl. z. B. *Homann, K./Blome-Drees, F.*: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992.
10. AaO. S. 20ff.
11. AaO. S. 51.
12. Vgl. *Eucken, W.*: Die Grundlagen der Nationalökonomie, Jena 1940, S. 62.
13. Vgl. z. B. *Homann, K./Blome-Drees, F.*: Wirtschafts- und Unternehmensethik, aaO. S. 36f.
14. Exemplarisch sei hier die zweite Auflage der »Grundlagen der Unternehmensethik« von 1994 genannt (in Zusammenarbeit mit *A. Löhr*), da es sich um ein Lehr- und Einführungsbuch handelt, in dem alle für Steinmann wichtigen Themen und Zugänge zur Unternehmensethik angesprochen sind. Vgl. auch: *Steinmann, H./Löhr, A.*: Unternehmensethik als Ordnungselement in der Marktwirtschaft, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaftliche Forschung 2/1995, S. 143-174.
15. Vgl. dazu etwa: *Rendtorff, Trutz*: Ethik, zweibändig, Band 2 2. Aufl. Stuttgart u. a. 1991, S. 60ff.; S. 107ff. u.Ö.
16. *Koslowski, P.*: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988, S. 5, kursiv von Verf.
17. *Koslowski, P.*: Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhanges, in: *Koslowski, P.* (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, S. 76-96, S. 81.

18. *Ulrich, P.*: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik, Institut für Wirtschaftsethik St. Gallen, Beiträge und Berichte Nr. 55, S. 5; vgl. auch *Ulrich, P.*: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 3. Aufl., Bern/Stuttgart 1993.
19. *Ulrich, P.*: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik, aaO., S. 17, kursiv im Original.
20. *Honecker, M.*: Stand und Aufgaben evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethik, in: *Diversey, L.* (Hg.): Christentum und Politik: Stand und Entwicklung der christlichen Soziallehren. Wegweiser ins dritte Jahrtausend, Saarbrücken 1990, S. 59-86, S. 85.
21. Vgl. z. B.: *Preißl, B.*: Wirtschaftsstil und Wirtschaftsentwicklung. Eine Studie zur Geschichte und Agrarstruktur des Königreichs Neapel 1815-1860, Frankfurt a. M./Berlin/New York 1985; *Berger, P.*: The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty, New York 1986; *Ludwig, A.*: Der spanische Wirtschaftsstil, Frankfurt a. M./Berlin/New York 1988; *Ammon, G.*: Der französische Wirtschaftsstil, München 1989; *Corves-Wunderer, B.*: Wissenschafts- und Wirtschaftsstil in Mitteleuropa. Zur Stilfrage unter besonderer Berücksichtigung des Energiebegriffs, München 1990; *Kopp, T.*: Im Teufelskreis von Marktracht, physiokratischem Wirtschaftsstil und Wirtschaftsstagnation, Augsburg 1993; *Schefold, B.*: Wirtschaftsstile, 2 Bände, aaO.; *Hickmann, T.*: Einheit oder Vielfalt in Europa. Die Wirtschaftsstile Frankreichs, Deutschlands und Rußlands in ihrer Binnen- und Außenwirkung, Wiesbaden 1996; *Rudner, N.*: Der mexikanische Wirtschaftsstil, München 1996; *Klump, R.* (Hg.): Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung, Marburg 1996; *Klump, R.*: Wege zur Sozialen Marktwirtschaft. Die Entwicklung ordnungspolitischer Konzeptionen in Deutschland vor der Währungsreform, Manuskript, demnächst in: *Streißler, Erich* (Hg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie Band 16 (Schriften des Vereins für Socialpolitik 115IXVI), Berlin.
22. *Kaujhold, K. H.*: Zur Entwicklung des Wirtschaftsstillendens in Deutschland, in: *Klump, R.* (Hg.): Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung, Marburg 1996, S. 21-37, S. 35, kursiv von Verf.
23. *Eucken, W.*: Die Grundlagen, aaO., S. 18.
24. *Simmel* spricht 1884 in Auseinandersetzung mit der Psychologie Dantes von der »Vielheit der Stile« (*Simmel, G.*: Dantes, Psychologie, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 15 (1884), S. 18-69 und S. 239-276. Er entfaltet den Stilbegriff in dem Aufsatz: Soziologische Ästhetik, in: Die Zukunft 17 (1896), S. 204-216. Vgl. hierzu und zur Auseinandersetzung mit dem Simmelschen Stilbegriff: *Lichtblau, K.*: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland, Frankfurt a. M., 1996, S. 203 ff.
25. Vgl. dazu: *Lichtblau, K.*: Kulturkrise, aaO., S. 226ff.
26. *Weber, M.*: Die -Objektivität- sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: aaO.
27. *AaO.*, S. 191.
28. *Sombart, W.*: Der moderne Kapitalismus, Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Band 1, 2. Aufl., München 1916.
29. *Sombart, W.*: ebenda, S. 18/19, eckige Klammer und kursiv von Verf.
30. *Sombart, W.*: Die Ordnung des Wirtschaftslebens, 1. Aufl., Berlin 1925, S. 5, kursiv von Verf.
31. *Sombart, W.*: Die Ordnung des Wirtschaftslebens, erstmals: Berlin 1925, 2., verb. Aufl., Berlin 1927; im folgenden wird nach der zweiten Auflage zitiert.
32. *AaO.*, S. 14.
33. *AaO.*, S. 20.
34. *Bechtel, H.*: Kunstgeschichte als Erkenntnisquelle für den Wirtschaftsstil des Spätmittelalters. in: Schmollers Jahrbuch, 51. Jg., I. Halbband, Leipzig 1927, S. 217-240, S. 217.
35. *Bechtel, H.*: Der Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters. Der Ausdruck der Lebensform in Wirtschaft, Gesellschaftsaufbau und Kunst von 1350-1500, München/Leipzig 1930.
36. *AaO.*, S. VII, kursiv von Verf.
37. *AaO.*, S. VII, kursiv von Verf.
38. *Kaujhold, K. H.*: Zur Entwicklung, aaO., S. 27.
39. *Spiethoff, A.*: Die Allgemeine Volkswirtschaftslehre als geschichtliche Theorie. Die Wirtschaftsstile, in: Schmollers Jahrbuch, 56. Jg., II. Halbband 1932, S. 891-925, aaO., S. 896.
40. *AaO.*, S. 896.
41. *AaO.*, S. 893.
42. Ebd.
43. Ebd.
44. *AaO.*, S. 916f.
45. *Eucken, W.*: Die Grundlagen, aaO., S. 19.

46. AaO.
47. AaO., S. 77.
48. AaO., S. 62, kursiv von Verf.
49. AaO., S. 65. Vgl. dazu auch: *Eucken, W.*: Grundsätze der Wirtschaftspolitik (hg. von Eucken, E./Hensel, K. P.), 6. Aufl., Tübingen 1990, S. 19ff. u. ö.
50. *Eucken, W.*: Grundlagen, aaO., S. 94ff.
51. AaO., S. 103ff.
52. *Eucken, W.*: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: *Weltwirtschaftliches Archiv*, 36. Band (1932/II), Jena 1932, S. 297–321.
53. AaO., S. 320f.
54. *Müller-Armack, A.*: Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, in: *Müller-Armack, A.*: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, 3. Aufl., Bern/Stuttgart 1981, S. 26–244, S.52.
55. AaO., S. 52/53.
56. AaO., S. 59, kursiv von Verf. Vgl. dazu auch: *Dietzfelbinger, D.*: Alfred Müller-Armack, Wider die Ökonomisierung der Alltagswelt, in: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.): Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik Nr. 69, Bonn 1996, S. 59–65.
57. *Müller-Armack, A.*: Zur Metaphysik der Kulturstile, in: *Müller-Armack, A.*: Religion und Wirtschaft, aaO., S. 513–531, S. 518, kursiv von Verf.
58. *Müller-Armack, A.*: Genealogie, aaO., S. 57.
59. Vgl. *Stemmerrmann, K.*: Gibt es einen italienischen Wirtschaftsstil?, in: *Klump, R.* (Hg.): Wirtschaftskultur, aaO., S. 93–123, S. 95.
60. *Müller-Armack, A.*: Genealogie, aaO., S. 59, kursiv von Verf.
61. Ebd., kursiv von Verf.
62. Vgl. *Plessner, H.*: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 3. Aufl., Berlin 1965.
63. AaO., S. 288ff.
64. AaO., S. 291.
65. Ebd.
66. AaO., S. 293, eckige Klammer von Verf.
67. Ebd.
68. AaO., S. 292.
69. Ebd., S. 292.
70. Ebd., kursiv von Verf.
71. Ebd., kursiv von Verf.

Literatur

- Ammen, G.*: Der französische Wirtschaftsstil, München 1989.
- Bechtel, H.*: Der Wirtschaftsstil des deutschen Spätmittelalters. Der Ausdruck der Lebensform in Wirtschaft, Gesellschaftsaufbau und Kunst von 1350–1500, München/Leipzig 1930.
- Bechtel, H.*: Der Wirtschaftsstil des deutschen Unternehmers in der Vergangenheit, Dortmund 1955.
- Bechtel, H.*: Kunstgeschichte als Erkenntnisquelle für den Wirtschaftsstil des Spätmittelalters, in: *Schmollers Jahrbuch*, 51. Jg., 1. Halbband, Leipzig 1927, S. 217–240.
- Bechtel, H.*: Wirtschaftsgeschichte Deutschlands, Band 1: Von der Vorzeit bis zum Ende des Mittelalters, München 1951; Band 2: Vom Beginn des 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, München 1952; Band 3: Im 19. und 20. Jahrhundert, München 1956.
- Berger, P.*: The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty, New York 1986.
- Corves-Wunderer, B.*: Wissenschafts- und Wirtschaftsstil in Mitteleuropa. Zur Stilfrage unter besonderer Berücksichtigung des Energiebegriffs, München 1990.
- Dietzfelbinger, D.*: Alfred Müller-Armack. Wider die Ökonomisierung der Alltagswelt, in: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.): Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik Nr. 69, Bonn 1996 S. 59–65.
- Dietzfelbinger, D.*: Brauchen Non-Profit-Organisationen eine Managementethik? in: Forschungsinstitut für Verbands- und Genossenschaftsmanagement (Hg.): Verbandsmanagement, Freiburg (Schweiz) 1997, S. 26–53.

- Dietzfelbinger, D.:* Unternehmensethik in der Sozialen Marktwirtschaft, in: Ludwig-Erhard-Stiftung (Hg.): Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik Nr. 74, Bonn 1997, S. 55-59.
- Dietzfelbinger, D.:* Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk, Gütersloh 1998.
- Diversey, L. (Hg.):* Christentum und Politik: Stand und Entwicklung der christlichen Soziallehren. Wegweiser ins dritte Jahrtausend, Saarbrücken 1990.
- Eucken, W.:* Die Grundlagen der Nationalökonomie, Jena 1940.
- Eucken, W.:* Grundsätze der Wirtschaftspolitik (hg. von Eucken, E.Hensel, K. P.), 6. Aufl., Tübingen 1990.
- Eucken, W.:* Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 36. Band (1932/II), Jena 1932, S. 297-321.
- Hickmann, T.:* Einheit oder Vielfalt in Europa. Die Wirtschaftsstile Frankreichs, Deutschlands und Rußlands in ihrer Binnen- und Außenwirkung. Wiesbaden 1996.
- Hohmann, K. (Hg.),* Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart 1988.
- Hohmann, K./Blome-Drees, F.:* Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen 1992.
- Honecker, M.:* Stand und Aufgaben evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethik, in: Diversey, L. (Hg.): Christentum und Politik: Stand und Entwicklung der christlichen Soziallehren. Wegweiser ins dritte Jahrtausend, Saarbrücken 1990, S. 59-86.
- Kaujhold, K. H.:* Zur Entwicklung des Wirtschaftsstil Denkens in Deutschland, in: Klump, R. (Hg.): Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung, Marburg 1996, S. 21-37.
- Klump, R. (Hg.):* Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung, Marburg 1996.
- Klump, R.:* Wege zur Sozialen Marktwirtschaft. Die Entwicklung ordnungspolitischer Konzeptionen in Deutschland vor der Währungsreform, Manuskript, demnächst in: Streißler, Erich (Hg.): Studien zur Entwicklung der ökonomischen Theorie Band 16 (Schriften des Vereins für Socialpolitik I 15IXVI), Berlin.
- Kopp, T.:* Im Teufelskreis von Marktmacht, physiokratischem Wirtschaftsstil und Wirtschaftsstagnation, Augsburg 1993.
- Koslowski, P. (Hg.):* Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.
- Koslowski, P.:* Prinzipien der ökonomischen Vernunft. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988.
- Koslowski, P.:* Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhanges, in: Koslowski, P. (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, S. 76-96.
- Lichtblau, K.:* Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland, Frankfurt a. M. 1995.
- Ludwig, A.:* Der spanische Wirtschaftsstil, Frankfurt a. M./BerlinNew York 1988.
- Luhmann, N.:* Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: Wieland, J. (Hg.): Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993, S. 134-147.
- Müller-Armack, A.:* Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts, in: Müller-Armack, A.: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, 3. Aufl., BernalStuttgart 1981, S. 26-244.
- Müller-Armack, A.:* Zur Metaphysik der Kulturstile, in: Müller-Armack, A.: Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform, 3. Aufl., BernalStuttgart 1981, S. 513-531.
- Plessner, H.:* Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 3. Aufl., Berlin 1965.
- Preißl, B.:* Wirtschaftsstil und Wirtschaftsentwicklung. Eine Studie zur Geschichte und Agrarstruktur des Königreichs Neapel 1815-1860, Frankfurt a. M./BerlinNew York 1985.
- Rendtorff, T.:* Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik?, in: Rendtorff, T.: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart/BerlinKöln 1991, S. 133-144.
- Rendtorff, T.:* Die Soziale Marktwirtschaft in der Perspektive theologischer Ethik I, in: Hohmann, K. (Hg.): Die Ethik der Sozialen Marktwirtschaft. Thesen und Anfragen, Stuttgart 1988, S. 45-58.
- Rendtorff, T.:* Ethik. Band 1: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bände, 2., überarb. Aufl., Stuttgart/BerlinKöln 1991.
- Rendtorff, T.:* Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart/BerlinKöln 1991.
- Rudner, N.:* Der mexikanische Wirtschaftsstil, München 1996.
- Schejold, B.:* Wirtschaftsstile, Band 1: Studien zum Verhältnis von Ökonomie und Kultur, Frankfurt a. M. 1994; Band 2: Studien zur ökonomischen Theorie und zur Zukunft der Technik, Frankfurt a. M. 1995.

- Simmel, G.*: Dantes Psychologie, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 15 (1884), S. 18-69 und S. 239-276.
- Simmel, G.*: Soziologische Ästhetik, in: Die Zukunft 17 (1896), S. 204-216.
- Smith, A.*: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, aus dem Engl. von Horst Recktenwald, 6. Aufl. München 1993.
- Sombart, W.*: Der moderne Kapitalismus, Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Band 1,2. Aufl., München 1916.
- Sombart, W.*: Die Ordnung des Wirtschaftslebens, 2., verb. Aufl., Berlin 1927.
- Spießhoff, A.*: Die Allgemeine Volkswirtschaftslehre als geschichtliche Theorie. Die Wirtschaftsstile, in: Schmollers Jahrbuch, 56. Jg., II. Halbband 1932, S. 891-925.
- Steinmann, H./Löhr, A.*: Grundlagen der Unternehmensethik, 2. Aufl., Göttingen 1994.
- Steinmann, H./Löhr, A.*: Unternehmensethik als Ordnungselement in der Marktwirtschaft, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaftliche Forschung 2/1995, S. 143-174.
- Stemmermann, K.*: Gibt es einen italienischen Wirtschaftsstil?, in: Klump, R. (Hg.): Wirtschaftskultur, Wirtschaftsstil und Wirtschaftsordnung. Methoden und Ergebnisse der Wirtschaftskulturforschung, Marburg 1996, S. 93-123.
- Stübinger, E.*: Wirtschafts- und Unternehmensethik 1+ II, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 40. Jg., Gütersloh 1996, S. 148-161 und S. 226-244.
- Ulrich, P.*: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik, Institut für Wirtschaftsethik St. Gallen, Beiträge und Berichte Nr. 55.
- Ulrich, P.*: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 3. Aufl., Bern/Stuttgart 1986.
- Weber, M.*: Die -Objektivität- sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: *Weber, M.*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, 7. Aufl. Tübingen, S. 146-214.
- Weber, M.*: Wissenschaft als Beruf, in: *Weber, M.*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von J. Winckelmann, 7. Aufl. Tübingen, S. 582-613.
- Weth, R. (Hg.)*: Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Wieland, J. (Hg.)*: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993.
- Wille-Plein, L.*: Biblisch-theologische Reflexion zum Thema als alttestamentlicher Sicht, in: Weth, R. (Hg.): Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 1-12.

Nachhaltigkeit. Methodische Probleme der Wirtschaftsethik

Von Achim Lerch und Hans G. Nutzinger

1. Einleitung

Der Ingolstädter Ordinarius für Wirtschafts- und Untemehmensethik *Karl Homann* hat in dem Beitrag »Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee?« (1996) seine wirtschaftsethische Methodik auf das viel diskutierte Konzept der *Sustainability* oder *Nachhaltigkeit* angewendet*. Sein Beitrag enthält in weiten Teilen Gedanken, die wir durchaus teilen. Insbesondere sein Verweis auf die Grenzen des Konzepts der Nachhaltigkeit im Hinblick auf seine Anwendbarkeit als unmittelbare praktische Politikvorgabe erscheint uns durchaus wichtig. Auf die Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, daß man ein ursprünglich für einen relativ eng abgegrenzten Bereich wie die Forstwirtschaft entwickeltes Konzept auf die menschliche Entwicklung insgesamt zu übertragen versucht, haben wir selbst an anderer Stelle hingewiesen (Lerch & Nutzinger 1996). Gerade deshalb würden auch wir uns energisch gegen eine Verwendung des Begriffs Nachhaltigkeit wenden, die »einer tendenziell totalitären, fundamentalistischen Politik ohne die Möglichkeit evolutionärer Lernprozesse das Wort reden« würde. Dennoch bleiben unseres Erachtens in einigen wichtigen Punkten seiner Argumentation doch zum Teil erheblicher Dissens und Klärungsbedarf; dies gilt vor allem für die Darstellung der Nachhaltigkeitsdiskussion einerseits sowie für die wirtschaftsethischen Schlußfolgerungen andererseits. In Abschnitt 2 unseres Beitrages wollen wir daher zunächst theseartig zu den aus unserer Sicht strittigen Punkten Stellung nehmen und dabei auch die Diskussion um nachhaltige Entwicklung etwas näher beleuchten, um anschließend in Abschnitt 3 das Problem der Umsetzung der normativen Vorgaben des Nachhaltigkeitskonzepts in konkrete (umwelt-)politische Empfehlungen zu untersuchen.

2. Nachhaltigkeit in der Perspektive einer »H-O-getesteten« Wirtschaftsethik

2.1 Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee? - Vier Thesen

These 1: Die Begründungsversuche von Nachhaltigkeit bauen nicht, wie Homann (1996, S. 33 f.) ohne Quellenangabe behauptet, auf »nebulösen«, »frei vagabundierenden« Wert-

Der vorliegende Beitrag ist die geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrages, den die Autoren im Dezember 1996 an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt gehalten haben. Für die Einladung zum Vortrag und die anschließende fruchtbare Diskussion danken wir Karl Homann und seinen Mitarbeitern.

urteilen oder gar naturalistischen Fehlschlüssen auf, sie beruhen vielmehr auf den zwei immer offengelegten Werturteilen intra- und intergenerationeller Fairneß.

Der Vorwurf, die Idee der Nachhaltigkeit beruhe letztlich auf mehr oder weniger naturalistischen Fehlschlüssen »in wie schwacher Form auch immer«, geht nach unserer Ansicht vollkommen an dem damit verbundenen Denkansatz der Ökologischen Ökonomie vorbei. Ein solcher Fehlschluß läge nur dann vor, wenn Nachhaltigkeit unmittelbar aus der Beobachtung ökologischer Fakten logisch deduziert würde. Wilhelm Korff (1996, S. 35) nennt ein solches Vorgehen (in Anlehnung an den von Rickert geprägten Begriff des »Biologismus«) treffend »Ökologismus«. Auch wenn ein solcher »Ökologismus« in manchen populären Veröffentlichungen zur Umweltpolitik zu finden sein mag, darf er doch keineswegs als typisch für die wissenschaftliche Nachhaltigkeitsdiskussion betrachtet werden. Dort wird im Gegenteil Nachhaltigkeit nicht mit ökologischen Tatbeständen, sondern mit den Bedürfnissen von - heute und zukünftig lebenden - Menschen begründet, wie etwa bereits die prominente Nachhaltigkeitsdefinition der Brundtland-Kommission (WCED 1987, S. 9f.) zeigt. So ist es nicht die Tatsache befürchteter Klimaerwärmung »an sich«, die als »unsustainable« betrachtet wird, sondern der Umstand, daß mit dieser Klimaerwärmung nach derzeitigem Wissensstand weitreichende und technisch kaum beherrschbare negative Folgen für bereits jetzt lebende Menschen, aber vor allem auch für zukünftige Generationen verbunden sind; nicht das Ozonloch »an sich«, sondern erhöhtes Hautkrebsrisiko, zunehmende Augenerkrankungen und Auswirkungen auf den Pflanzenwuchs von wichtigen Ernährungspflanzen mit entsprechenden Auswirkungen auf die Ernährungssituation bereiten Sorge. Insoweit dann normative Konzepte (wie »Nachhaltigkeit«) im Sinne einer Plausibilitätsüberlegung aus diesen Beobachtungen der Natur einerseits und den befürchteten Folgen für die Menschheit andererseits begründet, und nicht logisch abgeleitet werden, liegt kein naturalistischer Fehlschluß vor - dies ist unseres Erachtens wissenschaftstheoretisch mittlerweile unstrittig (vgl. u. a. Birnbacher 1997, S. 226).

Die Skepsis ökologischer Ökonomen gegenüber der Annahme beliebiger technischer Beherrschbarkeit menschlicher Handlungsfolgen (»die Menschheit hat bisher noch immer ihre Probleme gelöst und wird dies auch in Zukunft tun«) ist nicht als eine vergangenheitszentrierte Verweigerung gegenüber dem »Projekt der Moderne« zu deuten, sondern zum einen als Zurückweisung romantisch-idealistischer Vorstellungen vom Typ »Wo die Gefahr wächst, wächst das Rettende auch« und zum anderen als Verweis auf ein genuin (wirtschafts-)ethisches Problem, nämlich die ethisch begründete Risikoabwägung angesichts einer prinzipiell unsicheren Zukunft. Eine derartige Abwägung von Chancen und Risiken zukunftsbezogener wirtschaftlich-technischer Strategien, die nur im offenen gesellschaftlichen Diskurs erfolgen kann, dient gerade einer zukunfts-offenen Entwicklung und kann daher nicht a limine als Blockade evolutionärer gesellschaftlicher Lernprozesse denunziert werden.

Es sind also keine »nebulösen«, »frei vagabundierenden« Werturteile, sondern die von Anfang an offengelegten normativen Prämissen intra- wie intergenerationeller Fairneß, die der Idee der Nachhaltigkeit zugrunde liegen. Selbstverständlich sind die befürchteten Risiken und Schäden einer nicht-nachhaltigen Wirtschaftsweise empirischer Überprüfung und Kritik zugänglich und nicht apriori aus einem - romantischen oder sonstwie idealisieren-

den – Begriff von Natur und Naturerhalt (sozusagen dem ökologischen Pendant der oben skizzierten idealistischen Technikgläubigkeit) abgeleitet, wie Karl Homann zu vermuten scheint. Wie wenig aprioristisch und wie stark empirisch die Nachhaltigkeitsdebatte begründet und eingebettet ist, zeigt vor allem die angelsächsische Diskussion (vgl. etwa den Sammelband von Jansson et al. [1994]).

Zu Homanns Vorwurf, die der Sustainability zugrunde liegenden Werturteile seien »nur gesetzt bzw. intuitiv aufgenommen« und nirgends »wirklich begründet«, ist zweierlei anzumerken: Zum einen finden sich sehr wohl weitreichende Begründungsversuche; einer davon ist explizit utilitaristisch (Dieter Bimbacher) - entgegen Homanns (1996, S. 35) einengender Auffassung von Utilitarismus als einem rein gegenwartsbezogenen Konzept -, ein anderer folgt aus der Anwendung der insbesondere von Kant betonten Idee der Unverfügbarkeit des Menschen auch auf zukünftige Generationen. Diese Werturteile sind natürlich - ebenso wie Homanns Beschränkung auf Pareto-Verbesserungen - nicht letztbegründbar und damit offen für Kritik, denn Werturteile sind ihrem Wesen nach immer und zwangsläufig nur zu einem Teil begründbar und beruhen stets an irgendeiner Stelle auf einer mehr oder minder plausiblen und mehr oder minder ausgewiesenen normativen Setzung - eine »Letztbegründung« kann es ohne Rückgriff auf transzendente oder metaphysische Betrachtungen wohl in der Tat nicht geben. Diese wird aber auch nicht in der Nachhaltigkeitsdebatte angestrebt.

Freilich trifft der Vorwurf der fehlenden (Letzt-)Begründung mindestens ebenso das (meist nicht so dezidiert offengelegte) gegenteilige Werturteil, wonach die Interessen (und »Präferenzen«) der jetzigen Generation höher zu bewerten seien als diejenigen künftiger Generationen. Zumindest können wir nicht erkennen, daß eine Position, nach der zukünftige Generationen nicht das Recht auf gleiche Lebenschancen hätten, »wirklich begründet« wäre. Während es trivialerweise richtig ist, daß (vermutete) Interessen künftiger Generationen nur in den Handlungen und Entscheidungen heute lebender Menschen berücksichtigt werden können, folgt aus diesem Umstand noch nicht zwangsläufig, daß diese Interessen nicht oder nur soweit in Rechnung zu stellen sind, wie sie gegenwärtig von der heutigen Generation wahrgenommen oder auch nicht wahrgenommen werden. Es wäre ein »Alternativradikalismus« im Sinne von Hans Albert, als Alternative zur Konstatierung des Status quo eine ökologisch-diktatorische Gängelung der heutigen Individuen zu postulieren, wie dies Karl Homann durch seinen Verweis auf Hans Jonas' »wohlwollende Ökodiktatur« zumindest nahelegt. Ziel der Sustainability-Diskussion ist vielmehr vor allem Herstellung eines möglichst umfassenden Kenntnisstandes über erwartbare Zukunft, der die heutigen Menschen dazu befähigt, soweit als möglich begründete Entscheidungen hinsichtlich alternativer Optionen zu treffen. Daß wir nie alles über Zukunft wissen können, heißt noch lange nicht, daß wir nicht versuchen sollten, unsere diesbezügliche Unwissenheit zu verringern.

These 2: Daß eine Konkretisierung von Nachhaltigkeit nur dann nötig wäre, wenn man sie direkt als Handlungsvorgabe verwenden wollte, halten wir für falsch. Gerade auch als »Heuristik«, als »regulative Idee«, bedarf das Konzept der Nachhaltigkeit hinreichend genauer Präzisierung, wenn es nicht zur Beliebigkeit verkommen soll.

Folgt man Karl Homann, dann erscheint letztlich die gesamte wissenschaftliche Diskussion um eine Präzisierung und Konkretisierung des Begriffs der Nachhaltigkeit überflüssig, da eine solche Präzisierung ihm zufolge nur notwendig wäre, wenn Sustainability direkt als Politikvorgabe verwendet werden sollte, was aber andererseits (nicht nur aus Homanns, sondern - wie oben dargelegt - auch aus unserer Sicht) problematisch erscheint. Entgegen Homanns Auffassung halten wir allerdings eine Schärfung und Präzisierung des Begriffs auch dann für erforderlich, wenn er »nur« als »Heuristik« bzw. als »regulative Idee« den gesellschaftlichen Such- und Lernprozeß beeinflussen soll. Wodurch sollte ein solcher Lernprozeß gekennzeichnet sein, wenn nicht durch fortschreitende inhaltliche Füllung von ideenleitenden Begriffen?

Um Homanns (1996, S. 37) eigenes Beispiel zu verwenden: Natürlich orientiert sich der Arzt an konkreten Krankheitsbildern, so wie sich die Nachhaltigkeitsdiskussion an »Krankheitsbildern« orientiert (Klimaerwärmung, Zerstörung der Ozonschicht, Verlust biologischer Vielfalt und so weiter - jeweils verbunden mit weitreichenden negativen Folgen für die Menschheit). Dennoch benötigt der Arzt vor Beginn der Therapie vielleicht keine vollständige, aber sehr wohl eine hinreichend genaue Definition von Gesundheit - er muß zum Beispiel wissen, welche Körpertemperatur, welche Pulsfrequenz, welcher Blutdruck und welche Leberwerte im Hinblick auf den Patienten als »gesund« anzusehen sind -, schon deshalb, um erstens Abweichungen als »Krankheit« diagnostizieren und um zweitens den Erfolg seiner Therapie beurteilen zu können.

So wie der Arzt natürlich nicht einfach vom Patienten fordern kann, er möge sich am Riemen reißen und endlich gesund werden, so kann auch »Nachhaltigkeit« nicht einfach eingefordert werden. Sehr wohl aber können Therapieschritte eingeleitet werden, die sich im einen Fall an einer hinreichend präzisen Definition von Gesundheit orientieren müssen (Körpertemperatur auf höchstens 37 Grad zurückführen, Blutdruck bei bestimmten Werten stabilisieren usw.), im anderen Fall an einer hinreichend präzisen Definition von Nachhaltigkeit (Spurengasemissionen auf ein bestimmtes Maß begrenzen, um Klimaschwankungen in einem bestimmten, als beherrschbar eingeschätzten Rahmen zu halten, Zerstörung der Ozonschicht verhindern, biologische Vielfalt erhalten etc.). Auch hier gilt es, Alternativradikalismus zu vermeiden: Regulative Ideen wie Gesundheit oder Nachhaltigkeit sind zwischen heuristischer Beliebigkeit einerseits und tayloristischen Handlungsanweisungen andererseits angesiedelt. Verbunden mit dem, was Kant die »Urteilkraft« nennt - in unseren Beispielen beruht sie vor allem auf der Erfahrung des Arztes oder Wissenschaftlers -, wird die Leitidee aus der lichten Höhe bloßer Gedanken zu einer Hilfe für konkrete Handlungsschritte,

These 3: Aus empirischer - nicht aus normativer - Sicht wird nach unserer Auffassung eine Politik, die nur pareto-superiore Regelreformen zuläßt, das Ziel einer nachhaltigen Entwicklung vermutlich verfehlen.

Es ist auch für uns unbestritten, daß der Suche nach und Umsetzung von pareto-superioren Lösungen - gerade auch in ökonomischer Perspektive - allerhöchste Priorität zukommen muß, da deren Realisierungschancen im Vergleich zu konfliktären Entscheidungen besonders günstig einzuschätzen sind. Nichtsdestotrotz sind wir der Ansicht, daß bei

Betrachtung der empirischen Fakten die entsprechenden (Verbesserungs-)Spielräume begrenzt sind. Wird Nachhaltigkeit ernsthaft angestrebt, erfordert dies deshalb vermutlich in den entwickelten Ländern eine »Anspruchsbegrenzung« - ein »Maßhalten«, wie Maxeiner und Miersch (1996, S. 315) in Anlehnung an Ludwig Erhard formulieren. Dies ist wohlgerne eine empirische Feststellung und hat nichts mit »Verzichtsideologie« zu tun. Wir räumen ein, daß wir mit dieser Einschätzung ebenso falsch liegen könnten wie umgekehrt die »technologischen Optimisten«, die allein auf Effizienzsteigerungen setzen. Allerdings spricht bei derartigen Entscheidungen unter Unsicherheit unserer Ansicht nach vor allem die Asymmetrie bei der Schwere der Folgen eines möglichen Irrtums für eine Politik auf der Grundlage der vorsichtigeren Annahmen, die insbesondere irreversible Folgen zu vermeiden trachtet.

Die Begrenztheit der Spielräume für Pareto-Verbesserungen gilt unseres Erachtens auch dann, wenn man sich auf Homanns Interpretation des Pareto-Kriteriums einläßt. In diesem Fall wäre zwar auch eine solche Anspruchsbegrenzung der heutigen »Reichen« als Pareto-verbesserung zu interpretieren, da beim Vergleich der relevanten Alternativen nicht deren momentane, privilegierte Situation mit der Situation nach »Verzicht« zu vergleichen wäre, sondern jeweils die künftige Situation mit und ohne Antizipation heutiger Anspruchsbegrenzungen und entsprechender Folgen. Demnach würden die heutigen »Reichen« dann zu Verzicht bereit sein, wenn sie erkennen könnten, daß ohne derartiges »Maßhalten« nicht nur die künftige Situation der schon heute Benachteiligten, sondern auch ihre eigene schlechter ausfallen würde als mit solcher Anspruchsbegrenzung. Hier bleiben allerdings nach unserer Ansicht mindestens drei Probleme bestehen.

Erstens stellt sich die Frage, ob alle relevanten ökologischen Probleme eine derartige Struktur aufweisen, oder ob es nicht vielmehr zahlreiche Fälle gibt, in denen sich heutige Rücksichtslosigkeit der »Reichen« für sie auch künftig »auszahlt«, *Zweitens* bleibt die Frage, ob die relevanten künftigen Situationen angesichts des Problems der Unsicherheit richtig antizipiert werden und deshalb heutiger Verzicht subjektiv nicht als Verschlechterung bewertet wird. Und *drittens* ergibt sich schließlich die Frage, wie die relevanten Alternativen aussehen und die Forderung nach Pareto-Superiorität aufrechterhalten werden kann, wenn diejenigen Personen, von denen heute Verzicht zu leisten ist, nicht identisch sind mit denjenigen, die dadurch künftig besser gestellt sind, als sie es ohne diese Anspruchsbegrenzung wären. Hier entstehen im intergenerationellen Kontext Grenzen des Pareto-Kriteriums, die unseres Erachtens auch durch den Verweis auf ein - von uns nicht geleugnetes - Drohpotential der jeweils nachfolgenden Generationen (z. B. bezüglich der Aufkündigung des Generationenvertrages) nicht vollständig überwunden werden. Vermutlich läßt sich der Kantische Pflichtgedanke nicht in jedem Fall in ein - wie auch immer sophistiziertes - Vorteilskalkül auflösen (vgl. hierzu auch Hampicke 1992, insbesondere S. 41 ff., 349ff.).

Zu betonen ist in diesem Zusammenhang weiterhin, daß ebenso wie die Forderung nach intra- bzw. intergenerationaler Fairness auch das Pareto-Kriterium ein begründungsbedürftiges Werturteil darstellt, welches nicht aus positiver Ökonomik ableitbar ist. Es entspricht zum Beispiel nicht unbedingt unserer moralischen Intuition, daß eine Wohlfahrtsverbesserung auch dann registriert wird, wenn sich die Situation des ohnehin privilegierten reich-

sten Gesellschaftsmitglieds noch weiter verbessert, ohne daß sich die Lage des benachteiligten ärmsten verändert, oder wenn – im Falle einer extrem ungünstigen Ausgangsausstattung - ein Gesellschaftsmitglied »pareto-optimal« verhungert. Sollte es also aufgrund der empirischen Tatsachen zu einem Konflikt zwischen diesen gesellschaftlichen Werturteilen kommen, weil bei der Frage der Ansprüche heutiger und zukünftiger Generationen an die natürlichen Lebensgrundlagen ein Nullsummen- und kein Positivsummenspiel vorliegt, so ist eine Abwägung unvermeidlich (Korff spricht im Umweltgutachten des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen 1994 von »Güter- und Übelabwägung«). Dabei werden sicher Kompensationskriterien (als Erweiterung des Paretokriteriums) eine Rolle spielen. Genau an dieser Stelle kommen jedenfalls ethische Fragen ins Blickfeld, unmittelbar zum Beispiel schon die Frage danach, ob die *Möglichkeit* einer Kompensation einer benachteiligten Gruppe bereits ausreicht (Kaldor-Hicks Kriterium) oder ob es einer *tatsächlichen* Kompensation bedarf. Solange es möglich ist, mindestens ein Mitglied der Gesellschaft besser zu stellen, ohne ein anderes schlechter zu stellen, besteht - abgesehen von Extremsituationen – in der Regel kein schwerwiegendes ethisches Problem. Aber nicht in allen Situationen der Realität sind derartige Pareto-Verbesserungen möglich.

Im übrigen kann, wie bereits oben angedeutet, die breite gesellschaftliche Diskussion von Sustainability dazu dienen, die Menschen in die Lage zu versetzen, diejenigen Entscheidungen zu treffen, die sie in Kenntnis aller relevanten Umstände selbst treffen würden. Es ist zumindest empirisch kaum zu entscheiden, inwieweit Sustainability eine aus Homanns Sicht unzulässige Beeinflussung von Präferenzen oder eine Hilfe zu ihrer informierten Geltendmachung darstellt.

These 4: Es ist unserer Ansicht nach nötig und sinnvoll, auf einer vorgelagerten Ebene zwischen der Begründung/Geltung und der Implementierung einer (ethischen) Norm zu unterscheiden und nicht von Beginn an nur die Implementierbarkeit als Kriterium anzuerkennen.

Homanns (wirtschaftsethische) Grundposition, wonach nur pareto-superiore Lösungen zulässig sind und die Normativität der Nachhaltigkeitsidee in die positive Ökonomik »endogenisiert« werden muß, mithin in individuelle Vorteilskalküle transferiert werden muß, und wonach schließlich die Implementation der Norm auf die Geltung durchschlägt, folgt aus dem von ihm vertretenen »methodologischen Ökonomismus«. Wie unter anderem Arthur Rieh (1990, Bd. I S. 26f., Bd. II S. 15f.) gezeigt hat, scheint aber gerade einem solchen Ökonomismus in ethischer Perspektive ein naturalistischer Fehlschluß zugrunde zu liegen (wie ihn Homann unseres Erachtens zu Unrecht in der Nachhaltigkeitsdiskussion vermutet), wenn dabei aus der empirischen Beobachtung, daß der Mensch sich als eigen-nütziger *homo oeconomicus* verhält, faktisch geschlossen wird, daß er sich in jedem Fall so verhalten solle. Dieses Problem wird unseres Erachtens auch nicht dadurch ausgeräumt, daß der *homo oeconomicus* für Homann nur ein »als-ob-s-Konstrukt ohne empirischen Geltungsanspruch darstellt, denn irgendwie muß dieses Modellkonstrukt, um zur Klärung realer Probleme beizutragen, auch in der Realität verankert sein.

Es gilt nun nach unserer Ansicht nicht, dieser Position, die zwar, wie Homann anmerkt, nicht unbedingt einer Rechtfertigung der Normativität des Faktischen gleichkommt, aber

gleichwohl eine Tendenz zu ethischem Relativismus enthält, alternativradikalistisch eine ethisch rigorose Position gegenüberzustellen, wonach die Geltung der Norm völlig unabhängig von der Implementierbarkeit zu sehen ist. Vielmehr sehen wir eine Hauptaufgabe von (Wirtschafts-)Ethik darin, von »Idealnormen«, welche reale Menschen überfordern müssen, zu »Praxisnormen« (Birnbacher, 1988, S. 197ff.) zu gelangen. Mit Rich, der in diesem Zusammenhang zwischen Normen, die der Dimension des Unbedingten, und solchen, die der Dimension des Bedingten zugehören, unterscheidet, wäre Wirtschaftsethik demnach zwischen ethischen Rigorismus einerseits und ethischem Relativismus andererseits zu verorten. »Sachgemäßes« und »Menschengerechtes« müssen sich dabei gegenseitig aneinander messen lassen. Nimmt man Homanns Idee der wechselseitigen »Übersetzung« von Ökonomik und Ethik ernst und betreibt sie in beiden Richtungen, so ergibt sich unseres Erachtens etwas ganz Ähnliches.

Homann hat zwar abstrakt recht, wenn er die »Gleichursprünglichkeit« von »Menschengerechtem« und »Sachgemäßem« bei Arthur Rich ironisch in Zweifel zieht (vgl. Homann|Blome-Drees 1992, S. 11) – tatsächlich beeinflussen sich seit jeher die Vorstellungen von »Menschengerechtem« und »Sachgemäßem« wechselseitig -, daraus folgt aber noch nicht, daß beide Begriffe nur die Kehrseite ein und derselben Medaille sind. Die von ihm in hegelianischer Tradition unterstellte »Grundidentität« von Ethik und Ökonomik sowie von Moral und Wirtschaft ist unseres Erachtens eine metaphysische Setzung, die einem naturalistischen Fehlschluß in umgekehrter Richtung - vom Sollen auf das Sein - bedenklich nahekommt, denn diese letztendliche Übereinstimmung zweier verschiedener Sachverhalte (Ethik/Ökonomik, Moral|Wirtschaft) wird normativ postuliert und nicht ausreichend empirisch begründet.

2.2 Sustainability - zur Karriere eines Begriffs

Sustainable Development (nachhaltige Entwicklung) ist ein bei vielen Gelegenheiten eingebrachter Begriff, von dem David Pearce bereits 1989 sagte, daß er wie etwas klinge, das man einfach gern haben muß, wie Mütterlichkeit oder Apfeltorte. In seinem neuesten Buch stellt dann Herman Daly (1996) fest, daß *sustainable development* ein Begriff ist, den jeder mag, von dem aber niemand sicher ist, was er eigentlich bedeutet. Zumindest klinge er eben besser als »nonsustainable nondevelopment«, Schon kurz nachdem der Begriff Ende der achtziger Jahre insbesondere durch die Brundtland-Kommission große Popularität erlangte, zählten Pearce, Markandya und Barbier (1989, S. 173ff.) über 20 verschiedene Definitionen; sie heute zu zählen, wäre vermutlich ein mühsames Unterfangen und beinahe ein eigenes Forschungsprojekt.

Man kommt also nicht umhin, selbst nach zehnjähriger intensiver Diskussion um nachhaltige Entwicklung, auch heute noch eine Vagheit, ja Konfusion dieses Begriffs zu konstatieren. Betrachtet man die gegenwärtige Behandlung der Thematik, kann man - sehr grob - drei unterschiedliche Arten des Umgangs mit der bestehenden Vagheit des Begriffs *sustainable development* erkennen:

I. Da ist zunächst eine ablehnende Haltung: Das Konzept sei unbestimmt, mehrdeutig, schwammig, also taue es nicht zur Problemlösung, man solle es außerhalb politischer

Sonntagsreden tunliehst nicht verwenden. Dies ist sicher eine mögliche, wenn auch selten offen ausgesprochene Einstellung.

2. Daneben gibt es eine »vereinnahmende« Strategie: Das Konzept ist unbestimmt und mehrdeutig, also kann es beliebig mit Inhalten gefüllt werden, die dem jeweiligen Betrachter oder der jeweiligen Interessengruppe gerade angebracht erscheinen. Dies führt einerseits dazu, daß das Konzept zur Beliebigkeit zu verkommen droht, und andererseits dazu, daß es überfordert wird, weil man »zuviel hineingepackt« hat. Wie Daly (1996) es ironisch ausdrückt: Der Begriff wurde immer mehr ausgedehnt auf »social, political, financial und cultural sustainability«, und man erwarte nun jeden Tag, etwas von »sustainable sustainability« zu hören.
3. Eine weitere Antwort auf die Vagheit des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung besteht schließlich in dem Versuch, produktiv mit dem Begriff umzugehen, ihn nach wissenschaftlichen Kriterien so exakt wie möglich zu bestimmen bzw. verschiedene Definitionsmöglichkeiten dieses Konzepts einander gegenüberzustellen und zu untersuchen, welche konkreten Schlußfolgerungen bezüglich ökonomischer Theorie und Praxis daraus abgeleitet werden können. Dieser Weg, wie er auch von der Ökologischen Ökonomie als der »Wissenschaft von der Nachhaltigkeit« beschritten wird, ist - verglichen mit den beiden erstgenannten - natürlich der mühsamere. Es gilt dabei, eine Balance zwischen Über- und Unterbestimmung zu finden und den Begriff weder so sehr zu präzisieren, daß er zwar strengste ökologische Kriterien erfüllt, aber dabei zu einem unerreichbaren Ideal wird, noch ihn so unbestimmt zu belassen, daß er alles bedeuten und damit nichts bewirken kann.

Eine solche Konkretisierung meint allerdings nicht, unmittelbar umsetzbare Handlungsvorgaben und Patentrezepte zu entwickeln. Zu erwarten, man könnte einen konkreten Katalog politischer Handlungen erstellen, die »nachhaltig« sind, wäre ganz sicher eine Überforderung sowohl des Konzepts nachhaltiger Entwicklung als auch praktischer Umweltpolitik in einer pluralistischen Gesellschaft. Doch auch und gerade dann, wenn man, wie Homann, Sustainability als »regulative Idee«, als »Heuristik« versteht, bedarf das Konzept hinreichender Konkretisierung, um eine Diskussion und damit einen gesellschaftlichen Lernprozeß zu ermöglichen. Wir wollen nun zunächst auf einige der Konkretisierungsversuche von Sustainability eingehen, die in der Literatur zu finden sind.

2.3 Sustainability - Konkretisierungsversuche in der Ökologischen Ökonomie

Welche Definition von Sustainable Development man sich auch anschaut - eine grundsätzliche Gemeinsamkeit ist die normative Grundorientierung auf ein (wie auch immer definiertes) Prinzip intergenerationeller Gerechtigkeit -, nachhaltig ist eine Entwicklung in den Worten der Brundtland-Kommission (WCED 1987, S. 9f.), wenn die heutige Generation ihre Bedürfnisse befriedigt, ohne nachfolgenden Generationen die Möglichkeit zu nehmen, ihre Bedürfnisse zu befriedigen.

Damit eng verbunden ist dann als zweites normatives Element einer nachhaltigen Entwicklung ein Prinzip intragenerationeller Fairneß. Wenn sich Menschen verantwortlich fühlen für das Wohlergehen ihrer Nachfahren, so etwa Daly und Cobb (1989), dann sollten

sie sich mindestens ebenso verantwortlich fühlen für das Wohlergehen ihrer Zeitgenossen. Der Aspekt der intergenerationellen Gerechtigkeit stärkt deshalb die intragenerationelle Fairneß und schwächt sie nicht. In der Tat wirkt wohl ungläubwürdig, wer sich um die potentiellen Nöte zukünftiger Generationen sorgt, sich aber um tatsächliche und akute Nöte von Mitmenschen nicht kümmert.

Nach Turner, Doktor und Adger (1994) läßt sich die kontroverse Diskussion um den Grad der Verantwortung gegenüber künftigen Generationen anhand von sechs möglichen unterschiedlichen Positionen verdeutlichen:

1. Moralische Verpflichtungen gegenüber künftigen Generationen bestehen, aber die zukünftige Wohlfahrt zählt weniger als die gegenwärtige (Diskontierungspraxis!).
2. Diskontierung künftiger Wohlfahrt ist zwar zulässig, aber nur, nachdem zuvor Beschränkungen für bestimmte (unerwünschte) Formen ökonomischer Entwicklung gesetzt wurden.
3. Moralische Verpflichtungen gegenüber künftigen Generationen bestehen, und die künftige Wohlfahrt ist mindestens genauso wichtig wie die gegenwärtige (Maximin-Pfad, Rawls).
4. Rechte und Interessen zukünftig lebender Menschen sind exakt dieselben wie die der Zeitgenossen.
5. Moralische Verpflichtungen gegenüber künftigen Generationen bestehen, und der Zukunft wird mehr Gewicht beigemessen als der Gegenwart.
6. Es gibt keinerlei Verpflichtung in der Gegenwart, Sorge für die Zukunft zu tragen. (Unter einer derartigen normativen Prämisse wird dann allerdings die Diskussion um Nachhaltigkeit obsolet.)

Entscheidend in diesem Zusammenhang ist, daß innerhalb der Positionen (1) bis (5) Diskussionen und Abwägungen möglich sind, daß aber zwischen diesen fünf Positionen und der sechsten eine Entscheidung getroffen werden muß. Ob man Pflichten der heutigen gegenüber zukünftigen Generationen anerkennt oder nicht, ist eine normative Grundsatzentscheidung, für die es keine bindende Letztbegründung gibt.

Ein unter Ökonomen verbreiteter Definitionsversuch dessen, was Nachhaltigkeit im Sinne intergenerationaler Fairneß bedeuten könnte, ist die Forderung nach der Weitergabe eines konstanten Kapitalbestandes an nachfolgende Generationen, wobei sich dieser »Kapitalstock« in erster Unterscheidung aus menschengemachtem Sachkapital einerseits und »Naturkapital« andererseits zusammensetzt. Dies wirft nicht nur weitere Definitionsprobleme auf, etwa die Frage, was genau unter »Naturkapital« zu verstehen ist, sondern führt vor allem zu der kontrovers diskutierten Frage, wie sich diese unterschiedlichen Kapitalarten zueinander verhalten: Bestehen in der Realität zwischen Sachkapital und Naturkapital substitutive oder komplementäre Beziehungen?

Ausgehend von eben dieser Frage werden mittlerweile unter den Begriffen sehr schwache, schwache oder kritische, starke und sehr starke Nachhaltigkeit insgesamt mindestens fünf Konzepte unterschieden:

Sehr schwache Nachhaltigkeit wird in mindestens zwei verschiedenen Formen diskutiert: Die schwächste von ihnen fordert nur, daß im Zeitablauf lediglich das jährliche Sozialprodukt - also die bewertete periodische Nutzungsabgabe eines nicht notwendig kon-

stanten aggregierten Kapitalbestands – nicht abnehmen darf; wir könnten hier von »äußerst schwacher Nachhaltigkeit« reden. Die zweite Form, die in der Literatur teils als sehr schwache, teils als schwache *Sustainability* bezeichnet wird, fordert, daß der gesamte aggregierte Kapitalstock im Zeitverlauf wertmäßig konstant bleiben soll, wobei von einer perfekten Substituierbarkeit zwischen Sachkapital und Naturkapital ausgegangen wird. Zur Messung dieser (sehr) schwachen Nachhaltigkeit haben Pearce und Atkinson einen Indikator vorgeschlagen: Danach befindet sich ein Land dann auf einem (sehr schwach bzw. schwach) nachhaltigen Entwicklungspfad, wenn die Ersparnisse größer sind als die Summe der Wertminderungen bei Sach- und Naturkapital. Pearce & Atkinson (1993) haben ausgehend von diesem Meßkonzept 18 Länder untersucht und dabei festgestellt, daß selbst das Kriterium der sehr schwachen Nachhaltigkeit von nur 10 der 18 Länder erfüllt wird, dabei von zwei Ländern (Philippinen und Mexiko) gerade eben noch.

Vertreter einer schwachen Nachhaltigkeit, besser einer kritischen Nachhaltigkeit oder einer Quasi-Nachhaltigkeit (etwa die »London School« um David Pearce oder auch Nutzinger/Radke 1995) argumentieren, daß die (sehr) schwache Nachhaltigkeit den Umstand übersieht, daß Natur- und Sachkapital nicht vollständig, sondern nur begrenzt substituierbar sind, und führen den Begriff des kritischen Naturkapitals ein, welches Grenzen der Substituierbarkeit markiert und der Tatsache Rechnung trägt, daß die Elemente des Naturkapitals nicht nur Inputs für den ökonomischen Prozeß, sondern in bestimmtem Maße Voraussetzungen menschlichen Lebens und damit Wirtschaftens schlechthin sind. Bestimmte »keystone species« bzw. »keystone processes« sind in dieser Sicht für ein menschliches Überleben unerlässlich und nicht durch menschengemachtes Sachkapital zu ersetzen. Daher verlangt dieses Konzept von schwacher Nachhaltigkeit (also die kritische Nachhaltigkeit) die Aufstellung von Grenzen, von »Safe Minimum Standards« bzw. eines *precautionary principle* (*Vorsichtsprinzip*) als Grenze für zulässige ökonomische Abwägungen.

Trotz dieser Grenzziehung erlaubt das Konzept der kritischen Nachhaltigkeit Degradationen des Naturkapitals oberhalb des »Safe Minimum Standards«, solange dies durch einen Zuwachs von anderen Formen des Kapitals ausgeglichen wird. Insoweit fallen kritische und schwache Nachhaltigkeit tatsächlich zusammen. Aus der Perspektive der starken Nachhaltigkeit wäre dies nicht zulässig: Aufgrund des höchst unsicheren Wissens über ökologische (System-)Zusammenhänge, über die Irreversibilität von Eingriffen in die Ökosysteme und die nicht vollständig mögliche adäquate Bewertung des Naturkapitals soll dieses gemessen an physischen Indikatoren konstant bleiben. Wie auch Turner et al. (1994) feststellen, dürfte die Abgrenzung zwischen derart definierter schwacher (also in unserer Redeweise: kritischer) und starker Nachhaltigkeit in der Praxis schwierig sein, da sich die Forderung nach »Konstanz« des Naturkapitals möglicherweise auch aus der Forderung nach wirklich sicheren »Safe Minimum Standards« herleiten läßt.

Das Konzept der sehr starken Nachhaltigkeit fordert schließlich eine Begrenzung des gesamten *Ausmaßes* (*Scale*) des ökonomischen Systems als Teil des ökologischen Systems. Der *Durchsatz* (*Throughput*) von Materie und Energie soll minimiert werden, nicht zuletzt angesichts thermodynamischer Zusammenhänge, insbesondere des sogenannten Entropiegesetzes. Damit soll die menschengemachte Steigerung einer aus physikalischen Gründen ohnehin stattfindenden Entropiezunahme begrenzt werden.

Einen weiteren Konkretisierungsversuch innerhalb der Nachhaltigkeitsdiskussion stellen die (auf Daly zurückgehenden) sogenannten Management- oder Nutzungsregeln dar. Sie lassen sich etwa so zusammenfassen (vgl. Nutzinger/Radke 1995):

- *R1 »sustainable yield«*. Bei erneuerbaren Ressourcen darf die Abbaurate die Regenerationsrate nicht übersteigen. Diese Regel entspricht gewissermaßen der ursprünglichen forstwirtschaftlichen Nachhaltigkeitsregel, nicht mehr Holz zu schlagen, als im gleichen Zeitraum nachwächst; aktuell verletzt unter anderem beim Fischfang.
- *R2 »sustainable waste disposal«*: Abfallmengen bzw. Schadstoffemissionen dürfen die Assimilationskapazität der Umwelt nicht übersteigen. Die im Anschluß an die Studie »Grenzen des Wachstums« (Meadows et al. 1972) stattfindende Debatte hat in der Zwischenzeit deutlich gemacht, daß nicht nur die Ressourcenverbräuche ein Problem darstellen, also das, was wir der Natur entnehmen, sondern insbesondere das, was wir in die verschiedenen »Senken« als Abfall oder Emissionen einbringen - die CO₂-Klimaproblematik ist dafür das wohl prominenteste Beispiel.
- *R3 »Quasi-Nachhaltigkeit«*: Der Verbrauch nicht erneuerbarer Ressourcen muß ausgeglichen werden:
 - durch eine entsprechende Zunahme des Bestandes erneuerbarer Ressourcen bzw. des Bestandes an Technologie zur Nutzung erneuerbarer Ressourcen (es kann ja z. B. nicht der Bestand an Sonnenlicht oder Windkraft erhöht werden, wohl aber der Bestand an Sonnenkollektoren oder Windrädern) und/oder
 - durch eine Effizienzsteigerung bei der Nutzung erschöpfbarer Ressourcen derart, daß dadurch das Nutzungspotential des verringerten Bestandes mindestens ebenso groß ist wie das Nutzungspotential des ursprünglichen Bestandes ohne technischen Fortschritt und/oder
 - durch den Ersatz knapper erschöpflicher Ressourcen durch reichlicher vorhandene, aber ebenfalls nicht erneuerbare Ressourcen mit der Perspektive eines Zeitgewinns für den Übergang zu entsprechenden regenerierbaren Ressourcen.
- *R4 »Finanzierungsregel«*: Die Renten aus dem Einsatz erschöpflicher Ressourcen sind für die Entwicklung alternativer Technologien zu verwenden, die (ausschließlich oder vorrangig) auf erneuerbare Ressourcen zurückgreifen; diese Regel geht auf die in der Ressourcenökonomie bekannte Hartwick-Regel zurück.

Diese Regeln können noch ergänzt bzw. auch zusammengefaßt werden durch die »Zeitregel« der Enquete-Kommission »Schutz des Menschen und der Umwelt« (1994, S.32), wonach das Zeitmaß anthropogener Einträge bzw. Eingriffe in die Umwelt in einem ausgewogenen Verhältnis zum Zeitmaß der für das Reaktionsvermögen der Umwelt relevanten Prozesse stehen muß.

Eine weitere Möglichkeit, das eher abstrakte Konzept des »konstanten Naturkapitals« zu konkretisieren, könnte in dem von Hampicke (1992) vorgeschlagenen »ökologischen Zielbündel« *ESH* liegen. Hampicke behandelt das Problem des »Naturerhalts« im Kontext intergenerationeller Gerechtigkeit und damit im Sinne des Konzepts der nachhaltigen Entwicklung. »Naturerhalt« manifestiert sich dabei in drei konkreten Teilzielen (*ESH*):

- Teilziel *E* bedeutet den Erhalt aller den Reichtum der Biosphäre ausmachenden, klar zu identifizierenden Elemente. Hierunter werden in erster Linie alle Tier- und Pflanzenarten

- verstanden, aber auch einzelne, nur lokal oder regional gefährdete Populationen von Arten, einzelne, herausragende Individuen (alte Bäume) oder unbelebte Naturschöpfungen (»Grand Canyon«).
- Teilziel *S* meint den Erhalt der Selbstregulationsfähigkeit der Biosphäre, das heißt ihrer biogeochemischen Kreisläufe bzw. ihrer teils produktiven, teils protektiven Subsysteme wie etwa des Bodens.
 - Teilziel *H* betrifft biogeochemische Systeme, die aus anthropozentrischer Sicht nicht allein ihre Selbstregulationsfähigkeit behalten müssen, sondern darüber hinaus in Homöostase verbleiben müssen, das heißt ihren Zustand nicht ändern dürfen. So wäre die Biosphäre auch bei einem anderen (z. B. wärmeren) Klima selbstregulationsfähig, das Problem besteht aber in den mit raschen Klimaänderungen verbundenen Folgen für die Menschen, wie sie im Zusammenhang mit dem »Zusatz-Treibhauseffekt« beschrieben werden.

Ausdrücklich ausgenommen aus dem ökologischen Zielbündel sind die nicht regenerierbaren Ressourcen, wie fossile Energieträger und Mineralien. Hampicke betont, daß eine (absolut) nachhaltige Nutzung dieser Ressourcen nicht möglich ist und den Interessen künftiger Generationen nur durch die rechtzeitige Schaffung von Substituten entsprochen werden kann (dies verweist auf die dritte der oben angeführten Managementregeln). Es muß ein Weg gefunden werden, der zwischen den extremen Optionen des »rücksichtslosen« Verbrauchs in einer Generation und dem totalen Nutzungsausschluß liegt. Hingegen zeichnen sich die im Zielbündel ESH verkörperten Werte gerade dadurch aus, daß sie nicht substituierbar sind; das Zielbündel ESH entspricht damit der Forderung nach Erhalt des Naturkapitals genau in dem oben beschriebenen Sinne.

3. Von der normativen Vorgabe zu konkreten umweltpolitischen Empfehlungen

Die vorgestellten Konzepte von sehr schwacher bis sehr starker Nachhaltigkeit, die diskutierten Managementregeln oder das Zielbündel ESH stellen nun zwar eine gewisse Konkretisierung dessen dar, was man sich unter nachhaltigem Wirtschaften vorstellen kann; sie sind aber natürlich - wie bereits oben betont - noch keine unmittelbaren Handlungsanweisungen an konkrete Akteure. Und aus ihnen allein kann daher auch noch keine konkrete (umwelt-)politische Empfehlung abgeleitet werden. Um es am Beispiel der Regel 2 zu verdeutlichen: Die Assimilationskapazitäten (die natürlich ihrerseits zunächst einmal bestimmt werden müssen, was wiederum Probleme und Abwägungsfragen aufwirft) werden ja nicht durch die Emissionen eines einzelnen Akteurs überschritten, sondern durch die Summe der einzelnen Emissionen einer unüberschaubar großen Anzahl von Akteuren, deren Handlungen unter jeweils ganz bestimmten institutionellen Bedingungen unterschiedlichen Restriktionen unterliegen.

All diese Umstände und Abwägungen müssen erst konkret in Rechnung gestellt werden, bevor die Leitidee der Nachhaltigkeit sich zu einer Handlungsempfehlung verdichten kann. Generell bedeutet dies, daß aus Konzepten wie schwacher oder starker Nachhaltigkeit oder

aus den Managementregeln allein noch keine politischen Empfehlungen deduziert werden können. Hierzu bedarf es der wissenschaftlichen Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen und Anreizstrukturen, und hinzu kommt die Suche nach geeigneten Wegen, wie man derartigen Regeln unter diesen Umständen bestmöglich Geltung verschaffen kann. Und gerade in diesem Zusammenhang kommt deshalb im Rahmen einer Konzeption nachhaltiger Entwicklung der Ökonomie als der Wissenschaft von den Handlungen rationaler Akteure unter (Knappheits-)Restriktionen eine besondere Bedeutung zu, vor allem deswegen, weil sie wertvolle Hilfe bei der Suche nach und Bereitstellung von geeigneten anreizkompatiblen umweltpolitischen Instrumenten leisten kann.

Im Prinzip stellt hier die neoklassische Umweltökonomie, die auf eine mehr als zwanzigjährige Instrumentendiskussion zurückgreifen kann, mit den ökonomischen Instrumenten des Umweltschutzes, insbesondere dem Konzept des Standard-Preis-Ansatzes (Baumol/Oates 1970) sowie dem Instrument handelbarer (Verschmutzungs-)Zertifikate, zumindest für einen guten Teil der Probleme geeignete Instrumente zur Verfügung (Lerch 1995). Auf dieser (Umsetzungs-)Ebene verschwinden dann auch alle tatsächlichen oder vermeintlichen Unterschiede zwischen neoklassischer Umweltökonomie und Ökologischer Ökonomie. Gerade in Zeiten, in denen sich die Umweltpolitik zum Ziel einer nachhaltigen Entwicklung bekennt, ist also entschieden auf die Vorteile ökonomischer Instrumente gegenüber herkömmlichen Ge- und Verbotslösungen zu verweisen. Diese Vorteile bestehen insbesondere in drei zentralen Punkten: Zum einen zeigen sie sich in der in diesen Instrumenten angelegten *statistischen Effizienz*, das heißt in ihrer Tendenz, Veränderungen dort anzustoßen, wo diese bei gegebenem Stand der Technik besonders kostengünstig umzusetzen sind, so daß zumindest in der Tendenz die Zielerreichung zu den geringstmöglichen Kosten gewährleistet wird. Zum zweiten sind die mit ökonomischen Instrumenten verbundenen *dynamischen Anreizwirkungen* zu nennen, die Forschung und Entwicklung im Sinne umwelttechnischen Fortschritts begünstigen, ohne den eine nachhaltige Entwicklung nicht vorstellbar erscheint (und der durch polizeirechtliche Auflagenlösungen eher behindert wird). Drittens und letztens gewährleisten ökonomische Instrumente den größtmöglichen Entscheidungs- und Freiheitsspielraum auf seiten der Wirtschaftssubjekte bei den notwendigen *Anpassungsreaktionen* und sind deshalb einer sich selbst als freiheitlich verstehenden Gesellschaft angemessen. Obwohl also diese ökonomischen Instrumente des Umweltschutzes zunächst einmal nur auf Effizienzverbesserung ausgerichtet sind, können sie durchaus im Rahmen einer nachhaltigen Entwicklung zugleich zur Realisierung einer auch auf inter- und intragenerationelle Fairneß ausgerichteten Politik eingesetzt werden. Gerade die Tatsache, daß die statische und dynamische Kostenminimierungstendenz dieser Instrumente sowohl mittel- als auch langfristig die Realisierung anspruchsvollerer Umweltziele zu geringeren Kosten erlaubt, spricht dafür, daß sie auch zugleich dazu beitragen, die durch Effizienz allein nicht lösbaren inter- und intragenerationellen Verteilungskonflikte soweit zu entschärfen, daß ein gesellschaftlicher Konsens auch unterhalb der Meßlatte der Pareto-Verbesserung gefunden werden kann, nämlich dann, wenn die Mehrzahl der Beteiligten von der Sinnhaftigkeit einer entsprechenden Politik überzeugt ist.

Gerade für eine international wirksame Klimapolitik als wohl wichtigstem Anwendungsfall der Nachhaltigkeitsproblematik bietet sich eine ökonomische Mengenlösung, etwa über

Umweltnutzungsrechte, zum Beispiel CO₂-Zertifikate, geradezu an, da hierbei eines der wichtigsten Gegenargumente, das Problem der lokalen Schadstoffkonzentrationen (der »hot spots«), entfällt. Dadurch realisierte Effizienzgewinne kämen vermutlich insbesondere den Ländern des Südens zugute und könnten möglicherweise dazu verwendet werden, die sozialen Sicherungssysteme in den Industrieländern zu stabilisieren bzw. ihren Aufbau in den Entwicklungsländern auch im Interesse einer Geburtenbegrenzung zu fördern (Lerch & Nutzinger 1996). Es ist insofern bedauerlich, wenn in der öffentlichen Diskussion Vorschläge zu Zertifikatssystemen im Klimaschutz pauschal als »Ablaßhandel« diffamiert werden, auch wenn diese Kritik bezüglich bestimmter Vorschläge der Ausgestaltung eines solchen Systems berechtigt sein mag (vgl. etwa die Presseberichte im Zusammenhang der Klimakonferenz im japanischen Kyoto Ende 1997).

Von ökonomischer Seite muß man also gerade angesichts der Diskussion um nachhaltige Entwicklung die mehr als zwanzig Jahre alte Forderung nach einer Ökonomisierung der Umweltpolitik nachdrücklich wiederholen. Die Stärke der ökonomischen Betrachtung liegt dabei in der effizienten Zielerreichung und weniger in der Zielfindung. Hierzu bedarf es zusätzlich naturwissenschaftlicher Erkenntnisse sowie normativer Entscheidungen (etwa die erwähnte Grundsatzentscheidung, ob man Rechte künftiger Generationen anerkennt oder nicht). Ein Plädoyer für die Ökonomisierung der Umweltpolitik, wie es hier vorgetragen wurde, sollte sich also ebenso der Grenzen des ökonomischen Ansatzes bewußt sein.

So wie gilt, daß aus dem normativen Postulat der Nachhaltigkeit allein keine politischen Empfehlungen hergeleitet werden können, ohne daß man die empirischen gesellschaftlichen Bedingungen in Rechnung stellt, unter denen konkrete Umweltpolitik stattfindet, gilt natürlich umgekehrt, daß aus normativen Kriterien wie dem Pareto-Kriterium allein keine (umwelt-)politischen Empfehlungen deduziert werden können, ohne empirische ökologische Fakten, etwa die begrenzte Assimilationskapazität von Ökosystemen, zu beachten. Mit anderen Worten: Ein »normativistischer Kurzschluß« (Suchanek 1997, S. 204ff.) ist in beiden Richtungen möglich: Von der Nachhaltigkeit zur Umweltpolitik, ohne Ansehung der gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen, aber auch vom Pareto-Kriterium zu einer Umweltpolitik, die nur noch pareto-superiore Veränderungen zuläßt, ohne Ansehung ökologisch-empirischer Fakten.

4. Schluß

Unsere Skizze der Nachhaltigkeitsproblematik als Problem der Wirtschaftsethik und zugleich der Wirtschaftspolitik hat deutlich gemacht, daß es zwischen doktrinärer freiheits-einschränkender Rezeptbuch-Ökologie und postmoderner Beliebigkeit durchaus einen Mittelweg gibt, der die Engführungen beider Extrempositionen vermeidet. Den Vertretern solcher anscheinend ganz konträrer Weltanschauungen sollte es zu denken geben, daß sie sich hinsichtlich der praktischen Implikationen ihrer jeweiligen Positionen viel näher sind, als ihnen lieb sein kann. Beide Extreme verleiten nämlich zur Inaktivität, entweder weil man nichts zu tun braucht, da man ohnehin, wie weiland Voltaires »Candide«, in der besten aller möglichen Welten lebt, oder aber weil man sich in einem ökologischen Jammertal

befindet, aus dem es trotz ausgefeilterer Rezepte keinen Ausweg gibt, wo man also praktisch nichts tun kann, weil die tugendhaftesten und ausgefeiltesten Rezepte fundamentalistischer Nachhaltigkeit von den verblendeten Bewohnern dieses Jammertals ignoriert werden. Die hier vertretene Auffassung sieht auch Unterlassen als eine ethisch genauso zu verantwortende Handlungsposition, wie es irgendwelche zielgerichteten Aktivitäten sein können. In einer Situation prinzipieller Ungewißheit kommt dem Unterlassen keine besondere moralische Dignität im Vergleich zu bestimmten Handlungen zu. Entgegen seinem »Naturell« muß sich der *homo oeconomicus* mit der Gestaltung der Rahmenbedingungen auseinandersetzen statt, wie üblich, lediglich auf diese zu reagieren. Dasselbe gilt auch für die H-O-getestete Moralökonomik der Ingolstädter Schule, will sie sich mit ihrem wichtigen Beitrag inhaltlich in den Sustainability-Diskurs einbringen. In diesem Diskussionsprozeß kann die Ingolstädter Moralökonomik, so hoffen wir jedenfalls, doktrinär erscheinende Engführungen überwinden, die bisher sowohl ihre generelle Akzeptanz wie auch ihre praktische Anwendbarkeit begrenzen.

Dr. Achim Lerch und Prof. Dr. Hans G. Nutringer
Fachbereich Wirtschaftswissenschaften
Universität Gesamthochschule Kassel
34109 Kassel

Abstract

After more than a decade of intensive discussion, the concept of »sustainable development still remains rather vague. However, a broad consent exists that sustainability implies intragenerational as well as intergenerational equity. Therefore, a policy for sustainability has to go beyond pareto-superiority and to face both questions of distribution and of scale. This reveals that at the core of sustainability ethical problems are involved. Although the notion of sustainability cannot be used as a concrete recipe, as Karl Homann correctly observes, it has to be clarified in order to be a useful regulative idea.

Literatur

- Baumol, W I/W. E. Oates* (1971): The Use of Standards and Prices für Protection of the Environment. In: Swedish Journal of Economics, 73, S. 42-54.
- Birnbacher, D.* (1988): Verantwortung für zukünftige Generationen. Stuttgart.
- Bimbacher, D.* (1997): »Natur« als Maßstab menschlichen Handelns. In: *Ders.* (Hg.): Ökophilosophie. Stuttgart (Reclam), S. 217-241.
- Daly, H.II. B. Cobb* (1989): For the Common Good. Boston (2. Aufl. 1994).
- Daly, H.* (1996): Beyond Growth: The Economies of Sustainable Development. Im Erscheinen.
- Enquete-Kommission »Schutz des Menschen und der Umwelt - Bewertungskriterien und Perspektiven für umweltverträgliche Stoffkreisläufe in der Industriegesellschaft« (1994): *Die Industriegesellschaft gestalten - Perspektiven für einen nachhaltigen Umgang mit Stoff- und Materialströmen*. Bonn.
- Hampicke, U.* (1992): Ökologische Ökonomie. Individuum und Natur in der Neoklassik. Natur in der ökonomischen Theorie, Teil 4. Opladen.
- Homann, K.* (1996): Sustainability: Politikvorgabe oder regulative Idee?, in: *Gerken, Lüder* (Hg.): Ordnungspolitische Grundfragen einer Politik der Nachhaltigkeit, Baden-Baden, S. 33-47.
- Homann, K.IF. Blome-Drees* (1992): Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen.
- Jansson, A., M. Hamner, C. Folke & R. Costanza* (Hg.) (1994): Investing in Natural Capital. The Ecological Eco-

- nomics Approach to Sustainability. Washington D. C., Covelo.
- Korff, W (1996): Nachhaltigkeit als kategorischer Imperativ: Ethische Grundlagen ökologischen Handelns. In: Morath, K. (Hg.): Welt im Wandel. Wege zu dauerhaft-umweltgerechtem Wirtschaften. Bad Homburg, S.31-39.
- Lerch, A. (1995): Der Einsatz ökonomischer Instrumente beim Übergang zu einer nachhaltigen Energieversorgung. In: Nutzinger, H. G. (Hg.): Nachhaltige Wirtschaftsweise und Energieversorgung. Konzepte, Bedingungen, Ansatzpunkte. Marburg, S. 169-199.
- Lerch, A./H. G. Nutringer (1996). Nachhaltige Entwicklung aus ökonomischer Sicht. In: Morath, K. (Hg.): Welt im Wandel. Wege zu dauerhaft-umweltgerechtem Wirtschaften. Bad Homburg, S. 41 - 58.
- Maxeiner, D./M. Miersch (1996): Ökooptimismus. Düsseldorf/München.
- Meadows, D. et al. (1972): Die Grenzen des Wachstums: Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart.
- Nutzinger, H. G./N. Radke (1995): Wege zur Nachhaltigkeit. In: Nutzinger, H. G. (Hg.): Nachhaltige Wirtschaftsweise und Energieversorgung. Konzepte, Bedingungen, Ansatzpunkte. Marburg, S. 225-256.
- Pearce, D., A. Markandya & E. B. Barbier (1989): Blueprint for a Green Economy. London.
- Pearce, D./G. Atkinson (1993): Measuring Sustainable Development. Ecodecision, June 1993, S. 64-66.
- Rich, A. (1990): Wirtschaftsethik. Bd. I: Grundlagen in theologischer Perspektive, Bd. II: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialem ethischer Sicht. Gütersloh.
- Suchanek, A. (1997): Sustainability und ökonomische Ordnungsethik. In: Aufderheide, D./M. Dabrowski (Hg.): Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik. Berlin, S. 197-216.
- Turner, R. K., P. Doktor & N. Adger (1994): Sea-Level Rise/Costal Werlands in the U. K.: Mitigation Strategies for Sustainable Management. In: Jansson et al. (Hg.), S. 266-290.
- Umweltgutachten (1994) des Rates von Sachverständigen für Umweltfragen: *Für eine dauerhaft umweltgerechte Entwicklung*. (Bundestagsdrucksache 12/6995), Bonn.
- Weikard, H.-P. (1996): Soziale Diskontrate, intergenerationelle Gerechtigkeit und Wahlmöglichkeiten für zukünftige Generationen. In: Nutzinger, H. G. (Hg.): Naturschutz - Ethik - Ökonomie. Theoretische Begründungen und praktische Konsequenzen. Marburg, S. 155-170.
- Weltkommission für Umwelt und Entwicklung (WCED) (1987): *Unsere gemeinsame Zukunft*. Greven.

Internet und Cyberspace Zur Versachlichung der Debatte über die neuen Kommunikationsmedien

Von Nikolaus Hueck

»Leviathan und Internet. Findet Thomas Hobbes' Machtmaschine im Cyberspace ihr Gegenstück?«! Die Überschrift des an prominenter Stelle im Feuilleton der ZEIT veröffentlichten Artikels ist symptomatisch für eine Diskussion, die um das im Entstehen begriffene Kommunikationsmedium Internet mehr ausgeblieben als tatsächlich entbrannt ist. Während Kritiker das Datennetz als Austragungsort des »bellum omnium contra omnes« beschreiben und gegen Anarchie, Voyeurismus, uneingeschränkte Meinungsfreiheit nach der ordnenden Macht des Staates rufen, verwirklicht sich nach Einschätzung der Enthusiasten im Cyberspace der Traum vom demokratischen Miteinander aller mit allen. Die Meinungen bleiben inkompatibel und werden deshalb um so überzeugter vertreten, eine sachliche Debatte zu Chancen und Risiken des neuen Mediums sucht man indes vergeblich.

In den Medien wird das Thema Internet auf die jeweilige Zielgruppe zugeschnitten. Die vorwiegend auf den Boulevard zielenden Journalisten reduzieren es auf Sex & Crime², in den gehobeneren Blättern erwartet der Leser hin und wieder eine medientheoretische Betrachtung des Themas. Je nach Ausrichtung des Blattes kommt hier üblicherweise jemand zu Wort, der die Vereinzelung des Computernutzers im Cyberspace, die Entsolidarisierung der Arbeitnehmer durch Telearbeit, die Beeinträchtigung der Privatsphäre durch überhandnehmende elektronische Überwachung, den Verlust der Orientierung im Überangebot der Information beklagt; oder aber jemand, der die Möglichkeiten der neuen Technik preist, die uns alle, oder jedenfalls die, die sie nutzen, ein Stück gleicher, vernetzter, solidarischer werden lassen. Eine dritte, momentan im Wachstum befindliche

Gruppe von Cyberspacedeutern nähert sich dem Thema eher informationstheoretisch und versucht Aussagen darüber, welche Veränderungen auf dem Gebiet von Wahrnehmung und Erkenntnis wir vom steigenden Gebrauch des neuen Mediums zu erwarten haben. Allen diesen Versuchen ist ein Problem gemeinsam: Ihnen fehlen grundlegende Daten, fundierende Untersuchungen zu Nutzern und Nutzerverhalten, die allererst eine fundierte Einschätzung erlauben. Der Mangel an empirischem Material führt oft zu einer einseitig an den Ideen der Ursprünge orientierten Betrachtungsweise des Cyberspace. Die Visionen der Internetpioniere geraten so leicht in Verwechslung mit der Wirklichkeit des Netzes:¹ Das Sendungsbewußtsein derjenigen, die die Entwicklung des Netzes von Anfang an mit der Hoffnung auf die globale Verwirklichung von Menschenrechten wie der freien Meinungsäußerung begleitet haben", läßt sich nicht verallgemeinern zu einer Aussage über die mentale Konstitution des normalen Internetanwenders. Aus dem Konglomerat säkularer Heilserwartungen und kultureller Unheilsprophetien, aus Metaphernbildungen zum Thema -immaterielle, virtuelle Welten- erwächst die Mythisierung des Mediums Internet³, die eine besondere öffentliche Debatte bisher weitgehend verhindert hat. Hinzu kommen weitere Gesichtspunkte, die mehr mit der Verfaßtheit der konventionellen Medien als mit der Beschaffenheit des neuen Mediums zu tun haben: Nachrichten über Suizidfälle in Techno-Sekten werden umstandslos dem Modetrend Internet zugeschlagen. Auch die Eignung des weltweiten Netzes, als das Symbol für das emotionsbeladene Thema der ökonomischen Globalisierung zu dienen, ist einer sachlichen Debatte abträglich.

Eine solche hätte zunächst einmal zu berücksichtigen, daß es sich bei dem »Netz der Netze« *keineswegs um eine neue Technologie* handelt. Das Internet basiert lediglich auf der Standardisierung und dadurch möglichen Verschmelzung von bisher räumlich und technologisch getrennt voneinander existierenden Übertragungsmöglichkeiten. Die Verbreitung von Text, Bild und Ton kann beliebig kombiniert werden, ihre Übermittlung kann alle geographischen Grenzen überschreiten, weil bisher schon bestehende Netzwerke über ein gemeinsames Übertragungsprotokoll miteinander verbunden sind. Dabei unterliegt das Internet in den drei Multimedia-Disziplinen den jeweils zuständigen Medien deutlich. Text läßt sich ungleich besser auf Papier als auf dem Monitor lesen, in der Sparte Ton hat das Internet dem Normalanwender nicht einmal die Qualität zu bieten, die ein altes Kofferradio auf Mittelwellenempfang liefert. Die Bildübertragung ist bisher aus den Kinderschuhen nicht herausgekommen. Wer nicht über einen äußerst privilegierten Anschluß ans Netz verfügt, wird nur ruckelige, höchstens bierdeckelgroße Filmehen zu Gesicht bekommen. Die Rede von den phantastischen Möglichkeiten des neuen Mediums erscheint unter diesen Bedingungen zumindest verfrüht. Bleibt seine Eigenschaft, jeden Angeschlossenen nicht nur zum Empfänger, sondern auch zum potentiellen Sender von Information werden zu lassen. Auch hier ist eher Skepsis geboten. Wirkliche many-to-many-Kommunikation ist im Internet selten. Der Aufwand, der für die Produktion einer eigenen sogenannten »Homepage« getrieben werden muß, ist in den letzten Jahren beträchtlich gestiegen. Die Präsentation der eigenen Person, Hobbys oder anderer Informationen, die für öffentlich belangvoll gehalten werden, benötigt - um in dem inzwischen stark kommerzialisierten Umfeld wahrgenommen zu werden - ein immer professionelleres Layout. Die Möglichkeiten dazu wachsen exponentiell und können nur noch von Fachleuten wirklich ausgeschöpft werden. Wer mehr bieten möchte als ein Foto mit Familie samt Angabe der momentanen Lieblingslektüre ist auf professionelle Hilfe angewiesen, die sich zunehmend nur noch Firmen oder größere Institutionen leisten können. Auch das Medium Internet hat offensichtlich bisher nicht die traditionelle Betrachtungsweise verändern können, die demjenigen eine höhere in-

haltliche Kompetenz zutraut, der sich professioneller präsentiert. Die Urteile über das Internet, sowohl die euphorischen als auch die pessimistischen, erweisen sich also als wenig stichhaltig.

Noch einmal: Die Beschäftigung mit dem Phänomen Internet ist noch kaum aus ihrer feuilletonistischen Phase herausgetreten". Es überwiegen schnelle, bisweilen durchaus anregende Sätze und Gedanken zur Ära des Cyberspace, mit beschränkter Haftung bezüglich ihres Wirklichkeitsgehaltes. Die empirischen Daten, mit deren Hilfe sich diese Spekulationen zu einer sachlichen Debatte über die Folgen des neuen Mediums für soziale Zusammenhänge und über die Änderung unserer individuellen Wahrnehmungsweise wandeln könnten, werden erst gesammelt. Bisher mangelte es selbst an den elementaren Informationen. Niemand weiß zum Beispiel genau, wie viele Rechner mit dem Internet verbunden sind, geschweige denn, wie viele Personen durch sie an der Kommunikation im Internet teilnehmen". Über das soziale Profil der Internetnutzer ließ sich bisher ebenfalls wenig sagen. Der immer wieder kolportierte Verdacht, der typische Internetnutzer sei männlich, verfüge über ein gehobenes Einkommen und habe einen hohen Bildungsabschluß, nährte sich aus Erhebungen, die angesichts der Dynamik des Internet recht dürftig erscheinen. Selbst wer eigene Inhalte im sogenannten »World Wide Web« (WWW) präsentiert, kann nie genau sagen, wie oft seine Informationen abgerufen wurden. Die darüber jeweils in Umlauf gebrachten Zahlen sind aus technischen Gründen mit hohen Fehlerquoten behaftet. Dabei ist das WWW nur ein, wenn auch der zur Zeit wohl populärste Dienst, den der weltweite Computerverbund zur Verfügung stellt. Sucht man Daten zur Benutzung der anderen Internetdienste, also etwa private elektronische Post oder öffentliche Diskussionsforen, so werden die Verhältnisse gänzlich unübersichtlich.

Woher sollten diese Daten stammen? Das Internet ist dezentral organisiert, es gibt keine Instanz, die einen Überblick über das gesamte Netz hätte. Zudem ist das Netz nicht statisch, es entwickelt sich technisch und ökonomisch mit hoher Geschwindigkeit. Wer hier den Aufwand für eine aussagekräftige Studie nicht scheut, der muß ein sehr großes Interesse an genauen Daten haben. Ein solcher Interessent ist aber erst in jüngster Zeit aufgetreten: die Wirtschaft, genauer: die

werbetreibende Wirtschaft. Von seinen Ursprüngen her war das Internet nie ökonomisch ausgerichtet. Hatten anfangs militärische, später wissenschaftliche Interessen das Netz dominiert, so ist nun offenbar eine kritische Masse an Teilnehmern erreicht, die ein verstärktes Engagement im Internet für bestimmte Branchen" interessant erscheinen läßt. Dabei steht nicht der direkte Verkauf oder die Kommunikation geschäftsrelevanter Informationen zwischen den Unternehmen, sondern die zielgenau plazierte Werbung im Vordergrund". Um sie zu ermöglichen, benötigen die werbetreibenden Unternehmen genaue Zahlen zu Art und Umfang der Zielgruppe sowie zu deren Nutzerverhalten. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die ersten umfassenden Erhebungen zu soziodemographischen Daten der Online-Nutzer aus dem Bereich der Wirtschaft und nicht aus dem Bereich der Wissenschaft stammen. So ist die nach eigenen Aussagen erste eingehende Umfrage unter Amerikanern, die das Profil des Online-Nutzers ergründen sollte, vom Zusammenschluß der Meryll Lynch-Gruppe mit dem Szenemagazin Wired initiiert worden. Im »WiredMerrill Lynch Forum Digital Survey« wurden 1444 Amerikaner nach ihrem Online-Verhalten und ihrer Einstellung zu wirtschaftlichen, technologischen und gesellschaftlichen Themen gefragt. Die erste entsprechende Umfrage in Deutschland wurde durch die Gesellschaft für Konsumforschung (GfK) im Auftrag von acht deutschen Unternehmen, unter ihnen etwa der Gruner & Jahr-Verlag, durchgeführt. Die Ergebnisse sind durchweg ernüchternd und geeignet, den Mythos Internet auf den Boden der sozialen Tatsachen zurückzuholen.

In welcher Weise die erste Sicht auf die sozialen Tatsachen die Urteile über das Internet zu entdramatisieren vermag, belegt das Beispiel des angesehenen Publizisten und Wired-Kolumnisten John Katz. Als Ergebnis der amerikanischen Umfrage hält er fest: »Almost all conventional wisdom about digital culture - especially as conveyed in recent years by journalists, politicians, intellectuals, and other fearful guardians of the existing order - is dead wrong.«!" Von diesem Urteil nimmt Katz sich selbst nicht aus. Er sah sich genötigt, einige Aussagen seines nur wenige Monate zuvor veröffentlichten Aufsatzes »The Birth of a Digital Nation« zurückzunehmen. Dort habe er sich seiner eigenen Beobachtung und In-

tentation überlassen und daraus seine Schlüsse über die Netzelite gezogen. Im Internet, so seine zentrale These, entwickle sich ein durch die Verbindung von liberalem Humanismus und ökonomischer Vitalität gekennzeichnetes »neues politisches Ethos«, jenseits des durch die traditionellen politischen Kräfte ermüdeten Systems. Die -Netizense hätten sich abgekoppelt vom politischen Mainstream. Nun, nach Kenntnis der Umfrage mußte er eingestehen: Gerade das Gegenteil von politischer Entfremdung der technologischen Avantgarde sei der Fall. Es läßt sich eine hohe Verbundenheit der Netzbenutzer mit dem politischen System beobachten: »In fact; Digital Citizens love their political system more than the system loves them.«

Auch die GfK-Umfrage kann zur nüchternen Einschätzung des Internet beitragen. Sie ist bisher nur in Auszügen veröffentlicht¹¹, diese aber lassen ein durchaus rationales Verhalten der Nutzer erkennen. Das weitaus größte Interesse am Internet besteht im Senden und Empfangen von elektronischer Post. E-Mail hat gegenüber dem Telefon den Vorteil der Wirtschaftlichkeit und gegenüber dem traditionellen Brief den Vorteil der Geschwindigkeit. Den zweiten Platz in der Interessenskala belegt das Suchen nach kostenloser Information. Vorbehaltlich der noch ausstehenden genauen Auswertung der Umfrage kann angenommen werden, daß sich dahinter das Interesse an den Online-Angeboten der Medien (inzwischen verfügt ein großer Teil der Presse und der Rundfunkanstalten über ein teilweise sehr umfangreiches Angebot im Internet) und der Institutionen (Behörden, Universitäten, nicht zuletzt der Kirchen) verbirgt¹². Dabei gilt als Faustregel: Es gibt kaum eine Information im Cyberspace, an die man nicht - etwas mehr Geld und Zeit vorausgesetzt - auch auf traditionellem Weg kommen könnte. Erst an dritter Stelle der Beliebtheit steht das, was gemeinhin dem Internetbenutzer unterstellt wird: das »Surfen«, also das Sich-Treiben-Lassen im von einer Unzahl von Querverweisen gebildeten Netz. Gleich an nächster Position offenbart sich, daß das Netz immer noch kein Massenmedium, sondern Domäne derjenigen ist, die auch sonst mit ihrem Computer umzugehen verstehen. Immerhin ein knappes Viertel der Befragten gab an, das Herunterladen von Dateien sei einer der wichtigsten Aspekte des Internet. Für fast ebenso viele ersetzt

das Netz den Gang zum Bankschalter: -Online Banking- rangiert auf Platz fünf der Interessenskala deutscher Internetnutzer. Solche Zahlen können nur als Anhaltspunkte dienen. Sie weisen hin auf eine eher von rationalen Interessen geleitete Nutzung des Internet. Eine emotionale Komponente, die dabei ebenfalls eine Rolle spielen mag, wird dadurch freilich nicht ausgeschlossen. Dafür bedürfte es eingehenderer Nutzerbefragungen. Doch läßt sich festhalten: Die Mythisierung des Internet, wie sie in der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte derzeit häufig zu beobachten ist, kann sich nicht auf repräsentative Daten stützen. Im Gegenteil läßt sich mit aller Vorsicht formulieren: Die Vernetzten haben ein funktionales Verhältnis zum Medium, das weder mit einer Glorifizierung noch mit einer Dämonisierung des Cyberspace kompatibel erscheint.

Ist diese Schlußfolgerung akzeptiert und eine mythisch-religiöse Qualität des Netzes selbst verneint, so stellt sich als zweites die umgekehrte Frage: Ist das Netz durch seine Struktur besonders gut dafür geeignet, als Medium für die Kommunikation religiöser Interessen zu dienen? Ein weiteres Ergebnis der oben zitierten amerikanischen Umfrage scheint in diese Richtung zu weisen: Religiosität und Zugehörigkeit zur technischen Avantgarde schließen sich nicht nur nicht aus. Im Gegenteil: Während 35% der stark Vernetzten angaben, mehr als einmal am Tag zu beten, waren es bei den nicht Vernetzten etwas weniger, nämlich 31%. Auch der Besuch von Gottesdiensten und anderen religiösen Veranstaltungen ist den stark Vernetzten wichtiger als den nicht Vernetzten. Die Artikulation religiöser Interessen im Internet fällt jedem auf, der das Netz nach entsprechenden Schlüsselworten durchsucht. Es scheinen eher die fundamentalistisch ausgerichteten Denominationen und Gruppen zu sein, die das Medium nutzen, um eine weltweite Öffentlichkeit zu erreichen. Sie nehmen ihrerseits offensichtlich auch wahr, was sich an anderen Orten des Internet tut. So dauerte es zum Beispiel nur wenige Stunden, nachdem der abstract eines das Thema Homosexualität aus einer eher liberalen Perspektive behandelnden ZEE-Artikels im World Wide Web veröffentlicht war, bis aus Amerika ein deutlich biblizistisch gefärbter elektronischer Protest eintraf. Gibt es also doch eine Religionsaffinität des Internet? John Katz verneint das. Er ordnet die statistischen Daten in

eine sich unabhängig vom Computernetz vollziehende Entwicklung unter amerikanischen Jugendlichen ein. Für den deutschen Bereich fehlt es an Daten dazu. Dennoch soll kurz ein Beispiel erwähnt werden, das auf seine Art eine gewisse Repräsentativität in Anspruch nehmen kann und für die Religionsneutralität des Internet spricht:

Als vor eineinhalb Jahren eine deutschlandweite Diskussionsrunde zum Thema der wissenschaftlichen Theologie im Internet eingerichtet werden sollte, mußte sie den für die Einrichtung von Diskussionsforen (sog. Newsgroups) genau vorgegebenen Konstitutionsprozeß durchlaufen. In dessen Verlauf waren alle Internetnutzer dazu aufgerufen, Gründe für oder gegen die Einrichtung einzureichen. Erbitterten Widerstand rief bei einer großen Zahl von Befragten vor allem die Einordnung der Theologie in die Rubrik Wissenschaften hervor, also die Gleichberechtigung etwa mit Politologie, Soziologie, Pädagogik, für die bereits Newsgroups eingerichtet worden waren. Letztlich sei – so die Argumentation ihrer Gegner – die Diskussion zur Theologie lediglich eine Verdoppelung des bereits bestehenden Forums zum Christentum, das sich im Hierarchiebaum der Newsgroups in der Abteilung Soziales/Weltanschauung befindet. Für die von den beteiligten Theologen immer wieder erläuterte Differenz zwischen Religion und Theologie war offensichtlich in diesem Medium nur wenig Verständnis zu erwarten. Nicht das fundamentalistische Argument, das Theologie und Glauben gegeneinander ausspielt, sondern das Unverständnis dafür, daß Religion überhaupt einer rationalen Auslegung fähig sei, spiegelte sich in einer Reihe von Voten. Religion wurde in diesen Stellungnahmen akzeptiert als ein mehr oder weniger nachvollziehbares Hobby, aber – auch als Theologie maskiert – ausgeschlossen aus einem Bereich, der für ernsthaft wissenschaftliche Diskussionen reserviert bleiben sollte. Soweit eine solche Diskussion einen gewissen Anspruch erheben kann, repräsentativ zu sein, läßt sich darin ein spezifischer Unterschied zu den amerikanischen Befunden ablesen. Der Religionsthematik wird hier bestenfalls mit Gleichgültigkeit begegnet, unter Umständen verbindet sich aber in der Debatte ein religionskritischer und ein antiinstitutioneller Affekt, der sich gegen Theologie und Kirche wendet. Wie die amerikanischen Ergebnisse, so spricht auch diese Beobachtung eher für

eine Spiegelung auch sonst in der Gesellschaft vorhandener Strömungen im Internet, als für eine besondere Qualität des Cyberspace. Die nach einer Kampfabstimmung schließlich doch etablierte Diskussionsrunde entsprach dann übrigens auch nicht den mutmaßlichen Erwartungen der für sie votierenden Theologen: Eine ernsthaft wissenschaftlich zu nennende Diskussion kam dort bisher nicht zustande.

Die Ergebnisse der ersten Umfragen lassen die mythische Aufladung des Mediums Internet realitätsfremd erscheinen. Die Rede vom Cyberspace, als konstituierende die weltweite Verkabelung von Rechnern eine eigene Art von Welt, losgelöst von der uns vertrauten, erweist sich als irreführend. Die Erdung des Cyberspace in der Realität ist sehr viel größer, als es seine Prophezen wahrhaben wollen. Das typische Nutzerprofil zeugt von einem durchaus rationalen Verhältnis der Anwender zu den Möglichkeiten, die das Netz bietet. Die Wired!Meryll Lynch Forum-Studie hat zudem für den amerikanischen Raum gezeigt, daß zwischen dem Grad der Vernetzung einer Person und ihrer Affinität zu den realen politischen und gesellschaftlichen Strukturen ein statistisch signifikanter Zusammenhang besteht. Es gibt also gute Gründe für die Annahme, durch das Internet werden sich weder unsere gesellschaftlichen Strukturen, noch unser Umgang mit Information in dem Maße ändern, wie es die Auguren des Cyberspace voraussagen. Vielmehr läßt sich auch für das Netz eine Prognose wagen, die bereits für die übrigen Massenmedien eine gewisse Plausibilität entfaltet hat: Diejenigen, die gelernt haben, mit den Möglichkeiten der Vernetzung umzugehen, sie sinnvoll für ihre speziellen Interessen einzusetzen, werden aus dem Internet Gewinn ziehen können. Diejenigen, die sich den Verheißungen des Mediums überlassen, seine spezifischen Vor- und Nachteile nicht zu durchschauen vermögen, werden statt eines Nutzens den Verlust von Zeit zu beklagen haben¹³.

Sind erst die Mythen ausgeräumt, ist Platz für eine nüchternere Betrachtung des Phänomens. Wie können mögliche soziale Folgen der wachsenden Internetnutzung beschrieben werden? Abschließend will ich eine Entwicklung benennen, die nicht unser Denken, Handeln oder Zusammenleben revolutionieren wird, jedoch eine schleichende und deshalb vielleicht um so nachhaltigere Veränderung bewirken kann. Der Zu-

gang und die Verteilung von Information wird zukünftig von anderen Faktoren beeinflusst werden, als sie heute vorherrschen. Es werden weder die Lokalität, noch die soziale Stellung, noch die ökonomischen Ressourcen ausschlaggebend sein für die Möglichkeit der Informationsbeschaffung. Der geographische Ort wird künftig in bestimmten Situationen überhaupt keine Rolle mehr spielen. Zentral gespeicherte Informationen sind über das Netz dezentral abrufbar. Einer Bibliographie ist es nicht mehr anzusehen, ob sie in einer Universitätsstadt oder in ländlicher Idylle erstellt wurde. Neben der mittlerweile fast selbstverständlichen Möglichkeit, in Bibliothekskatalogen und Zeitschriftendokumentationen elektronisch zu recherchieren, lassen sich bereits heute in einigen Bibliotheken Kopien von Aufsätzen bestellen, die auf elektronischem Weg geliefert werden. Eine neue Gewichtung des Verhältnisses von Zentrum und Peripherie ist eine mit guten Gründen anzunehmende Folge der Vernetzung. Neben dem der Wissenschaft entnommenen Beispiel läßt sich dafür auch die zunehmend genutzte Möglichkeit der Telearbeit angeben!"

Die Geschwindigkeit der Informationsbeschaffung bringt es mit sich, daß sie nicht ein Privileg derer bleiben wird, die - etwa als Wissenschaftler oder Journalisten - über die größeren ökonomischen und institutionellen Strukturen verfügen. Die oben genannte Bibliographie kann jeder erstellen, der die fachlichen Voraussetzungen erfüllt. Er ist dafür nicht auf ein gut sortiertes Archiv oder einen Stab von Mitarbeitern angewiesen. Ähnliches gilt wieder für den Bereich der Wirtschaft. Die Möglichkeiten, sich einen Überblick über bestimmte Märkte zu verschaffen, werden sich vermutlich auch für kleinere Unternehmen vervielfachen.

Welche Folgen die allgemeine Verfügbarkeit von Informationen für die Qualität der Informationen selbst und der mit ihrer Hilfe produzierten Werke, Dienstleistungen und Produkte haben wird, ist ein noch nicht einmal in Ansätzen untersuchtes Feld. Es ist denkbar und gar nicht so unwahrscheinlich, daß der Traum von der demokratisierenden, traditionelle Privilegien nivellierenden Wirkung des Netzes einer Realität weichen muß, in der öffentlich zugängliche Informationen an Wert verlieren und sich neue privilegierte Eliten um das Nicht-Öffentliche und Informelle bilden.

Anmerkungen

1. *Horst Bredekamp*: Leviathan und Internet. Findet Thomas Hobbes' Machtmaschine im Cyberspace ihr Gegenstück?, in: DIE ZEIT Nr. 2 vom 3. Januar 1997, S. 35.
2. *Michael Schetsche* hat sich der Aufgabe unterzogen, das im Internet kursierende Bildmaterial zu sexuellen Themen zu untersuchen. Sein Fazit: Die vielfach vorgebrachten Aussagen über die leichte Erreichbarkeit von sexuellen oder pornographischen Darstellungen im Netz ist deutlich übertrieben. Eindeutig pornographisches Material erschließt sich nur dem, der geduldig danach sucht. Zudem: Pornographie im Internet unterscheidet sich nicht von Pornographie in anderen Medien. »Man(n) findet keine Darstellungen im Internet, die er nicht auch auf anderem Wege und in weitaus besserer Bildqualität erhalten könnte«, Sexuelle Botschaften via Internet. Ausgewählte Ergebnisse einer explorativen Studie, in: *Lorenz Gräfl/Markus Krajewski* (Hg.): Soziologie des Internet. Handeln im elektronischen Web-Werk, Frankfurt/New York 1997, S. 235–255.
3. Ein Beispiel so einer ausschließlich an der Netz-avantgarde orientierten Untersuchung findet sich bei *Rupert Schmutzet*: Vorstellungen über die Merkmale und die Folgen von neuen Medien, in: *Gräfl/Krajewski* (Hg.): Soziologie des Internet, aaO., S. 216–234.
4. Vgl. den Ausdruck des amerikanischen Vizepräsidenten *Al Gore*: »From these connections we will derive robust and sustainable economic progress, strong democracies, better solutions to global and environmental challenges, improved health care, and ultimately a greater sense of shared stewardship of our small planet.« (zit. nach *Stefan Kempl*: Die Kommerzialisierung des Internet, <http://www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/te/I172/1.html>)
5. *Christian Nürnberger* hat in der Süddeutschen Zeitung Nr.36 vom 13.2. 1998, S. 18, darauf hingewiesen, daß *Rudolf Bultmanns* Diktum von der Unvereinbarkeit von technisch geprägtem modernen Weltverständnis und Mythologie revisionsbedürftig ist. »Bultmann müßte heute schon wieder entmythologisieren, und zwar zunächst seinen eigenen Glauben, der Umgang mit den Produkten fortgeschrittener Technologie hieße das Bewußtsein der Benutzer dieser Produkte zwangsläufig auf das aufgeklärteste Niveau. Gleich danach aber könnte er sich daran machen, die Produkte selbst und die in sie gesetzten Erwartungen zu entmythologisieren.«
6. Wie schwer sich bisweilen die soziologische Zunft mit den grundlegenden Bestimmungen des Phänomens noch tut, belegt das folgende Zitat: »Der Computer stellt eine besondere Entität dar, eine Nicht-Maschine, insofern er die Entfunktionalisierung, die Virtualisierung maschineller Zweckbestimmung, totalisiert. Als zweckfreies Ding ist er eine Art Stimulat, welches als maschinelle Prothese sowie als in anderen Maschinen inkludiertes Implantat bzw. Transplantat beliebig viele Prozesse initiieren kann«, *Achim Bühl*: Die virtuelle Gesellschaft. Ökonomie, Politik und Kultur im Zeichen des Cyberspace, in: *Gräfl/Krajewski* (Hg.): Soziologie des Internet, aaO., S. 39–59,42.
7. Vor einigen Wochen erst mußte die Firma Network Wizards des Internetpioniers *Mark Lottor* ihren anerkannten »Internet Domain Survey« drastisch korrigieren. Statt 19,5 Millionen seien Mitte vergangenen Jahres tatsächlich 26 Millionen Rechner ans Internet angeschlossen gewesen. Die Abweichung von gut 20% ergab sich aus einer veränderten Zählmethode. Aber auch sie lasse nur grobe Schätzungen zu (vgl. <http://www.nw.com/>).
8. Führend sind bei den Branchen der Dienstleistungssektor und, natürlich, die Datenverarbeitungsbranche. Dies geht aus einer Untersuchung hervor, die Mitte Februar von *K. Kurbel* und *F. Teuteberg* an der Universität Frankfurt/Oder vorgestellt wurde, vgl. FAZ Nr. 44 vom 21. 2. 1998, S. 14.
9. Ebd. Inhalt des Internetauftritts ist in den meisten Fällen die Selbstdarstellung, knapp 70% der Unternehmen erhoffen sich von ihrer Präsenz im Netz einen Imagegewinn.
10. *lohn Katz*: The Digital Citizen, <http://www.hotwired.com/special/citizen>.
11. <http://www.ems.guj.de/newsletter/1998-02/markt.html>. Erste Untersuchungsergebnisse: 12% der Deutschen zwischen 14 und 59 Jahren nutzen das Internet und Onlinedienste, 22% verfügen bereits über die technischen Möglichkeiten dazu. Immerhin 30% der Netzelite ist weiblich, eine Zahl, die die bisherigen Schätzungen deutlich übertrifft. (In Amerika hat sich der »gender gap« inzwischen nahezu geschlossen. 52% männliche und 48% weibliche Beteiligung signalisieren, daß die Zeit der männlichen Vorherrschaft im Internet vorbei ist). Über das Abitur verfügen 27% der Nutzer, ebenso viele können zusätzlich ein abgeschlossenes Studium vorweisen, 31% haben die mittlere Reife absolviert.
12. Zu den ersten beiden Positionen der Rangliste paßt eine - mit allen oben erwähnten Schwierigkeiten behaftete - Statistik des Internetunternehmens Relevantknowledge: Sie zählte die Zugriffe auf die Angebote der Amerikanischen Wirtschaft. Unter

den meistgelesenen Internetangeboten finden sich ausschließlich sogenannte Suchmaschinen (also Orientierungspunkte im Netz, die eine mehr oder weniger gezielte Recherche nach bestimmten Informationen im Netz erlauben), Computer- und Medienunternehmen (vgl. <http://www.rkinc.com>).

13. *Christion Nürnberger* zitiert eine Studie der Alfred University in Albany, Kalifornien, nach der Studen-

ten, die das Internet intensiv nutzen, häufiger in Prüfungen scheitern, als ihre unvernetzten Kommilitonen, vgl. Anm. 3.

14. Einen ersten Überblick zu diesem Thema verschafft der gut informierte Artikel von *Andreas Grote*: Virtuelle Abgase. Führt Telekommunikation zu Verkehrsersparnis?, in: c't 9/1996, S. 108ff.

Rezensionen

Pazifismus und Ökumene

Stefan Grotefeld: Friedrich Siegmund-Schultze: ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist, Gütersloh 1996, 480 S. 98,- DM.

Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969) kann zu den verdrängten Pionieren in der deutschen Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts gerechnet werden, der sowohl in der Ökumene, in der Friedensarbeit, als auch im sozialen Engagement der Kirche neue Wege gegangen ist. Nachdem Siegmund-Schultze 1910 anfänglich Pfarrer (Hilfsprediger) an der Friedenskirche in Potsdam-Sanssouci wurde, wählte er sehr bald für sich ein anderes Leben: »Die Hofluft bedrückt mich, die Potsdamer Damenverehrung stört mich.« Unter Einfluß der englischen »*Settlement-Bewegung*« gründete er 1911 im armen östlichen Teil Berlins die *Soziale Arbeitsgemeinschaft* (SAG). Dort wollte er mit Arbeitern leben und von ihnen lernen. Schon 1910 war Siegmund-Schultze deutscher Sekretär der »*Britisch Deutschen Freundschaft*« geworden, eine Organisation, die durch Austausch- und Begegnungsreisen für bedeutende kirchliche Persönlichkeiten die Rivalität und den Rüstungswettlauf zwischen beiden imperialistischen Großmächten entschärfen wollte. Die Zeitschrift dieser Organisation war »*Die Eiche*«, Siegmund-Schultze der Herausgeber. »*Die Eiche*« war von 1913 bis 1933 das wichtigste Sprachrohr der entstehenden ökumenischen Bewegung in Deutschland. Aus der »*Britisch Deutschen Freundschaft*« entstand 1914 in Konstanz »*Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen*«. Siegmund-Schultze war einer seiner vier internationalen Sekretäre. Im gleichen Jahr gründete er mit dem englischen Quäker *Henry T. Hodgkin* den pazifistischen Internationalen Versöhnungsbund (IVBIFOR). 1925 wurde Siegmund-Schultze Honorarprofessor für Jugendkunde an der philosophischen Fakultät der Universität Berlin. Im Jahr 1947 wurde er an der Universität Münster Honorarprofessor für Sozialethik und Sozialpädagogik. Nach dem zweiten Weltkrieg setzte er sich vor allem für

Kriegsdienstverweigerer ein. Schon 1927 urteilte der bekannte Ökumeniker *AdoLJDeissmann* über Friedrich Siegmund-Schultze: »Er gehört zu der nicht übermäßig großen Zahl eigenwüchsiger Persönlichkeiten, die wir haben und wird darum von den Mittelmäßigen und Korrekten leicht unterschätzt.« *Gustav Heinemann* nannte ihn »einen der ungewöhnlichsten Menschen, denen ich begegnet bin«, Der kanadische Kirchengeschichtler *J. Conway* nennt ihn eine »unbequeme Figur, die es ablehnte aus opportunistischen Gründen zu schweigen«. Siegmund-Schultze hat unermüdlich zu vielen aktuellen Anlässen gesprochen und geschrieben. Seine Bibliographie umfaßt mehr als 1000 Titel.

Nachdem bis in die achtziger Jahre die Publikationen über ihn vor allem von seinen Freunden und Bewunderern verlaßt waren, wird Siegmund-Schultze in den letzten Jahren auf kritische Weise wiederentdeckt. 1990 erschien die Ausgabe seiner wichtigsten Texte: »*Friedenskirche, Kaffeeklappe und die ökumenische Vision*« (*WoLlgang Grünberg*, Hg.). Nun liegt mit Grotefelds Buch eine erste ausführliche Erschließung des Denkens und Handeins dieses bedeutenden deutschen Pioniers der ökumenischen Bewegung vor. Das Buch Grotefelds hat zwei unterschiedliche Anliegen: Im ersten und neunten Kapitel wird das sozial-ethische Denken Siegmund-Schultzes analysiert, in den Kapiteln zwei bis acht findet man eine ausführliche Biographie für die Zeit zwischen 1933 und 1945.

In Kapitel zwei bis fünf werden Siegmund-Schultzes Ausweisung aus Deutschland durch die Gestapo im Juni 1933 und sein Exil in der Schweiz präzise dargestellt. Von der Schweiz aus behielt Siegmund-Schultze Kontakt zur ökumenischen Bewegung und entwickelte vor allem Aktivitäten in der Flüchtlingshilfe. Er war maßgeblich beteiligt an der Gründung der späteren »Ökumenischen Flüchtlingsfürsorge«, die in Deutschland durch Personen wie *H. Grüber*, *H. Maas* und *A. Freudenberg* bekannt geworden ist. In Kapitel

sechs bis acht wird dargelegt, wie Siegmund-Schultze sich aus seinem Schweizer Exil hinaus als Pazifist und Ökumeniker engagierte: seine Kontakte zu dem Widerstandskreis um *Carl Goerdeler* und seine Ideen und Pläne für einen Wiederaufbau von Deutschland nach dem zweiten Weltkrieg. Grotefeld hat in diesen sechs Kapiteln sorgfältig kirchengeschichtlich gearbeitet und nicht den Fehler gemacht, nur mit einer aktuellen Fragestellung eine Person aus der Vergangenheit »auszurauben«. Die Biogramme von 53 bedeutenden Personen aus Siegmund-Schultzes Umkreis und das ausführliche Register machen diesen Teil des Buches zu einem wertvollen Nachschlagewerk für alle, die sich mit der Kirchengeschichte der dreißiger und vierziger Jahre dieses Jahrhunderts, mit Ökumene und Friedensfragen beschäftigen.

Im ersten (sozial-ethischen) Kapitel skizziert Grotefeld die Grundzüge von Siegmund-Schultzes theologischem Denken: der Primat der Tat, die Verbindung von Personal- und Sozialethik, die inhaltliche Grundbestimmung seiner Nachfolge-Ethik anhand der Kategorien Liebe und Gerechtigkeit, und einige für Siegmund-Schultze zentrale Begriffe wie Schuld, Inkarnation, Versöhnung, Königsherrschaft Christi. Obwohl Siegmund-Schultze in der Tradition der liberalen Theologie stand (vor allem *Hamack*, *Hermann* und *P. Natorp*), ging er durch die Weise, worauf er das Persönliche und Politische in einem übernationalen Rahmen zusammendachte, einen wesentlichen Schritt über seine Lehrmeister hinaus. Im neunten Kapitel werden vor allem die Gründe für Siegmund-Schultzes Opposition gegen den Nationalsozialismus (Volksgemeinschaft, Nächstenliebe, Universalismus und die unbedingte Bindung an das Gewissen) zusammengefaßt. Hier weist Grotefeld kritisch hin auf zwei zentrale Probleme in Siegmund-Schultzes Ethik: (a) eine statische Nachahmungs- anstelle einer Nachfolge-Ethik und (b) die Verabsolutierung des »Letzten«, im Gegensatz zu *Dietrich Bonhoeffer*, der dies gegenüber dem »Vorletzten« unterschied. Das Gewissen wurde bei Siegmund-Schultze divinisiert und als letzte Instanz genommen, die nicht hinterfragt werden konnte. Dies führte bei Siegmund-Schultze nicht nur zur Radikalität, sondern auch zur »Selbststimmunisierung« (S.414-415).

In Siegmund-Schultze hat Stefan Grotefeld eine für ethische Systematisierung schwierige

Person ausgewählt. Nicht ohne Grund fängt Grotefeld sein erstes Kapitel mit dem Paragraph »der Primat der Tat« (ursprünglich besser: »die Priorität der Tat«) an, und endet mit einem Paragraph über das Verhältnis von Theorie und Praxis bei Siegmund-Schultze. Im Gegensatz zu *Bonhoeffer* hat er sich aber selten systematisch-distanziert über seine eigenen sozial-ethischen Ausgangspunkte geäußert. Aus 1918 stammt ein Leitsatz für Siegmund-Schultzes Handeln zur Realisierung des Reiches Gottes: »Die soziale Erneuerung der Menschheit hängt an der sozialen Erneuerung des Christentums.« Dieser Satz, der bei Grotefeld durch seine Konzentration auf die Jahre 1933-45 leider nur in einer Fußnote (216 auf Seite 61) aufgenommen wurde, stammt aus einer akademischen Vorlesung, die Siegmund-Schultze auf Einladung von *Nathan Söderblom* in Schweden gehalten hat. Die Wege, die Siegmund-Schultze zur Realisierung dieses ökumenischen Leitsatzes gegangen ist, waren sehr verschieden und er bewanderte sie aus strategischen Gründen parallel und simultan. So konnte Siegmund-Schultze gleichzeitig im Internationalen Versöhnungsbund radikaler Pazifist sein, im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen nur für internationale Waffenbeschränkung plädieren. Auch konnte er im Jahr 1920 in der »Eiche« die Versailler Verträge »das größte Verbrechen der Geschichte« nennen, bis Ende der zwanziger Jahre ihre Aufhebung bestreben, aber gleichzeitig mit französischen Protestanten freundschaftliche ökumenische Beziehungen fördern. Grotefeld charakterisiert diese Ambiguitäten als »offene Zweistufenethik« (S. 38-50, 82-86). Auf der einen Stufe (IVB und SAG) galten die christlichen Prinzipien aus Bergpredigt und Vaterunser, die für Christi Jünger gemeint waren und die nachgeahmt werden mußten: die Feindesliebe und Selbstverleugnung. Hier galt es zu hören auf das Gewissen, das selbst wieder nur auf Gottes Stimme hört. Auf der anderen Stufe, die für die »Nicht-Jünger« galt, sollte zwar nach Recht und Gerechtigkeit gestrebt werden, es durften aber auch Kompromisse eingegangen werden. Hier stand Siegmund-Schultze, laut Grotefeld, in der *Tradition des liberalen Kulturprotestantismus*, in der die Bergrede ein Appell an das Gewissen ist, währenddessen es im allgemeinen um die Christianisierung der Welt ging (S.59-63). Grotefeld vergleicht Siegmund-Schultzes

»Zweistufenlehre« auch mit der katholischen Unterscheidung von *concilia* (das, was für die Mönche gilt) und *praecepta* (für den Rest). Meines Erachtens wäre es auch aufschlußreich gewesen, Siegmund-Schultze, der «1933 zu den bedeutendsten und im Ausland am meisten geschätzten Ökumenikern» (Grotefeld, S. 1) gehörte, nicht nur mit einer deutschen und einer katholischen Variante der »Zweistufen-Ethik« zu vergleichen, sondern auch mit einigen seiner ökumenischen Freunde im Ausland. Bei *Frederick Lynch* einem wichtigen Vertreter des amerikanischen »Social Gospel« und bei *Elie Gounelle* oder *lules Jézéquel*, zwei bedeutenden Personen aus dem französischen religiösen Sozialismus, finden wir eine vergleichbare Betonung der Priorität der Tat und vergleichbare strategisch-pädagogische Überlegungen zu der Frage »wem was wann zuzumuten sei«, anders gesagt: welche Inhalte der »Maximalforderung« (das Evangelium der Bergpredigt) in welchem Maße, in welchen Kreisen und zu welchen Zeiten durchzusetzen sind. Hier zeigt sich Siegmund-Schultze als ein Kind der ökumenischen Bewegung, die wie Konrad Raiser kritisch feststellt, »immer außerordentlich sensibel für Veränderungen im öffentlichen Bewußtsein« war und ist.

Meine Bemerkungen zu dem schwierigen Verhältnis von Theorie und Praxis bei Siegmund-Schultze schmälern nicht den hohen Wert von Grotefelds Studie. Obwohl Grotefeld keine Biographie von Siegmund-Schultze schreiben wollte, ist sein Buch bis jetzt der beste biographische Zugang zum Leben und Denken dieser bedeutenden Persönlichkeit. Das Buch hat auch gezeigt, daß die Quellensammlung von Grünberg nicht immer die wichtigsten Aufsätze Siegmund-Schultzes umfaßt. Auch hat Grotefelds Studie gezeigt, daß das Denken Siegmund-Schultzes am besten biographisch erschlossen werden kann. Leider kommen die wichtigen biographischen Informationen über die für Siegmund-Schultze grundlegenden Jahre zwischen 1910 und 1933 – den Jahren, in denen sowohl das pazifistische Streben als auch die ökumenische Bewegung Rückenwind hatten - nicht in einem biographischen Rahmen vor. Dies verstärkt den Wunsch, daß eine Biographie von Siegmund-Schultze geschrieben wird, die auch sein Leben vor 1933 und nach 1945 umfassend darlegt. Grotefelds Studie hat dazu nicht nur eine solide Basis gelegt, sondern auch einen Standard für dessen Qualität gesetzt.

Harmjan Dam, FranJifurt

Menschenrechte im Strudel der Philosophie

Stephen Shute, Susan Hurley (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt/JM. 1996, engl. On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993, New York 1993.

Amnesty International gehört zu den wichtigsten Nichtregierungsorganisationen, die sich für die Opfer von Menschenrechtsverletzungen einsetzen. Neben diese Aktivitäten tritt nun auch eine Vorlesungsreihe. Ein erster Band daraus liegt jetzt in deutscher Übersetzung vor; er enthält neben einer Einführung sieben Beiträge, geschrieben von drei Philosophen, einer Philosophin, zwei Politologen und einer Juristin. Es gelang, hervorragende und namhafte Vertreter des jeweiligen Fachs zu gewinnen.

Eine systematische Ordnung oder Gliederung wird dabei nicht abgesprochen, und das hinterläßt nach der Lektüre einen merkwürdig verstörenden Eindruck. Über die Menschenrechte besteht keine Einigkeit: Welche Rechte sind den Men-

sehenrechten zuzuordnen? Sind sie ein eigenes philosophisches System? Sind sie Ausdruck einer liberalen Philosophie? Brauchen sie eine Begründung? Oder reicht es aus, sie politisch und rechtlich durchzusetzen? Sind sie Ausdruck eines gesellschaftlichen Ideals? Alle sieben Beiträge legen an die Menschenrechte völlig unterschiedliche Perspektiven an. Das weist schon auf das zentrale Manko des Bandes hin: Es fehlt so etwas wie eine abschließende Podiumsdiskussion, bei der Konsens und Dissens markiert wird. Der einleitende Beitrag der beiden Herausgeber *Shute* und *Hurley* (11-29) weicht den Kontroversen aus, er faßt nur jeweils die einzelnen Beiträge zusammen.

Zu Themen, die sich durchziehen, gehört vor allem der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis der Menschenrechte, also die Frage nach dem Nutzen der philosophischen Reflexion über Menschenrechte für den praktischen Einsatz und ihre

praktische Verwirklichung. Bei vielen der Beiträge bleibt der Begriff der Menschenrechte seltsam abstrakt, und das hat damit zu tun, daß sie nicht als konstitutive Elemente des *Rechtssystems* begriffen werden, sondern eher als Elemente einer Philosophie. Auf welche Weise die Menschenrechte zum Rechtsinstrument der internationalen Staatengemeinschaft geworden sind, mit welchen Rechtsinstrumenten den Menschenrechten mehr Beachtung und Geltung zukommen kann, das steht nicht im Mittelpunkt des Interesses.

Eine Ausnahme davon macht der Beitrag der amerikanischen Feministin und Juristin *Catherine MacKinnon* (104-143): Ihr mit beachtlichem Furor verfaßter Beitrag konzentriert sich auf die Unrechtserfahrung von Frauen und deren mangelnde Repräsentanz im internationalen Menschenrechtssystem. Menschenrechte sind ihrer Meinung nach abstrakt, männlich und chauvinistisch. Darum behauptet MacKinnon, wegen ihrer Abstraktheit könnten die Menschenrechte von Stalin wie von Solschenizyn bejaht werden (125). Wenn das so stimmen würde, wären Menschenrechte ein wirkungsloses Instrument zur Vermeidung von Unrecht.

Auch *Iohn Elster* (207-253) beschäftigt sich mit den Menschenrechten als Rechtsinstrumenten: Er problematisiert das Verhältnis von Mehrheitsprinzip und Individualrechten und untersucht die Verfassungen von Staaten daraufhin, welche Gegengewichte dem Mehrheitsprinzip entgegengestellt werden, damit dieses nicht zur Durchsetzung von Mehrheitsinteressen und zur Vernachlässigung von Minderheitenrechten ausgenutzt wird. Dabei wird sehr deutlich, wie sehr die neuen Verfassungen in Osteuropa Produkte politischer *Gegenwartsinteressen* sind.

Steven Lukes (30-52) dagegen geht kaum auf die juristische Dimension der Menschenrechte ein. In amüsanter Weise schildert er in fünf Fabeln gesellschaftspolitische Ideale, die sich alle auf ihre Weise zu den Menschenrechten verhalten. In den Ländern *Utilitaria*, *Kommunitaria*, *Proletaria* und *Libertaria* kommen die Menschenrechte auf unterschiedliche Weise zu kurz. Lukes empfiehlt statt dessen das utopische *Egalitaria*, wo Freiheits- und Gleichheitsrechte zum nötigen Ausgleich gebracht werden. Menschenrechte sind in *Egalitaria* so etwas wie der Minimalkonsens, auf den sich die Philosophenkönige

aus den anderen Fabelländern geeinigt haben. Im Grunde aber werden Menschenrechte so zum Gegenstand eines Glasperlenspiels zwischen verschiedenen philosophischen Schulen gemacht. Die politischen und juristischen Bedingungen haben keine Bedeutung mehr.

Auf einer völlig anderen Ebene geht der Beitrag von *Iohn Rawls* (53-103) die Frage an, wie Menschenrechte als Elemente eines idealen, vernünftig konzipierten Völkerrechts zu denken sind. Rawls unternimmt den Versuch, seine Gerechtigkeitstheorie auf das Völkerrecht zu übertragen. Er fragt: Wie können unterschiedliche Gesellschaften und Staaten vernünftig zusammenleben, wenn nicht alle Gesellschaften nach vernünftigen Maßstäben handeln? Für Rawls können demokratische liberale Gesellschaften mit hierarchischen Gesellschaften koexistieren, wenn letztere sich an die Bedingung halten, die grundlegenden Menschenrechte zu respektieren. Rawls zeigt: Es müssen nicht alle zu liberalen Menschenrechtsphilosophen werden, um die Menschenrechte zu respektieren. Wie dann mit denjenigen Gesellschaften umzugehen ist, die weder in liberaler oder hierarchischer Weise die Menschenrechte respektieren, ist eine Frage der Außenpolitik, des politischen Geschicks und des Glücks (85). Die Prägnanz und die Genauigkeit der Rawlsschen Argumentation schließt das Bewußtsein darüber ein, wie wenig die politische Philosophie zur Durchsetzung der Menschenrechte beitragen kann.

Wegen dieses Dilemmas polemisiert *Richard Rorty* (145-170) gegen den Anspruch der Philosophie, eine Begründung der Menschenrechte aus der Natur oder dem Wesen des Menschen zu geben. Solch eine Begründung, so Rorty, wird nur die aufgeklärten Philosophen interessieren, nicht aber die Serben, die in ihren Lagern muslimische Bosnier foltern, weil sie diese nicht für Menschen, sondern für minderwertige Wesen halten. An die Stelle der rationalen Begründung möchte Rorty Geschichten und Gefühle setzen, die den Einsatz für Menschenrechte verstärken und ihren Einfluß vergrößern. Denn der Roman »Onkel Toms Hütte« hat seiner Ansicht nach mehr für die Abschaffung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten getan als alle philosophische Reflexion über das Wesen des Menschen. Die Menschenrechtskultur ist für Rorty nicht rational begründbar, sondern kontingent, und es kommt für ihn

darauf an, den Einsatz für sie zu verstärken. Philosophische Begründungsarbeit dagegen läuft für ihn ins Leere.

Gerade das leistet jedoch *Jean-Francois Lyotard* (171-182). Er bestimmt den Menschen aus seiner Differenz und Andersheit, nicht aus seiner Gleichheit. Aus dem Grund der konstitutionellen Verschiedenheit der Menschen ist für Lyotard das Gespräch das grundlegende Menschenrecht.

Der Beitrag der ungarisch-amerikanischen Philosophin *Agnes Heller* (183-206) schließlich fragt nach dem moralisch Bösen. Sie stellt sich dem Problem, ob Verbrechen gegen die Menschenrechte bestraft werden sollen. Am Beispiel der Nürnberger Prozesse arbeitet sie das Paradox solcher Bestrafungen heraus. Solche Prozesse müssen immer umstritten bleiben.

Am Ende soll ein deutliches Unbehagen nicht verschwiegen werden: 1. Dem Band fehlt das kollegiale Gespräch, die interphilosophische Disputation; so wie die Beiträge jetzt locker aneinandergereiht erscheinen, wird der Eindruck er-

weckt, als seien die Menschenrechte beliebige Verfügungsmasse, die hilflos im Strom der philosophischen Interpretationen treiben. 2. Der Band macht deutlich, daß die Philosophie das interdisziplinäre Gespräch nicht ersetzen kann. Es erscheint dringend notwendig, daß die Philosophie, aber auch die Politologie die Ergebnisse der völkerrechtlichen und verfassungsrechtlichen Menschenrechtsdiskussion rezipiert. Auch der Einsatz der verschiedenen Weltreligionen für die Menschenrechte und deren Versuch einer theologischen Begründung wird von allen Beiträgen des Bandes ignoriert. 3. Die meisten Beiträge stellen sich nicht der Frage nach der Pragmatik der Menschenrechte. Das gilt vor allem deshalb, weil Menschenrechte eben nicht nur eine Frage der Philosophie sind, sondern eine Frage der Politik. Denjenigen, die unter Folter und Diskriminierung, unter der fehlenden Garantie von Grund- und Bürgerrechten leiden, ist mit philosophischen Erwägungen eben nicht geholfen.

Wolfgang Vögele, Loccum

Bibliographie

Historische Fragen

- Bräckling, Ulrich/Sikora, Michael* (Hg.): **Armeen** und ihre Deserteure. Vernachlässigte Kapitel einer Militärgeschichte der Neuzeit (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 336 S. Ca. 48,- DM.
- Iwand, Hans Joachim*: Nachgelassene Werke. Neue Folge. Bd. 1: Kirche und Gesellschaft. Gütersloh 1998. 349 S. 148,- DM.
- Kaiser, Jochen Christoph, u. a.* (Hg.): Marburger Theologie im Nationalsozialismus. Texte zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg im Dritten Reich. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 130 S. Ca. 39,80 DM.
- Maaser, Wolfgang*: Die schöpferische Kraft des Wortes. Die Bedeutung der Rhetorik für Luthers Schöpfungs- und Eheverständnis. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 22). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 320 S. Ca. 98,- DM.
- Müller-Dreier, Armin*: Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs. Der Evangelische Bund 1886-1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 7). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 720 S. Ca. 298,- DM.
- Rickers, Folkert*: Widerstehen in schwerer Zeit. Erinnerung an Paul Schneider (1897-1939). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 100 S. Ca. 16,80 DM.
- Rodin, R. Scott*: Evil and Theodicy in the Theology of Karl Barth (Issues in Systematic Theology 3); Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. X, 310 S. 61,- DM.
- Mdकिन, Ilkka Henrik*: On Suicide in European Countries. Some Theoretical, Legal and Historical Views on Suicide Morality and Its Concomitants (Stockholm Studies in Sociology N. S. 5). Stockholm: Almqvist & Wiksell 1997, 163 S., 171,- sKr.
- Mathys, Hans-Peter* (Hg.): Ebenbild Gottes - Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen (Biblich-theologische Studien 33). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. 200 S. Ca. 48,- DM.
- Meng, Wilhelm*: Narzißmus in der modernen westlichen Kultur. Selbstliebe – Nächstenliebe - Gottesliebe. Zürich: Theologischer Verlag 1997. Ca. 400 S. 68,- DM.
- Nembach, Ulrich* (Hg.): Jugend - 2000 Jahre nach Jesus. Jugend und Religion in Europa II. Bericht vom 2. Internationalen Göttinger religionssoziologischen Symposium (Forschungen zur praktischen Theologie 16). Frankfurt/M.: Peter Lang 1996. 275 S. 29,- DM.
- Stiegnitz, Peter*: Die Lüge - das Salz des Lebens. Ein Essay. Wien: Edition Va Bene 1997. 192 S. 41,- DM.
- Stol/berg, Dietrich, u. a.* (Hg.): Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft. Richard Riess zum 60. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 284 S. 48,- DM.
- Stolz, Fritz* (Hg.): Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (Studia Religiosa Helvetica. Jahrbuch 3). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 334 S. 81,- DM.
- Sutcliffe, Paul, u. a.* (Hg.): Working with the Dying and Bereaved. Systemic Approaches to Therapeutic Work. Basingstoke: Macmillan 1998. 232 S. 12,99 £.
- Tae, Seung-Chul*: Die göttliche Ontologie des Menschen bei Karl Barth. Zum »allein möglichen« Weg einer theologischen Lehre vom Menschen (Europäische Hochschulschriften 23 609). Frankfurt/Mi: Peter Lang 1997. 272 S. 68,-DM.

Anthropologie, Sozialisation

- Bastian, Till*: Der Blick, die Scham, das Gefühl. Eine Anthropologie des Verkannten (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 150 S. Ca. 36,- DM.

Politik

- Dauks, Klaus-Peter:* Menschenbild und Politikkonzept in den Gesellschaftswissenschaften. Aachen: Shaker 1997. 322 S. 89,- DM.
- Dittmer, Uwe:* Die Utopie des Reiches Gottes. Politik mit der Bibel. FrankfurtM.: Lembeck 1997. 205 S. 29,80 DM.
- Elyas, Nadeem, u. a.:* Religionen für ein Europa ohne Rassismus (Texte des Interkulturellen Rates in Deutschland 2). FrankfurtM.: Lembeck 1997. Ca. 70 S. Ca. 9,80 DM.
- Enders, Christoph:* Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG (Jus Publicum). Tübingen: Mohr Siebeck 1997. Ca. 540 S. Ca. 190,- DM.
- Göllner, Wemer:* Die politische Existenz der Gemeinde. Eine theologische Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains (Beiträge zur theologischen Urteilsbildung 5). FrankfurtM.: Peter Lang 1997. 274 S. 68,- DM.
- Hilgers, Micha:* Ozonloch und Saumagen. Motivationsfragen der Umweltpolitik. Stuttgart: Hirzel 1997. 196 S. 38,- DM.
- Holt, Robin:* Wittgenstein, Politics, and Human Rights. London: Routledge 1997. 184 S. 35,- E.
- Honecker, Martin:* Orientierungsversuche. Evangelische Christenheit in Politik, Gesellschaft und Staat. Gesammelte Aufsätze (Theologische Bibliothek Töpelmann 90). Berlin/New York: de Gruyter 1998. Ca. 384 S. Ca. 198,- DM.
- Kessler, Michael, u. a. (Hg.):* Neonationalismus - Neokonservatismus. Sondierungen und Analysen (Stauffenburg Discussion 6). Tübingen: Stauffenburg 1997. 268 S. 78,- DM.
- Kreckel, Reinhard:* Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit (Theorie und Gesellschaft 25) FrankfurtM.: Campus 1997. 344 S. 39,80 DM.
- Levinson, David:* Ethnic Groups Worldwide. A Ready Reference Handbook. London: European (The Oryx Press) 1997. 384 S. 43,95 E.
- Maier, Hans/Schäfer, Michael (Hg.):* Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2: »Totalitarismus« und »Politische Religionen« (Politik- und kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 17). Paderborn: Schöningh 1997. 372 S. Ca. 48,- DM.
- März, Peter (Hg.):* Dokumente zu Deutschland 1944-1994. LandsbergIL.: Olzog 1997. 370 S. 68,-DM.
- Micewski, Edwin, R.:* Grenzen der Gewalt - Grenzen der Gewaltlosigkeit. Zur Begründung der Gewaltproblematik im Kontext philosophischer Ethik und politischer Philosophie (Studien zur Verteidigungspädagogik, Militärwissenschaft und Sicherheitspolitik 4). FrankfurtM.: Peter Lang 1997. 225 S. 69,- DM.
- Morsey, Rudolf:* Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 80). Paderborn: Schöningh 1997. 852 S. 148,-DM.
- Pfrendschuh, Gerhard:* Den Staat neu gestalten. Mutige Reformen für ein erfolgreiches Gemeinwesen. LandsbergIL.: Olzog 1997. Ca. 272 S. 29,80 DM.
- Rinderle, Peter:* Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik (Praktische Philosophie 53). Freiburg: Alber 1997. Ca. 376 S. Ca. 78,- DM.
- Süssmuth, Rita, u. a.:* Das Europäische Jahr gegen Rassismus 1997 (Texte des Interkulturellen Rates in Deutschland 2). FrankfurtM.: Lembeck 1997. 88 S. 5,- DM.
- van Gerwen, leijSweeney, Iohn:* More Europe? A Critical Inquiry into the Process of European Integration. Kampen: Kok Pharos 1997. Ca. 272 S. Ca. 19,99 E.
- Walther, Christian:* Politisches Christentum. Ein kontroverses Phänomen im Protestantismus. LandsbergIL.: Olzog 1997. 160 S. 59,- DM.

Recht

- Feldkamp, Michael F.:* Der Parlamentarische Rat 1948-1949. Die Entstehung des Grundgesetzes (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen 1998. Ca. 230 S. Ca. 32,- DM.
- Fischer, Kai:* Die Zulässigkeit aufgedrängten staatlichen Schutzes vor Selbstschädigung (Europäische Hochschulschriften) FrankfurtM.: Peter Lang 1997. 305 S. 98,- DM.
- Goller, Peter:* Naturrecht, Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie. Zur Geschichte der Rechtsphilosophie an Österreichs Universitäten (1848-1945) (Rechts- und sozialwissen-

- schaftliche Reihe 18). FrankfurtJM.: Peter Lang 1997.403 S. 98,- DM.
- Mehlhausen, Joachim* (Hg.): Recht – Macht – Gerechtigkeit (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 14). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 880 S. Ca. 98,- DM.
- Orsi, Guiseppa, u. a.* (Hg.): Internationale Gerechtigkeit (Rechtphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik 7) FrankfurtIM.: Peter Lang 1997. 159 S.53,-DM.
- Zehner, Joachim*: Das Forum der Vergebung in der Kirche. Studien zum Verhältnis von Sündenvergebung und Recht (Öffentliche Theologie 10). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998.520 S. 78,- DM.
- Sozialethik, soziale Ordnung**
- Adam, Barbara, u. a.* (Hg.): Die Non-Stop-Gesellschaft und ihr Preis. Vom Zeitnißbrauch zur Zeitkultur (Edition Universitas). Stuttgart: Hirzel 1998. 257 S. 68,- DM.
- Anzenbacher, Arno*: Christliche Sozialethik (UTB 8155). Paderborn: Schöningh 1998. 247 S.34,80DM.
- Furger, Franz*: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 28). Münster: Lit 1998. 304 S. 49,80 DM.
- Gabriel, Kari/Kramer, Wemer*: Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«. (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik 1). Münster: Lit 1997.304 S. 29,80 DM.
- Haberer, Hans*: Gastfreundschaft - ein Menschheitsproblem. Überlegungen zu einer »Theologie der Gastfreundschaft«. Aachen: Shaker 1997.298 S. 79,- DM.
- Herrmann, Yolker, u. a.* (Hg.): Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 256 S. 34,- DM.
- Hilpert, Konrad*: Caritas und Sozialhilfe. Elemente einer theologischen Ethik des Helfens. Paderborn: Schöningh 1997. Ca. 260 S. Ca. 58,-DM.
- Höhn, Hans-Joachim* (Hg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär. Paderborn: Schöningh 1997.338 S. 58,-DM.
- Imhof, Arthur E.*: Die Kunst des Sterbens. Wie unsere Vorfahren sterben lernten. Impulse für heute. Stuttgart: Hirzel 1998. 144 S. inkl. CD-ROM. 79,- DM.
- Kakar, Suman*: Domestic Abuse. Public Policy Criminal Justice Approaches Towards Child, Spousal and Elderly Abuse. London: Eurospan (Austin & Winfield) 1997.324 S. 39,95 £.
- Krappmann, Lothar/Lepenes, Annette* (Hg.): Alt und Jung. Spannung und Solidarität zwischen den Generationen (Schriftenreihe der ADIA-Stiftung zur Erforschung neuer Wege für Arbeit und soziales Leben 7). FrankfurtJM.: Campus 1997. 252 S. 58,- DM.
- Miksch, Jürgen*: Vielfalt statt Einfalt. Strategien gegen Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (Interkulturelle Beiträge 17). FrankfurtIM.: Lembeck 1997. 64 S. 9,80 DM.
- Münz, Rainer, u. a.*: Zuwanderung nach Deutschland. Strukturen, Wirkungen, Perspektiven. FrankfurtJM.: Campus 1997. Ca. 160 S. Ca. 29,80 DM.
- Schmolling, Petra*: Armut in Deutschland. Sozialräumliche Analyse und Entwicklung seit 1945. Aachen: Shaker 1997. 314 S. 89,- DM.
- Shulkdiner, David P.*: Folklore, Culture, and Aging. A Research Guide (Bibliographies and Indexes in Gerontology 34). London: Eurospan (Greenwood Press) 1997. 304 S. 55,50 €.
- Bioethik, Medizinethik**
- Blonski, Harald*: Ethik in Gerontologie und Altenpflege. Leitfaden für die Praxis. Berlin: Kunz 1997. Ca. 250 S. 59,- DM.
- Clausen, Claus*: Schöpferische Interdependenzen. Untersuchungen zur Bedeutung des Interdependenzbegriffs in neueren Schöpfungstheologien (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 21). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 320 S. Ca. 98,- DM.
- Fergusson, D. A. S.*: The Cosmos and the Creator. An Introduction to the Theology of Creation. London: SPCK 1998. 120 S. 9,99 E.
- Frey, Christo/er*: Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik. Göttingen:

- Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 236 S. Ca. 58,-DM.
- Gestrich, Christof* (Hg.): Welternährung und Gentechnologie. Praxis und ethische Bewertung (Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift). Berlin: Wiehern 1998. Ca. 160 S. Ca. 28,-DM.
- Hirsch-Ballin, Ernst M. H., u. a.*: Sterben und Tod - Medizinischer Fortschritt, ethische Fragen und rechtliche Aspekte der Sterbebegleitung (Interne Studien 141/1997). St. Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 1997. 135 S. 5,-DM.
- Korff, Wilhelm u. a.* (Hg.): Lexikon der Bioethik. Bd. 1-3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. Zus. 2.564 S. 598,- DM.
- Mürner, Christian*: Philosophische Bedrohungen. Kommentare zur Bewertung der Behinderung. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 383 S. 98,-DM.
- Oduncu, Fuat*: Himtod und Organtransplantation. Medizinische, juristische und ethische Fragen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 220 S. Ca. 29,- DM.
- Zimmermann, Mirjam*: Geburtshilfe als Sterbehilfe? Zur Behandlungsentscheidung bei schwergeschädigten Neugeborenen und Frühgeborenen. Medizinisch-empirische, juristische, sozialpsychologische und philosophische Grundlagen, ethische Beurteilung und Folgerungen, unter besonderer Berücksichtigung der Infantizidthesen von Peter Singer und Helga Kuhse. Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 423 S. 98,-DM.
- Medienethik**
- Griem, Julika* (Hg.): Bildschirmfiktionen. Interferenzen zwischen Literatur und neuen Medien (ScriptOra 106). Tübingen: Narr 1997. Ca. 300 S. Ca. 136,- DM.
- Hunold, Gerfried W.* (Hg.): Medien - Wahrnehmung - Ethik. Eine annotierte Bibliographie. Tübingen: Francke 1997. Ca. 180 S. Ca. 46,-DM.
- Kos, Elmar*: Verständigung oder Vermittlung? Eine kommunikative Ambivalenz als Zugangsweg einer theologischen Medienethik (Forum interdisziplinäre Ethik 17) Frankfurt/M.: Peter Lang 1998. Ca. 550 S. Ca. 128,- DM.
- Ripper, Heiko*: Der große Kommunikator. Die Medienstrategie Ronald Reagans im Kontext der US-Präsidenten (Alber-Reihe Kommunikation 22). Freiburg: Alber 1997. Ca. 240 S. Ca. 59,-DM.
- Strobel, Ricardai* Faulstich, Werner: Die deutschen Fernsehstars. Bd. 1: Die Stars der ersten Stunde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 280 S. 32,- DM.
- Strobel, Ricardai* Faulstich, Werner: Die deutschen Fernsehstars. Bd. 2: Show- und Gesangstars. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 250 S. 32,- DM.
- Feministische Ethik, Frauenfragen**
- Lee-Linke, Sung-Hee* (Hg.): Das Hohelied der Liebe. Weibliche Sexualität in den Weltreligionen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 160 S. Ca. 29,80 DM.
- Morschhäuser, Martina*: Integration und Ausgrenzung von Frauen in Männerberufen. Aachen: Shaker 1997. 230 S. 79,- DM.
- Planert, Ute*: Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 124). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 416 S. Ca. 79,- DM.
- Gemeinde- und Kirchenethik**
- Schreiner, Martin*: Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 160 S. Ca. 39,80 DM.
- Feldmeier, Reinhard* (Hg.): Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt (Biblich-theologische Schwerpunkte 14). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 288 S. Ca. 38,- DM.
- Groinger, Albrecht*: Die Kirche - ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. 144 S. 32,-DM.

Autoren

Theodor Stroh, geb. 1933, ist Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

Ronald F. Thiemann, geb. 1946, seit 1986 Dekan der Harvard Divinity School und dort John Lord O'Brian Professor of Divinity. Er ist Gründungsdirektor des »Center for the Study of Values in Public Life« an der Harvard University.

Daniel Dietzfelbinger, geb. 1968, Dr. theol., arbeitet bei der MAN AG München, veranstaltet regelmäßig Seminare an den Führungskräfteakademien der MAN AG zu den Themen Wirtschafts- und Unternehmensethik. In Kürze erscheint von ihm »Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk« (Gütersloh).

Achim Lerch, geb. 1964, Dr. rer. pol., wissenschaftlicher Assistent am Fachbereich Wirtschaftswissenschaften der Universität Gesamthochschule Kassel. Einer seiner Arbeitsschwerpunkte ist Umweltökonomie und Ökologische Ökonomie; er wurde mit einer Arbeit zu Fragen der Verfügungsrechte an genetischen Ressourcen promoviert.

Hans G. Nutzinger, geb. 1945, ist Professor im Fachbereich Wirtschaftswissenschaften an der Universität Gesamthochschule Kassel.

Nikolaus Hueck; geb. 1968, ist wissenschaftlicher Assistent im Fachgebiet Evangelische Theologie an der Technischen Universität Dresden.

ZEE-»Online«

Die Zeitschrift für Evangelische Ethik im Internet

Die ZEE ist im Internet präsent. Jeweils kurz nach dem Erscheinungstermin lassen sich Informationen über das aktuelle Heft im sogenannten World Wide Web abrufen, dem am leichtesten erreichbaren Teil des Netzes. Geboten werden dort (Adresse: <http://www.tu-dresden.de/phfielzee/zee.htm>) das detaillierte Inhaltsverzeichnis, die komplette Einleitung und, sofern vorhanden, die englischen abstracts der einzelnen Studien. Seit 1998 wird jeweils ein Heftbeitrag im Volltext in die »Online«-Ausgabe aufgenommen.

Auch weiter zurückliegende Ausgaben der ZEE sind in das Internetangebot integriert. In einer Datenbank kann nach den bibliographischen Angaben aller Beiträge seit 1987 gesucht werden, also seit Erscheinen des letzten ZEE-Registerhefts. Die Datenbank erweist sich einer gedruckten Bibliographie insofern als überlegen, als hier dem Computer die Arbeit des Indizierens überlassen bleibt und damit eine Suche nach beliebigen Titelstichwörtern möglich und schnell realisierbar ist. Selbstverständlich können auch Angaben über Aufsätze einzelner Autoren, komplette Jahrgänge etc. ausgegeben werden.

Einleitung

In diesem Heft werden vor allem verschiedene Fragen medizinischer Ethik behandelt. Dabei gelangen ethisch relevante Zusammenhänge zwischen Medizin und Menschenbild in unterschiedlicher Hinsicht in das Blickfeld.

Der Beitrag von *Günther Deuschl* (Kiel) erörtert die Thematik der Transplantation von Gehirngewebe, das fetalen Spendern entnommen worden ist, in das Gehirn von erwachsenen Menschen, und benennt - insbesondere in Anbetracht möglicher Auswirkungen auf die Individualität und die Persönlichkeitsstruktur von Gewebeempfängern - ethische Abwägungskriterien. Das Gesetz über Organtransplantationen, das der Deutsche Bundestag 1997 verabschiedete, hat die Handlungsoption, mit therapeutischer Begründung Gewebe von Embryonen oder Feten zu übertragen, noch nicht geregelt. Das Thema der Gehirngewebe-transplantation hat jetzt aber nochmals zusätzlich Gewicht erhalten, weil die Zentrale Ethikkommission bei der Bundesärztekammer hierzu eine Stellungnahme abgegeben hat, wodurch die Debatte in Deutschland zweifellos weiter angestoßen werden wird (»Übertragung von Nervenzellen in das Gehirn von Menschen«, in: Deutsches Ärzteblatt 95, H. 30, 24. Juli 1998, C-1389-91). Der Aufsatz von G. Deuschl informiert auch über internationale Entwicklungen. - Der Artikel von *Peter Antes* (Hannover) beleuchtet einen anderen, nämlich weltanschaulich-kulturellen Aspekt des Zusammenhangs von Medizin und Menschenbild. Am Beispiel des Islam wird aufgezeigt, in welchem hohem Maß das Verständnis von Gesundheit und Krankheit von kulturellen und religiösen Traditionen abhängt. Antes unterstreicht die Notwendigkeit, bei Patientinnen und Patienten die Besonderheiten ihrer jeweiligen Tradition und Wertüberzeugung zu beachten. Genauere Kenntnisse der kulturell differierenden Anschauungen zur Medizin werden inzwischen zu einem ganz wesentlichen Faktor humaner, interkultureller und interreligiöser Verständigung. - Mit der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs, besonders angesichts der pränatalen Diagnostik, befaßt sich *Helga Kuhlmann* (Hamburg). Sie stellt ein »weitgehende(s) Schweigen deutscher Theologinnen zu diesem Thema« fest und trägt ihrerseits, auch unter Einbeziehung feministischer Gesichtspunkte, Überlegungen aus der Perspektive einer evangelischen Theologin vor. - *Wolfgang Lienemann* (Bern) geht auf die Frage eines tragfähigen Verständnisses von Rehabilitation ein.

Über den medizinisch-ethischen Schwerpunkt hinaus enthält das Heft, auch in Fortführung früherer Beiträge, Reflexionen, die eine gegenwartsbezogene sozialetische Fortentwicklung des Gerechtigkeitsgedankens (*Wolfgang Huber*, Berlin) oder Auswirkungen des Internet auf die zwischenmenschliche Kommunikation (*Jörg Herrmann*, Hamburg) betreffen.

Hartmut Kreß

Wachsende Ungleichheiten - Neue Spaltungen. Exklusion als Gefahr für die Zivilgesellschaft

Von Wolfgang Huber

-Exklusion- scheint zu einem neuen Signalwort für die Verwerfungen und Verschiebungen zu werden, die sich im Zeichen der -Globalisierung- in den europäischen Gesellschaften vollziehen. Wer von solcher Exklusion spricht, verbindet damit in aller Regel die Befürchtung, daß die Kohäsionskräfte der Gesellschaft schwinden, ja der gesellschaftliche Zusammenhalt insgesamt in Frage gestellt wird.

Es handelt sich um ein europäisches Thema, wie der britische Premierminister Tony Blair bei seiner Rede vor der französischen Nationalversammlung unterstrichen hat. Und er konnte dabei breiter Zustimmung sicher sein, wenn er vom »Kampf« gegen alle Formen »sozialer Ausgrenzung« sprach. Man sieht daran, daß der Begriff der Exklusion, für den auch ich als Übersetzung den Begriff der Ausgrenzung verwenden will, voraussetzungsreich und auf besondere Weise normativ besetzt ist. Diese normativen Voraussetzungen muß man nach meiner Auffassung klären, bevor man sich der Frage zuwendet, ob sich in Deutschland Ausgrenzungsprozesse vollziehen, die als Gefahr für die Zivilgesellschaft angesehen werden müssen, und vor allem: was im Blick auf solche Prozesse geschehen kann.

1. Die Kritik an sozialer Ausgrenzung setzt eine Kultur der Anerkennung voraus.

Im Jahr 1986 veröffentlichten die katholischen Bischöfe in den USA einen Hirtenbrief über die katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft, dem sie den Titel gaben: »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle«. In der Entwicklung der katholischen - aber nicht nur der katholischen - Soziallehre wurde dieser Hirtenbrief dadurch zum Meilenstein, daß er die überlieferten Vorstellungen von Gerechtigkeit weiterentwickelte.

Die auf Aristoteles zurückgehende Tradition unterscheidet zwei inhaltliche Aspekte der Gerechtigkeit, die als kommutative und distributive Gerechtigkeit bezeichnet werden. Die kommutative Gerechtigkeit geht von der Gleichheit der beteiligten Partner bei allen Vereinbarungen und Austauschverhältnissen aus; die distributive Gerechtigkeit handelt von der Zuteilung von Rechten und Möglichkeiten gemäß dem jeweils unterschiedlichen Status der Gesellschaftsglieder.

Ihnen stellte der Hirtenbrief von 1986 die kontributive Gerechtigkeit zur Seite. Sie bezieht sich darauf, daß jedes Gesellschaftsglied die Pflicht, aber auch das Recht hat, das Seine zum

Wohl der Gesellschaft im Ganzen beizutragen. Aus dieser kontributiven, partizipatorischen Dimension von Gerechtigkeit folgerten die US-amerikanischen Bischöfe damals: »Soziale Gerechtigkeit beinhaltet auch die Verpflichtung, wirtschaftliche und soziale Einrichtungen so zu organisieren, daß Menschen ihren Beitrag zur Gesellschaft in Freiheit und Würde im Bewußtsein der Wertschätzung ihrer Arbeit leisten können« (TZ 72). Daran schloß sich die Feststellung an: »Wirtschaftliche Verhältnisse, die viele arbeitsfähige Menschen arbeitslos, unterbeschäftigt oder unter entwürdigenden Bedingungen arbeiten lassen, erfüllen die Anforderungen dieser drei Grundformen der Gerechtigkeit nicht.«

Wer das kontributive Element von Gerechtigkeit betont, setzt ein anspruchsvolles Konzept der menschlichen Person voraus. Er rechnet damit, daß jeder Mensch um seiner Würde willen das Recht hat, seine Gaben zu entfalten, mit ihrer Hilfe sein Leben zu gestalten und seinen Beitrag zum gemeinen Besten zu leisten. Diese Gerechtigkeitsvorstellung verbindet sich deshalb mit einer Vorstellung von menschlicher Freiheit, die ich im Begriff der kommunikativen und kooperativen Freiheit fasse. Freiheit verwirklicht sich nicht einfach in der wechselseitigen Abgrenzung von Individuen, sondern in ihrer Kommunikation und Kooperation. Der Freiheitsbegriff wird nicht zureichend verstanden, wenn er nur im Bann gegenwärtiger Individualisierungstendenzen betrachtet wird; er wird vielmehr von problematischen Verkürzungen befreit, wenn er in seinen kommunikativen und kooperativen Dimensionen wahrgenommen wird. Dazu aber nötigt bereits der Gedanke, daß jeder, der Freiheit für sich selbst wahrnehmen will, auch dem andern dieselbe Freiheit zuzuerkennen bereit sein muß. Freiheit beruht auf wechselseitiger Anerkennung; ein ernsthaftes Konzept der Freiheit wird nur dort vertreten, wo der Gebrauch der eigenen Freiheit mit dem Respekt vor der Freiheit des andern verbunden wird.

In gesellschaftlichen Verhältnissen, die von dieser Grundüberzeugung bestimmt sind, bildet sich deshalb etwas aus, was ich als -Kultur der Anerkennung- bezeichnen will. Diese Kultur der Anerkennung bildet das normative Gegenmodell gegen alle Vorgänge gesellschaftlicher Ausgrenzung.

2. Die Kultur der Anerkennung wird immer wieder durch eine Anthropologie der Ungleichheit gefährdet. Sie verweigert bestimmten Personengruppen die kontributive Gerechtigkeit.

In der Geschichte Deutschlands in unserem Jahrhundert herrschte die Kultur der Anerkennung, wie wir alle wissen, keineswegs unangefochten. Die sozialdarwinistische Vorstellung von einer Überlegenheit der Stärkeren wurde immer wieder zur Legitimation dafür benutzt, Schwächere von gesellschaftlichen Beteiligungsrechten auszuschließen. Die antisemitische Agitation des Nationalsozialismus und der Völkermord am europäischen Judentum und an anderen Gruppen sind die unvergleichbaren Auswirkungen einer zum Exzeß getriebenen Anthropologie der Ungleichheit; sie beruhten auf der Vorstellung einer wesensmäßigen Überlegenheit der arischen Rasse und auf der Forderung nach Erhaltung beziehungsweise Wiederherstellung rassischer Reinheit.

Auch unter dem Deckmantel einer kommunistischen Gleichheitsideologie konnte sich

faktisch eine Politik der Ausgrenzung vollziehen. Stalinistische Säuberungen beriefen sich darauf, daß Menschen, die sich der kommunistischen Ideologie und der stalinistischen Staatspraxis entzogen, damit auch ihre Rechtsstellung im Gemeinwesen verwirkt hatten.

Nach 1989 haben schließlich ethnische Homogenitätsvorstellungen in Europa in erschreckender Weise an Resonanz gewonnen. In der Vorstellung von -ethnischen Säuberungen- hat das eine zutiefst bedrückende Gestalt angenommen.

Ausgrenzungsideologien begegnen auch in akademischem Gewand. Überlegungen der utilitaristischen Philosophie beispielsweise zielen darauf, zwischen dem Menschen als einem Angehörigen der Species *homo erectus* und der Person als zur Selbstbestimmung fähigem Wesen zu unterscheiden und denjenigen Menschen, die zu solcher Selbstbestimmung nicht in der Lage sind, Menschenwürde und Lebensrecht abzusprechen.

Die Beispiele ließen sich vermehren. In all solchen Vorstellungen und Praktiken regiert eine Anthropologie der Ungleichheit, die sich der Überzeugung von der gleichen Würde aller Menschen verweigert und bestimmten Gruppen die gesellschaftliche Teilhabe oder sogar das Lebensrecht vorenthalten will.

Am Ende des 20. Jahrhunderts kann man mit guten Gründen sagen, daß die Auseinandersetzung mit der Anthropologie der Ungleichheit zu den Kernproblemen dieses Jahrhunderts gehört. Die Verpflichtung auf den Respekt vor der gleichen Würde aller Menschen ist nach den Erfahrungen dieses Jahrhunderts kein abstraktes Prinzip, sondern sie ist aus leidvollen Erfahrungen erwachsen.

3. Es ist notwendig, zwischen intendierten und pragmatisch hingenommenen Exklusionen zu unterscheiden. Doch in ihren Auswirkungen können die als Nebenwirkung hingenommenen Ausgrenzungen nicht minder gravierend sein als die aus politischen oder ideologischen Gründen intendierten.

In Deutschland verstärken sich gegenwärtig die sozialen und wirtschaftlichen Diskrepanzen. Insofern vollziehen sich Exklusionsprozesse, die nicht unbedingt von den Akteuren intendiert sind. Aber auch im gegenwärtigen Deutschland gibt es ideologisch begründete Ausgrenzungsprozesse.

Insbesondere im Osten Deutschlands verfestigt sich gegenwärtig ein ideologisch fixierter Rechtsextremismus in großen Teilen der jungen Generation, der in hohem Maß beunruhigend ist. Die Verbote rechtsextremer Organisationen haben daran nichts geändert. Verstärkt bemühen sich vielmehr die Anhänger rechtsextremer Überzeugungen, in die Alltagskultur einzudringen, in ihr die Hegemonie zu übernehmen und Andersdenkende auszugrenzen. Offen und erfolgreich wird das Ziel proklamiert, -national befreite Zonen- zu schaffen. In manchen Fällen ist auch der Versuch erfolgreich, staatlich getragene Einrichtungen - zum Beispiel kommunale Jugendclubs - in die Hand zu nehmen und Andersdenkende mit Gewalt von ihnen auszuschließen. Von Brandenburg, auf das ich mich aus eigener Kenntnis in diesem Fall beschränken will, gibt es beunruhigende Berichte darüber, daß auch gewaltsame Übergriffe hingenommen und nicht mit der nötigen Klarheit polizeilich ver-

folgt werden. Eine offene Debatte über das Ausmaß und die Ursachen rechtsextremer Einstellungen bei Jugendlichen und bei ihren Eltern aber gilt als Standortgefährdung; eine gezielte und aktive politische Behandlung des Themas ist deshalb nur schwer zu erreichen.

Bei dem Thema »Exklusion« wird man vielleicht nicht in erster Linie an diese ideologisch motivierten Ausgrenzungen denken; doch sie haben in der sozialen Situation gerade der neuen Bundesländer eine Bedeutung, die man nicht unterschätzen sollte. Und auch ihre Auswirkungen auf die politische Kultur im Lande sind gravierend.

Solche ideologischen Ausgrenzungen und die ihnen entsprechenden Handlungen verbinden sich in weiten Bereichen unserer Gesellschaft mit einer Mentalität der Gleichgültigkeit und des Wegschauens, die im Ergebnis derartigen Denkweisen zugute kommt. Diese Mentalität enthält die Botschaft: -Im Grunde hast du recht, aber du solltest nicht mit den Gesetzen in Konflikt kommen.. Ähnlich beschreiben viele Untersuchungen auch das Verhältnis zwischen rechtsextremen Jugendlichen in den neuen Bundesländern und ihren Eltern. Diese Art von Exklusion läßt sich ohne Zivilcourage, die Tugend der Zivilgesellschaft schlechthin, nicht eindämmen, geschweige denn überwinden.

Für gravierend halte ich auch die Signale, die in diesem Zusammenhang von der offiziellen Ausländerpolitik ausgehen. Von der menschenrechtsorientierten Aufnahmebereitschaft hat sich die politische Grundorientierung in Deutschland immer stärker zu der Auffassung verschoben, daß die Begrenzung des Zuzugs und die Nutzung aller Möglichkeiten, den Aufenthalt zu beenden, die entscheidenden politischen Aufgaben sind. So sehr die Motive für diese Verschiebung zu würdigen sind, so nüchtern muß man aber auch die Auswirkungen sehen. Es handelt sich um Auswirkungen auf viele menschliche Einzelschicksale, zugleich aber auch um Auswirkungen auf das politische Klima im Ganzen. Wenn die im Frühjahr 1998 diskutierten Verschärfungen im Asylbewerberleistungsgesetz in Berlin von politisch verantwortlicher Seite mit der Aussage angepriesen wurden, auf dieser Grundlage könnte 40 000 Menschen die Sozialhilfe gänzlich entzogen und dadurch eine jährliche Einsparung von einer halben Milliarde Mark herbeigeführt werden, dann geht das nicht nur an allem vorbei, was man realistischerweise erwarten kann. Es ist in sich selbst die Sprache der Exklusion, die hier gesprochen wird.

4. Ausgeschlossen fühlt sich eine erhebliche Zahl von Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft durch eine -Politik der Kattteilung-. Arbeitslosigkeit und Frühverrentung vermitteln das Gefühl, -nicht gebraucht zu werden-,

Von Vorgängen, wie sie gerade beschrieben wurden, grundsätzlich zu unterscheiden sind die Prozesse sozialer Ausgrenzung, die durch die wirtschaftliche Entwicklung verursacht werden. Sie zeigen sich vor allem anderen in dem hohen und noch immer wachsenden Ausmaß der Arbeitslosigkeit in Deutschland. Alle verantwortlichen Akteure sind sich darin einig, daß die Arbeitslosigkeit zu beklagen ist, daß sie abgebaut werden soll. Aber ebenso regelmäßig, wie das beteuert wurde, sind in den letzten Jahrzehnten die Arbeitslosenzahlen gestiegen. Gesellschaft, Wirtschaft und Politik sind sich darin einig, daß hohe Arbeitslosig-

keit nicht indendiert wird. Aber, wenn man die unmittelbar mitbetroffenen Familienangehörigen einbezieht, bestimmt dieses hohe Ausmaß von Arbeitslosigkeit die Lebenssituation von schätzungsweise 12 bis 14 Millionen Menschen in Deutschland auf direkte Weise.

Auf das Ausmaß dieses Problems hat das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage vom Februar 1997 aufmerksam gemacht. Es hat damit Zustimmung gefunden, aber bei weitem nicht im notwendigen Maß Folgerungen ausgelöst. Die Arbeitslosigkeit hat in diesem Jahr einen weiteren Höchststand erreicht. Vor allem Teile der jungen Generation sehen ihre Lage als perspektivlos an; die Flucht in rechtsextreme Orientierungen ist nicht selten mit solcher - wirklicher oder vermeintlicher - Perspektivlosigkeit verbunden. Nach wie vor wäre eine gemeinsame Anstrengung von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik dringend angezeigt.

In der Beratungsarbeit von Kirche und Diakonie zeigen sich die ausgrenzenden Wirkungen dieser Entwicklung auf besondere Weise. Der von Caritas und Diakonie vorgelegte Bericht zur Lebenslage in den neuen Bundesländern hat belegt, daß wir es im Osten Deutschlands mit einem inzwischen bedrückend hohen Ausmaß von verdeckter Armut unterhalb des Sozialhilfeniveaus zu tun haben. Zugleich zeigen die Erfahrungen in der kirchlichen Beratungsarbeit auch die psychischen Auswirkungen von Arbeitslosigkeit in vielfältiger Form. Die Spaltung der Gesellschaft durch Erwerbsarbeit und Nichterwerbsarbeit wird manifest. Zwischen beiden aber bildet sich eine dritte Gruppe, die vom Gefühl der Bedrohung und der Ungewißheit bestimmt ist. Die um sich greifende Arbeitslosigkeit prägt auch die Lage derer, die noch Arbeit haben. Die Angst vor Arbeitslosigkeit führt nicht nur zu steigendem Leistungs- und Konkurrenzdruck, sie führt auch zu Krankheit und Leistungsunfähigkeit.

Sowohl aus wirtschaftlichen und politischen Gründen als auch im Blick auf die psychischen und sozialen Auswirkungen sollte die -Politik der Kaltstellung-, von der André Leysen gesprochen hat, durch eine gemeinsame Anstrengung abgelöst werden, die Arbeitssuchende und Arbeitsmöglichkeiten wieder zusammenbringt. Das Ausmaß, in dem die Sozialausgaben zur Finanzierung von Inaktivität verwendet werden, sollte dabei deutlich reduziert werden. Diese Ausgaben sollten nicht nur an der Sicherung des Existenzminimums, sondern an der Förderung kontributiver Gerechtigkeit orientiert werden.

5. Die wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede zwischen West und Ost sind gravierend; sie erklären zu einem guten Teil, warum Bewohnerinnen und Bewohner der neuen Bundesländer sich als -Bürger zweiter Klasse- empfinden. Aber dahinter stehen Mentalitätsunterschiede, die weit langsamer überwunden werden, als manche erwartet haben.

Die Glienicker Brücke, die derzeit auf Briefmarken vielfach zu sehen ist, ist nach wie vor ein Übergang von symbolischer Bedeutung. Dort, wo früher freigekaufte Häftlinge übergeben wurden, vollzieht sich noch immer der Übergang von einer Welt zu einer anderen. Deutlicher als zwischen Kreuzberg und der Mitte Berlins stoßen hier unterschiedliche Mentalitäten aufeinander. In der Wolle gefärbte Westberliner fragen noch heute, ob es denn in Potsdam irgend etwas Nennenswertes gebe. Eingesessene Potsdamer begeben sich nach

Zehlendorf noch immer wie in eine fremde Welt. Die staunenswerten Bauaktivitäten auf der Potsdamer Seite der Glienicker Brücke ändern an dieser Fremdheit nichts.

Innerhalb der neuen Bundesländer ist die Situation zwischen den beiden Teilen Berlins sowie zwischen Berlin und Brandenburg etwas Einmaliges. Man erlebt den Mentalitätskonflikt hautnah. Und wer sich selbst darauf eingelassen hat, Tag für Tag ein Wanderer zwischen den Welten und ein Dolmetscher zwischen den Mentalitäten zu sein, macht auch die tägliche Erfahrung, daß die innere Einheit nicht durch politische Strukturen und auch nicht durch wirtschaftliche Fortschritte, sondern durch einen noch nicht einmal von weitem absehbaren Wandel der geistigen Orientierung vollzogen wird.

Wer zu ihm beitragen will, braucht Beharrlichkeit und langen Atem. Er kann nicht einfach die Mentalitäten im alten Westen zum Maßstab für die Neuorientierung im Osten nehmen. Er kann aber auch nicht davon ausgehen, daß die neuen Bundesländer die Kräfte zur Erneuerung geistiger Orientierung schon selber aufbringen werden. Denn das Land ist in hohem Umfang seiner geistigen Elite und damit auch seiner tragenden Werte beraubt worden. Die Kirchen wurden in ihrer Wirksamkeit in Nischen zurückgedrängt. Das Land Brandenburg hat diesem Zustand dadurch den Anschein normativer Richtigkeit gegeben, daß es den Beitrag der Kirchen zur religiösen Bildung in den Schulen zur Ausnahme erklärte. Denn damit war gesagt: Kirchenlosigkeit gilt weiterhin als Norm. Der Beitrag der Kirchen zur geistigen Orientierung gilt als Ausnahme von der Regel. Die Nichtkommunikation zwischen Glaubenden und Konfessionslosen ist das Normale.

Diese Art von Exklusion ist nicht vorrangig im Blick, wenn von wachsenden Ungleichheiten und neuen Spaltungen die Rede ist. Aber es könnte sein, daß auch diese Art von Exklusion eine Gefahr für die Zivilgesellschaft darstellt. Denn auch für die Gegenwart könnte sich die Einsicht Tocquevilles als richtig erweisen, nach welcher der Despotismus ohne Glauben auskommt, die Freiheit aber nicht.

Bischof Prof Dr. Wolfgang Huber
Evangelische Kirche in Berlin - Brandenburg
Postfach 21 01 24
10501 Berlin

Transplantation von Gehirngewebe

Von Günther Deuschi

Die Transplantation wird seit langer Zeit in der Medizin als lebenserhaltende oder lebensverbessernde Maßnahme eingesetzt. Man unterscheidet grundsätzlich Transplantationen, bei denen Spender und Empfänger identisch sind, von den Transplantationen zwischen verschiedenen Individuen. Nur letztere sind Gegenstand ethischer Diskussionen. 1967 wurde die erste Herztransplantation durchgeführt - zu einem Zeitpunkt, als die heterologe Übertragung von Blut, Nieren und Haut bereits in die medizinische Praxis eingeführt war. Es kam noch die Transplantation anderer Organsysteme wie Lungen, Leber, Knochenmark und Cornea hinzu. Bemerkenswerterweise sind diese schon seit Jahrzehnten praktizierten Übertragungen verschiedener Gewebe ohne umfangreiche, öffentliche ethische Grundsatzdiskussion geführt worden, sieht man von einigen wenigen Ausnahmen ab'.

Ganz anders nimmt die breite Öffentlichkeit an der Transplantation von Hirngewebe heute berechtigterweise großen Anteil (Boyer und Bakay 1995; Linke 1993). Handelt es sich dabei doch um die Transplantation von Zellen, die später nicht mehr nur an der unbewußten Ausführung vegetativer oder immunologischer Körperfunktionen teilnehmen, sondern die Funktionen im Zentrum individueller, spezifisch menschlicher Eigenschaften übernehmen. Potentiell werden durch die neu eingebrachten Zellen alle höheren Hirnfunktionen beeinflusst, die von der Steuerung von Bewegungen bis hin zu Sprache, Gefühl und »Wille« reichen könnten (Hoffer und Olson 1991).

Bei der Abschätzung möglicher Konsequenzen kommt noch ein zweites wichtiges Problem hinzu: Während etwa bei der Herztransplantation die Funktion des Transplantates einfach vorausbestimmt werden kann, sind die Folgen der Hirngewebetransplantation nicht in allen Konsequenzen absehbar. Dies ist dadurch begründet, daß nicht alle Einzelfunktionen von Zellverbänden im Nervensystem genau bekannt sind. Obwohl wir heute viele Aspekte der Funktion des Gehirns sehr viel besser verstehen als noch vor wenigen Jahren, sind die neuronalen Mechanismen so komplexer Funktionen wie des menschlichen »Willens«, der Persönlichkeit oder der Entscheidungsfindung noch völlig unverstanden. Daher ist auch nicht überschaubar, wie diese Funktionen durch von außen eingebrachtes neuronales Gewebe beeinflusst werden. Daraus resultiert die Befürchtung, daß mit der Hirngewebeübertragung auch besondere, individualitätsbestimmende menschliche Eigenschaften beeinflusst werden könnten. Derzeit läßt sich diesen Einwänden nur durch allgemeine Plausibilitätsbetrachtungen, nicht aber auf der Basis gesicherten Wissens entgegenreten.

Es ist auch für den aufgeklärten Laien längst einsichtig, daß die Transplantation eines gesamten Gehirnes nicht möglich ist und niemals möglich werden wird. Bei der erregten

Diskussion um die Hirngewebetransplantation ist die »Frankenstein«-Assoziation daher nicht gerechtfertigt. Ebenso wenig wird die Transplantation von Hirngewebe den Übergang in die Unsterblichkeit mit sich bringen. Dennoch bleibt festzuhalten, daß die Fortschritte der Neurobiologie neue Möglichkeiten der funktionellen neuronalen Reorganisation eröffnen, deren Folgen heute noch nicht in ihrem vollen Umfang übersehen werden können. Es ist völlig unstrittig, daß die mit der Transplantation von Hirngewebe verbundenen ethischen Grundfragen nicht von der Medizin alleine beantwortet werden können (Denman 1990). Es muß hier ein gesellschaftlicher Konsens hergestellt werden, der jedoch nur auf der Basis einer umfangreichen Kenntnis über die komplexen neurobiologischen Zusammenhänge möglich ist (Gillon 1996).

1. Das medizinische Problem

1.1 Wachstum und Regeneration im Nervensystem

Die Milliarden Zellen des Nervensystems verfügen zwar über die gesamte genetische Information des Menschen, aber nur ein Bruchteil davon wird genutzt. Welche Proteine in der Zelle »angeschaltet« werden, wird im Prozeß des Wachstums entschieden. Die Fähigkeit zum Wachstum (Sprossen von Nervenverbindungen) und zur Differenzierung (Ausbildung der speziellen Zelleigenschaften) geht nach der Geburt verloren. Eine krankheitsbedingte Zerstörung von Hirngewebe ist deshalb in der Regel nicht reparabel, da die Nervenzellen des zentralen Nervensystems keine Regeneration zeigen. Die dennoch, zum Beispiel nach einem Schlaganfall, beobachteten Verbesserungen im Zeitverlauf sind überwiegend auf eine Funktionsübernahme durch andere Hirnareale oder die Erholung geschädigter, aber nicht abgestorbener Nervenzellen zurückzuführen. Wahrscheinlich gibt es Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel, die besonders Kinder in jüngeren Altersstufen betreffen.

Ein besonders wichtiger Bereich der Neurobiologie beschäftigt sich mit der Wirkung von sogenannten Wachstumsfaktoren, deren pharmakologische Anwendung in Zukunft möglicherweise neue Möglichkeiten der Regeneration, auch beim Erwachsenen, eröffnen wird. Es gibt heute bereits gute Hinweise, daß auch ausdifferenzierte Zellen unter dem Einfluß dieser Wachstumsfaktoren wieder aussprossen können.

Diese Andeutungen machen auch verständlich, daß nach heutigem Kenntnisstand nur undifferenzierte, embryonale Zellen zur Ausbildung der besonderen Zellfunktionen in der Lage sind, die für die gezielte Transplantation von Hirngewebe zum Funktionsersatz gefordert werden. In diesem Zusammenhang soll bereits hier darauf hingewiesen werden, daß alle bisher durchgeführten erfolgreichen Transplantationen von Hirngewebe bei Tier und Mensch mit embryonalem Gewebe durchgeführt werden, da dieses die Fähigkeit zum Wachstum (Sprossen von Nervenverbindungen) und zur Differenzierung (Ausbildung der speziellen Zelleigenschaften) noch hat.

1.2 Transplantation von Hirngewebe als therapeutische Alternative

Transplantationen von embryonalem Hirngewebe sind bisher im größeren Umfang bei der Parkinsonschen Erkrankung durchgeführt worden. Außerdem gibt es seit 1997 erste Berichte über Transplantationen bei der Huntingtonschen Krankheit (Matthias et al. 1997). Eine Reihe weiterer Erkrankungen könnten jedoch in Zukunft in den Blickpunkt des Interesses geraten. Dazu gehören die Alzheimersche Krankheit, der Schlaganfall, Hirnverletzungen, chronische Schmerzkrankheiten, die Querschnittlähmung, epileptische Erkrankungen, die Multiple Sklerose und Blindheit durch Sehnervenschädigung (Rojansky und Schenker 1993).

Am Beispiel der Parkinsonerkrankung soll die medizinische Notwendigkeit zur Entwicklung neuer Therapieverfahren erläutert werden: Bei der Parkinsonschen Erkrankung kommt es aus noch unbekannten Gründen zum Untergang einer Zellgruppe an der Hirnbasis, die aufgrund ihrer Färbung als »Substantia nigra« bezeichnet wird. Wenn etwa 80 bis 90 Prozent dieser Zellen ausgefallen sind, entwickeln sich beim Menschen die Symptome der Erkrankung. Es handelt sich dabei um eine Bewegungsverlangsamung, einen Tremor unter Ruhebedingungen, eine Steifigkeit der Muskulatur und eine Störung der normalen Standreflexe. Zusätzlich beobachtet man bei der Mehrzahl dieser Patienten auch eine Verlangsamung der Denkabläufe und eine Verminderung der Entscheidungsfreudigkeit und der Entscheidungsgeschwindigkeit. Eine Gedächtnisstörung oder gar eine Demenz liegt jedoch nicht vor. Bei immerhin einem Drittel der Patienten kann sich zusätzlich auch eine Depression einstellen. Diese Erkrankung kann mit Hilfe neuer Medikamente über viele Jahre oder Jahrzehnte zufriedenstellend behandelt werden. Allerdings kommt es meist nach einigen Jahren oder Jahrzehnten zu sogenannten Fluktuationen der Wirksamkeit dieser Medikamente. Dies kann dazu führen, daß der Patient nur noch wenige Stunden des Tages eine normale Beweglichkeit hat und in der übrigen Zeit nahezu bewegungsunfähig bleibt. Neuere Behandlungsmethoden mit besseren Medikamenten oder stereotaktisch-neurochirurgischen Eingriffen können in vielen Fällen Linderung verschaffen. Dennoch kommt es im Spätstadium der Erkrankung manchmal zu nicht tolerablen Fluktuationen der Beweglichkeit, die mit unseren heutigen Medikamenten kaum beeinflussbar sind. Hinzu kommt, daß gerade jüngere Patienten" die Unannehmlichkeiten der medikamentösen Therapie schlecht tolerieren und daher eine definitivere Behandlung fordern.

Der Überträgerstoff (Botenstoff) der bei der Parkinsonerkrankung degenerierenden Zellen ist das Dopamin. Die Zellen der Substantia nigra projizieren weit entfernt in zwei wichtige Schaltkerne der Basalganglien, Putamen und Caudatum. Sie enden dort auf Zellen, die in einen großen Regelkreis eingebunden sind, der für die Motorik, wahrscheinlich aber auch für Kognition und Psyche zuständig ist. Es ist daher einleuchtend, daß bei Ausfall der Substantia-nigra-Zellen deren Botenstoff (Dopamin) als Ersatzstoff in Form von Medikamenten zugeführt wird.

. Die wissenschaftlichen Ansätze zur Hirngewebetransplantation bei Morbus Parkinson verwenden menschliches foetales Mesenzephaengewebe der 7. bis 12. Schwangerschaftswoche. Das Mesenzephalon ist die Hirnregion, aus der sich in der weiteren Entwicklung die Substantia nigra ausbilden wird. Diese Zellen werden in einem aufwendigen Verfahren

aus ihrem Zellverband gelöst und dann bis zur Injektion sorgfältig konserviert. Dann erfolgt eine Injektion dieser Zellen in aufgelöster Form in die Kernregion des Putamen des Empfängers, also der Zielregion der dopaminergen Zellen der substantia nigra.

Bereits aus Tierexperimenten ist bekannt, daß sich diese foetalen mesenzephalen Zellen im Gehirn des Wirtes weiterentwickeln, sie bilden die Fähigkeit zur Produktion von Dopamin aus und nehmen Kontakt auf mit den Nervenzellen des Putamen und Caudatum, die ihre natürliche dopaminerge Innervation verloren haben.

Die Wirksamkeit der Transplantationsbehandlung bei der Parkinsonerkrankung ist mittlerweile bei mehreren Patienten sorgfältig belegt. Diese Patienten wurden in Schweden implantiert und dann von einem unabhängigen Team in London mit modernsten Methoden evaluiert (Olanow et al. 1996; Rojansky und Schenker 1993; Widner und Rehncrona 1993). Verlaufsbeobachtungen liegen bis jetzt über drei Jahre vor. Bei der überwiegenden Zahl der Patienten hat sich die Symptomatik erheblich gebessert. Zumindest bei einem dieser Patienten konnte die medikamentöse Behandlung mit L-Dopa sogar abgesetzt werden und die Symptome des Parkinsons sind nicht mehr nachweisbar. Parallel dazu ließ sich mit speziellen positronenemissionstomographischen Nachweismethoden zeigen, daß im Putamen dieser Patienten wieder reichlich Dopamin gebildet wird, ein bildgebender Beweis dafür, daß das Transplantat angewachsen ist. Bei einem amerikanischen Patienten, der zwei Jahre nach der Transplantation aus anderen Gründen verstorben ist, konnte bei der Untersuchung des Gehirnes auch durch direkte Gewebeuntersuchung nachgewiesen werden (Kordower et al. 1996), daß die implantierten Zellen tatsächlich angewachsen sind und Kontakt zu den Wirtszellen aufgenommen haben.

Leider sind nur sehr wenige Patienten mit der dringend erforderlichen wissenschaftlichen Genauigkeit untersucht und dokumentiert. Wir gehen davon aus, daß heute weltweit bereits über 200 Patienten dieser Behandlung unterzogen wurden. Die Mehrheit wird nicht im Rahmen systematischer Studien behandelt und wissenschaftlich begleitet.

2. Ethische und juristische Probleme der Hirngewebetransplantation

Die mit der Hirngewebetransplantation verbundenen Probleme sind erheblich. Zum einen beziehen sie sich auf die Gewinnung des erforderlichen embryonalen Gewebes. Zum anderen berühren sie die Fragen einer möglichen Persönlichkeitsveränderung durch die Hirngewebetransplantation.

Ein besonderes gesellschaftliches Interesse besteht natürlich daran, genauestens zu regeln, unter welchen Umständen mesenzephalales Gewebe von Embryonen überhaupt verwendet werden darf. Wie bereits oben ausgeführt, würde bei Einführung dieser Behandlungsmethode der Bedarf an solchem mesenzephalen Gewebe erheblich werden. Schon deshalb erscheint die Hirngewebetransplantation in der derzeit praktizierten Form nicht geeignet für eine breite Anwendung in der Neurologie. Mediziner und Juristen haben versucht, die ethischen Grundzüge festzulegen, nach denen Gewebe für solche Transplantationen herangezogen werden darf. Naturgemäß bestehen hier große Befürchtungen, daß unlautere Praktiken Fuß fassen könnten. Innerhalb gewisser Grenzen lassen sich diese

Probleme lösen. Die Richtlinien des »Network of European CNS Transplantation and Restauration (NECTAR)« (Boer 1994) faßt die gegenwärtigen medizinischen Empfehlungen zur Lösung dieses Problems zusammen (siehe Anhang).

Sehr viel schlechter abschätzbar sind die ethischen Probleme im Zusammenhang mit den transplantationsinduzierten Veränderungen beim Empfänger (Ellgring 1995; Gillon 1996; Grundel 1995). Selbstverständlich steht als erstes Ziel eine überprüfbare Verbesserung der motorischen Fähigkeiten des Patienten im Vordergrund. Hier gibt es gute Untersuchungstechniken, die es erlauben, im Einzelfall festzustellen, ob eine objektive Verbesserung im Zustandsbild des Patienten eingetreten ist. Sehr viel schwieriger ist es, die möglichen psychischen und kognitiven Begleitwirkungen zu erfassen. Wie bereits oben angedeutet, führt der Dopaminverlust bei der Parkinsonerkrankung, also die Erkrankung selbst, auch zu leichtgradigen psychischen und kognitiv leistungsmäßigen Störungen. Wenn aber diese psychischen Veränderungen Teil des Krankheitsbildes sind, so könnten sie bei erfolgreicher Besserung der Krankheit prinzipiell auch eine Zustandsverbesserung der psychischen und kognitiven Leistungen erbringen. Leider liegen uns bis heute keine systematischen Untersuchungen dieser möglichen Effekte von Transplantationen vor.

Im Falle der Parkinsonerkrankung sind mit dem Ersatz Dopamin-produzierender Zellen nur geringe Veränderungen zu erwarten. Der biologische Eingriff bleibt hier übersichtlich und die Verbindungen, die die implantierten Zellen eingehen, liegen lediglich im Bereich von Putamen und Caudatum. Sehr viel gravierender könnten die Folgen jedoch sein, wenn andere, dementive Erkrankungen behandelt würden. In diesem Falle stirbt nicht eine abgegrenzte Zellpopulation, sondern es gehen ganz verschiedene Zellen unter. Im Extremfall schmilzt sogar der gesamte Hirnmantel ab. Wenngleich auch hier bestimmte Zellen stärker betroffen sind, werden in späteren Krankheitsstadien alle Zelltypen von der Erkrankung betroffen. Der zu fordernde Gewebersatz ist daher sehr viel umfangreicher, und es ist heute nur schwer vorstellbar, daß implantierte Embryonalzellen die Komplexität des untergegangenen neuronalen Netzwerkes wieder aufbauen können. Wenn dies tatsächlich möglich wäre, so muß man tatsächlich fragen, ob es sich dabei noch um dasselbe Individuum handelt. Spätestens wenn Strukturen implantiert werden, die mit Gedächtnisfunktionen befaßt sind, müssen solche Überlegungen angestellt werden. Es wird dann sehr fraglich, ob solche Therapiemaßnahmen ethisch noch vertretbar sind.

3. Zusammenfassung der ethischen Problemstellung

Angesichts unseres heutigen Kenntnisstandes über die Transplantation von Hirngewebe auf den Menschen lassen sich folgende Feststellungen zusammenfassen:

- Es ist gelungen embryonale Zellen im Gehirn von kranken Erwachsenen zu implantieren. Sie haben im Wirtsgewebe überlebt, und es gibt Hinweise, daß diese Zellen einen bekannten Botenstoff (Dopamin) produzieren.
- Die implantierten Zellen haben Zellfortsätze ausgebildet, die in Kontakt getreten sind mit den Wirtszellen. Es ist davon auszugehen, daß an diesen Wirtszellen das produzierte Dopamin als Überträgerstoff wirkt.

- Alle sichtbaren klinischen Zeichen weisen darauf hin, daß die Funktion der untergegangenen Zellen zumindest teilweise durch die implantierten Zellen ersetzt wurde. Natürlich wirkt diese Behandlung nur bei einem Teil der Patienten. Auch wenn diese Operation bereits heute bei vielen Patienten durchgeführt wurde, muß es noch als experimentelles medizinisches Verfahren bezeichnet werden.
- Die Folgen dieser Transplantation von Hirngewebezellen sind im Moment nur für wenige Aspekte bekannt und gut untersucht. Dies betrifft im wesentlichen die Folgen für die menschliche Motorik. Mögliche Einflüsse der Hirngewebetransplantation auf kognitive Fähigkeiten, psychische Aspekte oder noch komplexere Persönlichkeitseigenschaften wurden bisher nicht ausreichend untersucht.
- Bei den bisher durchgeführten Transplantationen wurden Zellen implantiert, die an umschriebener Stelle des zentralen Nervensystemes den Ausfall einer einzigen und gut bekannten Nervenzellgruppe kompensieren sollen. Selbst für diesen Fall sind die Sekundärwirkungen auf all die oben genannten Aspekte der menschlichen Persönlichkeit derzeit noch unüberschaubar, und es gibt bisher keinen wissenschaftlich ernstzunehmenden Versuch, diese Aspekte zu erfassen. Jedenfalls kann bei der gegebenen Sachlage nicht ausgeschlossen werden, daß durch die Hirngewebetransplantation eine Veränderung der Persönlichkeit erfolgt.
- Die Frage nach Persönlichkeitsveränderungen durch Hirngewebetransplantation wird bei anderen Erkrankungen (wie zum Beispiel der Alzheimerschen Erkrankung), für die in Zukunft die Transplantation erwogen wird, noch viel gravierender. Die Alzheimersehe Erkrankung ist mit einem kontinuierlichen und unaufhaltsamen Persönlichkeitsverfall verbunden. Wenn es überhaupt jemals gelingen sollte, bei dieser Erkrankung durch Hirngewebetransplantation eine Verbesserung zu erzielen, muß angenommen werden, daß die Funktionen, die durch den Krankheitsprozeß im Wirtsorganismus zerstört wurden, von den implantierten Zellen übernommen werden. Denkt man diesen Gedanken bis zum Ende durch, so wird am Ende des Krankheitsprozesses die Persönlichkeit des ursprünglichen Menschen nicht mehr vertreten sein, da die Mehrzahl der Wirtsneurone abgestorben sind. Hier haben dann überwiegend die transplantierten Zellen von verschiedenen embryonalen Individuen die Funktionen übernommen. Definiert man die Persönlichkeit über die Funktion, so wäre zu folgern, daß dann auch eine neue Persönlichkeit entstanden ist. Aus ethischer Sicht ist daher die Frage zu beantworten, ob eine mögliche Persönlichkeitsveränderung durch die Transplantation vertretbar ist.
- Eine solche Persönlichkeitsveränderung durch medizinische Eingriffe wäre in der Medizin keineswegs einmalig. Auch viele andere medikamentöse Behandlungen von Hirnerkrankungen zielen darauf ab, Aspekte der Persönlichkeit zu beeinflussen oder haben solche Wirkungen als Begleiteffekte. Dazu zählen die Mehrzahl aller medikamentösen Behandlungen, die Transmitterwege beeinflussen. Ein entscheidender Unterschied zwischen der Gewebetransplantation und medikamentösen Behandlungsverfahren liegt jedoch in der Irreversibilität der Implantation von Hirngewebe. Die Mehrzahl aller unerwünschten kognitiven Nebenwirkungen klingt ab, wenn das Medikament abgesetzt wird. Ein Weg, mögliche Transplantationsnebenwirkungen zu mildern, müßte im Einzelfall über Gegenmittel erfolgen, die den Transplantat-vermittelten Wirkungen entgegengesetzt sind.

4. Ansätze einer ethischen Bewertung der Hirngewebetransplantation

Ethische Bewertungen haben unterschiedliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen (Feifel 1996):

1. Zunächst ist festzustellen, ob die Entscheidungsfähigkeit des Patienten durch die Hirngewebetransplantation eingeschränkt wird. Bezogen auf den einfacheren Fall der Parkinsonschen Erkrankung kann man eine solche Beeinflussung zwar nicht ausschließen. Sie dürfte sich aber in einem engen Rahmen bewegen.

Bei anderen Erkrankungen, wie zum Beispiel der Alzheimerschen Demenz, könnten solche Beeinflussungen der Entscheidungsfähigkeit erheblich stärker betroffen werden. Es ist noch zu wenig über mögliche Wirkungen bei dieser Indikation bekannt. Geht man aber davon aus, daß die Transplantation den weiteren Untergang des wirtseigenen Hirngewebes nicht verhindert und daß es gelingen sollte, einen Ersatz der krankheitsbedingt verlorenen Funktionen zu bewerkstelligen, so wäre zu fragen, ob dieses Individuum noch mit dem ursprünglichen identisch ist. Dies macht deutlich, daß auch die Transplantation von Hirngewebe nicht pauschal und ohne Berücksichtigung der konkreten Umstände diskutiert werden kann.

2. Ein zweiter wichtiger Gesichtspunkt ergibt sich aus dem Grundsatz, durch die ärztliche Behandlung nicht zu schaden (*nil nocere*). Hier sind vor allem die möglichen persönlichkeitsrelevanten Veränderungen beim Patienten gegen die Besserung der subjektiven Symptome abzuwägen. Im Falle der Parkinsonerkrankung wird man auch hier einen Kompromiß finden, der bei anderen Erkrankungen möglicherweise nicht ohne weiteres zu erzielen ist. In diesem Zusammenhang sind aber auch all diejenigen neuen Alternativtherapien abzuwägen", die möglicherweise mit geringerem Gefährdungspotential für die Persönlichkeit des Patienten verbunden sind.

3. Ein weiteres ethisches Kriterium mag die Verbesserung sein, die der Patient durch den Eingriff erfährt. Hier ist individuell präzise zu definieren, worin die Verbesserung durch den Eingriff bestehen kann. Es bleibt eine individuelle Entscheidung des Patienten, ob er sich diesem Behandlungsweg unterziehen mag. Dasselbe muß natürlich auch für die Entscheidung des Arztes gelten, die Behandlung durchzuführen oder nicht.

4. Schließlich muß bei jeder neuen Therapiemaßnahme auch die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit gestellt werden. Es bleibt zu fragen, ob bei Einführung solcher Behandlungsmaßnahmen allen Patienten, für die die medizinische Indikation gestellt wird und die sich mit dem Eingriff einverstanden erklären, die Möglichkeit zur Behandlung auch gegeben werden kann. Es sind hier mittelfristig Probleme zu erwarten, da das zur Verfügung stehende Gewebe naturgemäß begrenzt ist. Im Laufe der kommenden Jahre bis Jahrzehnte werden eventuell neue Methoden der Gewebegewinnung aus genetisch modifizierten Tumorzellen entwickelt, die dieses Problem entspannen können (Frim et al. 1994). Wenn geeignete Laboratorien zur Zellaufbereitung zur Verfügung stehen, dürften die Kosten für eine entsprechende Behandlung nicht wesentlich über den üblichen Kosten neurochirurgischer Eingriffe liegen.

5. Schlußfolgerungen

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich keine logisch zwingende Schlußfolgerung für oder gegen die Transplantation embryonalen Hirngewebes bei Erkrankungen des zentralen Nervensystemes. Es ist zunächst festzuhalten, daß unser Wissen über die Folgen der Transplantation völlig ungenügend ist. Wenngleich diese Behandlungsmethode mancherorts schon in größerem Stil bei der Parkinsonschen Erkrankung eingesetzt wird, fehlen grundlegende Daten über den Einfluß dieser Behandlungsmaßnahme auf viele Dimensionen der Hirnfunktion. Im Falle anderer zerebraler Erkrankungen werden von verschiedenen Seiten grundsätzliche Einwände vorgebracht. Wenn eine degenerative Hirnerkrankung zum völligen Untergang persönlichkeitsprägender Zellgruppen führt, so ist zu fragen, inwieweit durch die Transplantation embryonalen Gewebes nicht auch die Individualität des Patienten entscheidend verändert wird. Bevor diese Behandlung bei kritischen Indikationen eingesetzt wird, muß man auf einer systematischen Erforschung der möglichen Auswirkungen bestehen. Dies trifft im besonderen Maße für die Behandlungsüberlegungen bei der Chorea Huntington und der Alzheimerschen Erkrankung zu. Neben den entscheidenden Eingriffen in die Persönlichkeit des Menschen verbleiben ethische Probleme mit der Gewebebegewinnung. Geht man davon aus, daß die Behandlungsmaßnahme einer großen Zahl von Patienten zugänglich gemacht werden sollte, so bestehen Zweifel, ob auf lange Sicht der erforderliche Nachschub an Spenderzellgewebe zu gewährleisten ist, wenn nicht neue Methoden der Gewebsgewinnung mit gentechnologischen Methoden entwickelt werden. Von vielen Wissenschaftlern wird heute die gegenwärtige Transplantation embryonalen Hirngewebes lediglich als Zwischenstadium betrachtet auf dem Weg zur Implantation von genetisch modifizierten Zellen, die genau nach dem jeweiligen Anforderungsprofil der speziellen Erkrankung mit Eigenschaften ausgestattet werden sollen, um dann umschriebene Funktionen zu übernehmen. Von diesem Ziel sind wir noch weit entfernt und es bedarf umfangreicher Grundlagenforschung, um hier einen langfristigen Lösungsansatz zu entwickeln.*

Prof Dr. Günther Deuschl
Neurologische Klinik der
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Niemannsweg 147
24105 Kiel

Abstract

Transplantation of cerebral tissue is increasingly becoming an issue in today's ethical debate. This kind of transplantation has already been performed in the context of treating patients with Parkinson's disease. It is also being considered in the handling of other serious diseases. The tissue for transplantation is obtained from aborted fetuses. Serious ethical problems are mainly arising out of the question of possible changes in the personalites of patients due to the transplanted cerebral tissue.

Anmerkungen

1. Beispielsweise werden von einigen religiösen Gemeinschaften wie den Zeugen Jehovas alle Transplantationen einschließlich Bluttransfusionen - auch im Falle akuter Lebensbedrohung - abgelehnt.
 2. Entsprechende Tierexperimente zeigen, daß es bestimmte Altersstufen der Embryonalentwicklung gibt, zu denen entnommenes Gewebe sich in einem Wirtsorganismus entwickeln und zu unterschiedlichen Zellfunktionen ausdifferenzieren kann. Dies kann als überzeugendster Beleg gelten, daß zu transplantierendes Gewebe immer zu bestimmten Entwicklungszeitpunkten entnommen werden muß.
 3. Die Erkrankung kann bereits im dritten Lebensjahrzehnt beginnen.
 4. Zur Effizienz der heutigen Methoden zur Gewebeerhaltung sei hier noch vermerkt, daß nur ein Teil der embryonalen Zellen, die zur Transplantation vorbereitet werden, am Leben erhalten werden können. Man geht davon aus, daß von den tatsächlich übertragenen foetalen Zellen nur etwa 5 % im Gehir des Wirtes anwachsen. Daher werden große Mengen foetalen Mesenzephalons gebraucht. Es wird daher empfohlen, pro Hirnhälfte das exziierte Gewebe von etwa 4 bis 8 Embryonen einzuspritzen.
 5. Man geht davon aus, daß bei der Alzheimerischen Krankheit zumindest im Frühstadium vor allem kleine Zwischenneurone des Hirnmantels untergehen, die Azetylcholin als Botenstoff benutzen.
- * Erstpublikation in: Der Umgang mit Krankheit und Sterben in der heutigen Gesellschaft. Eine Ringvorlesung zu Themen medizinischer Ethik, hg. von *Hans-Jürgen Kaatschi/Hartmut Krefß*, Kiel 1997.

Literatur

- Boer, G. J.*: Ethical guidelines for the use of human embryonic or fetal tissue for experimental and clinical neuro-transplantation and research. Network of European CNS Transplantation and Restoration (NECTAR). *J. Neurol*, 1994,242: 1-13.
- Boyer, K. L., Bakay, R. A.*: The history, theory, and present status of brain transplantation. *Neurosurg Clin N Am*, 1995,6: 113-25.
- Denman, C.*: Ethics of sbrain transplants-. *Br J Psychiatry*, 1990, 157:625.
- Ellgring, H.*: Psychologische Aspekte der Neurotransplantation. *Zentralbl Neurochir*, 1995,56: 168-72.
- Feifel, E.*: Rechtliche und ethische Fragen bei Transplantation embryonalen Hirngewebes. *Nerv und Recht* (Eigendruck im Selbstverlag), 1996,2: 1-15.
- Frim, D. M., Uhler, T. A., Galpern, W. R., Beal, M. F., Breakefield, X. O., Isatcon, O.*: Implanted fibroblasts genetically engineered to produce brainderived neurotrophic factor prevent 1-methyl-4-phenylpyridinium toxicity to dopaminergic neurons in the rat. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 1994,91: 5104-8.
- Gillon, R.*: Brain transplantation, personal identity and medical ethics. *J Med Ethics*, 1996,22: 131-2.
- Gründel, J.*: Transplantation humaner embryonaler Nervenzellen: Theologische und ethische Aspekte. *Zentralbl Neurochir*, 1995,56: 201-5.
- Hoffer, B. J., Olson, L.*: Ethical issues in brain-cell transplantation. *Trends Neurosci*, 1991, 14: 384-8.
- Kordower, J., Freeman, H, Thomas, B., Snow, B. J.*: Neuropathological evidence of graft survival and striatal reinnervation after the transplantation of fetal mesencephalic tissue in a patient with Parkinson's disease. *New Engl. J. Med.*, 1996, 1118-1124.
- Linke, D. B.*: Hirnverpflanzung. Die erste Unsterblichkeit auf Erden. Reinbek: Rowohlt Verlag, 1993.
- Matthias, C. K., Kopyov, O. V., Jacques, D. B., Caviness, J. N, Duma, M., Eagle, S., Lieberman, N.*: Safety of Fetal Tissue Transplantation for Huntington's Disease. *Neurology*, 1997, S12.004.
- Olanow, C. W., Kordower, J. H, Freeman, T. B.*: Fetal nigral transplantation as a therapy for Parkinson's disease. *TINS*, 1996, 19: 102-109.
- Rojansky, N, Schenker, J. G.*: The use of fetal tissue for therapeutic applications. *Int J Gynaecol Obstet*, 1993, 41: 233- 240.
- Widner, H, Rehncrona, S.*: Zransplantation and surgical treatment of parkinsonian syndromes. *Curr Opin Neurol Neurosurg*, 1993,6: 344- 349.

Anhang

NECTAR Guidelines

(Network of European CNS Transplantation and Restauration)

1. Tissue for transplantation or research may be obtained from dead embryos and fetuses, their death resulting from legally induced or spontaneous abortion. Death of an intact embryo or fetus is defined as absence of respiration and heart beats.
2. It is not allowed to keep intact embryos or fetuses alive artificially for the purpose of removing usable material.
3. The decision to terminate pregnancy must under no circumstances be influenced by the possible or desired subsequent use of the embryo or fetus and therefore precede any introduction of the possible use of the embryonic or fetal tissue. There should be no link between the donor or recipient, nor designation of the recipient by the donor.
4. The procedure of abortion, or the timing, must not be influenced by the requirements of the transplantation activity when this would be in conflict with the woman's interest or would increase embryonic or fetal distress.
5. No material can be used without informed consent of the woman involved. This informed consent should, whenever possible, be obtained prior to abortion.
6. Screening of the woman for transmissible diseases requires informed consent.
7. Nervous tissue may be used for transplantation as suspended cell preparations or tissue fragments.
8. All members of the hospital or research staff directly involved in any of the procedures must be fully informed.
9. The procedure of embryos, fetuses or their tissues must not involve profit or remuneration.
10. Every transplantation or research project involving the use of embryonic or fetal tissue must be approved by the local ethical committee.

(aus: Boer 1994, p. 3).

Medizin im Islam

Von Peter Antes

Gesundheit und Krankheit bezeichnen keine in der Weise objektiverhebbaren Tatbestände, daß über ihre inhaltliche Definition weltweit Einigkeit bestünde*. Bereits die westliche Schulmedizin weist hinsichtlich Diagnose und Behandlungsart, wie Lynn Payer gezeigt hat, beträchtliche Unterschiede im Vergleich zwischen England, Frankreich, Deutschland und den USA auf. Erst recht gilt dies mit Blick auf andere Kulturen. Was Krankheit ist, woher sie kommt und was dagegen zu tun ist, wird unterschiedlich erklärt, je nachdem ob man Indianer oder Shamanen, Buddhisten, Taoisten, Hindus oder Muslime befragt, um nur einige Beispiele dieses facettenreichen Spektrums zu nennen.

Es versteht sich von selbst, daß die folgenden Ausführungen die beispielhaft genannten Vorstellungen nicht alle behandeln können. Sie werden sich – bis auf ein Beispiel aus dem Hinduismus – auf einen einzigen Kulturkreis beschränken. Dafür bietet sich in der Bundesrepublik Deutschland der islamische an und dies aus zwei Gründen: Muslime leben unter uns und gehören daher zum Erfahrungsbereich aller in Krankenhaus und Arztpraxis Tätigen. Im Islam hat die Zweigleisigkeit zwischen herkömmlich religiösen Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit einerseits und Schulmedizin andererseits eine lange, nicht immer konfliktfreie Geschichte, so daß die erwähnte Kulturabhängigkeit im Umgang mit Gesundheit und Krankheit sowohl historisch als auch gegenwartsbezogen behandelt werden kann.

Die erwähnte Zweigleisigkeit bedingt, daß »Medizin im Islam«, historisch gesehen, durchaus Unterschiedliches meint: die religiös verankerte prophetische Medizin (1.) und die kulturell als islamische Medizin bezeichnete, die sich an die griechische angelehnt, sie bewahrt und weiterentwickelt hat (2.). Hinzu kommen heutzutage neue Herausforderungen durch die moderne Schulmedizin und den damit verbundenen wissenschaftlichen Fortschritt im Sinne neuer Erkenntnisse wie technisch revolutionärer Behandlungsmethoden (3.). Alle drei Bereiche werden im folgenden kurz angesprochen.

1. Die prophetische Medizin

Islam bedeutet »Ergebenheit« in den Willen Gottes und hängt sprachlich mit »salam« zusammen, dessen Bedeutung durch die Grußformel »as-salamu 'alaykum« (»Heil über euch«) bekannt ist. Damit ist zugleich auf den inneren Zusammenhang von Islam und Heil hingewiesen. Alle Bereiche des menschlichen Lebens werden nämlich mit diesem vom Islam in Aussicht gestellten Heil in Verbindung gebracht, sofern die Menschen bereit sind, Gottes Geboten zu folgen und sich entsprechend zu verhalten. Wer sich auf diesen Heilsweg einläßt, erwartet von Gott: »so ich krank bin, heilt er mich« (Koran 26, 80). Dies gilt im physischen wie im metaphysischen Sinne und berührt daher auch das weite Feld der Medizin. Obwohl das Wort Medizin (tibb) oder Arzt (tabib) im Koran nicht vor-

kommen und von »heilen« im medizinischen Sinne im Koran nur einmal im Zusammenhang mit der heilenden Wirkung von Honig die Rede ist (Koran 16, 69), ist die Beziehung zwischen Islam und Heil/ung stets ebenso präsent wie die zwischen Sünde und Krankheit (vgl. Koran 2, 10 u. ö.). Und ein Gleiches gilt für die Aussprüche (Hadith) des Propheten Muhammad.

Die prophetische Medizin beruht somit auf dem Glauben, daß Gesundheit und Krankheit vor allem metaphysisch zu interpretieren sind. Sie gehören von daher unmittelbar zum religiösen Weltbild, und zwar sowohl dann, wenn Gott der Verursacher ist, als auch in den Fällen, in denen noch andere Kräfte im Spiele sind oder eine Unklarheit über den wahren Verursacher der Krankheit besteht. All die genannten Möglichkeiten haben sehr konkrete Konsequenzen für die Praxis und bleiben folglich nicht auf den theoretischen Interpretationsrahmen begrenzt.

Die Vorstellung, daß Gott als Ursache für eine konkret auftretende Krankheit anzusehen ist, bedingt, daß Muslime in der Krankheit entweder eine Strafe Gottes oder einen Hinweis auf seine Allmacht sehen. Sie fragen sich deshalb zuerst, ob sie gesündigt haben und Gott sie dafür bestraft. Diese Vorstellung findet sich auch in der Bibel, wie das Buch Hiob zeigt. Die richtige Haltung in einem solchen Falle ist es, in sich zu gehen und Buße zu tun, um die eigentliche Ursache der Krankheit zu beheben. Medikamente mögen hierbei beschleunigende Hilfestellung leisten, den eigentlichen Grund der Krankheit, die Sünde, aber können sie nicht beseitigen. Hier hilft nur Umkehr und Reue, das heißt die bedingungslose Ergebenheit in den Willen Gottes durch Einhaltung all seiner Gebote. Eine solche Ergebenheit ist auch dann gefordert, wenn keine direkt benennbare Sünde als Ursache erkennbar ist. Dann mag der wahre Grund darin bestehen, daß Gott den Menschen, vor allem den alternden Menschen, an die Grenzen seiner Möglichkeiten erinnert und deutlich macht, daß nicht er Herr seiner selbst, sondern Gott allein der Herr ist. Von Ihm kommt das Gute wie die Krankheit, Er schenkt das Leben und die Schaffenskraft, Er setzt dem Leben ein Ende und der Leistungsfähigkeit ihre Grenzen. Durch Krankheit und Tod wird der Mensch, Mann und Frau, daran erinnert, daß alles Dasein ein Geschenk Gottes ist, also weder selbstverständlich ist noch gar ein Anrecht darauf besteht, sondern allein aus der Gnade Gottes kommt. So spürt der Mensch Gottes Allmacht konkret in der erlebten Schwäche und Ohnmacht und tut gut daran, dieses Zeichen göttlicher Belehrung richtig zu verstehen und sich ganz in Gottes Willen zu ergeben. Die Muslime wissen deshalb, daß gegenüber dieser Allmacht auch die »Götter in Weiß« ohnmächtig sind und ihr Dienst nur erfolgreich sein wird, »in sha' Allah« (wenn Gott es will).

Das religiöse Weltbild der meisten Muslime rechnet allerdings noch mit anderen Kräften, die für Störungen, einschließlich Krankheiten, verantwortlich sein können. Es ist die Macht böser Geister und Menschen, die im zuletzt genannten Falle vor allem durch ihren »bösen Blick« Unheil über Menschen bringen können. Vielfältig sind daher die Ängste, dem »bösen Blick« wie auch anderen Störaktionen ausgesetzt zu sein. Die Palette der Vermeidungsstrategien ist entsprechend groß und reicht in der Volksfrömmigkeit vom Tragen von Amuletten über die Umgehung bestimmter Stätten bis zu richtigen Beschwörungszereemonien. Die Grenze zur Magie ist fließend. Hinter allem steht das Bemühen und der Wunsch, letztlich doch durch geeignete Aktionen auf das Geschehen selbst Einfluß aus-

üben zu können, um nicht allem hilflos ausgeliefert zu sein. Dazu gehört auch die Hoffnung auf heilsame Koransprüche, die man sich mit Tinte auf ein Papier schreiben läßt oder selbst niederschreibt, dieses Papier dann in ein Glas Wasser legt, um anschließend das von der Tinte des Koranverses »geheiligte Wasser« zu trinken, um von innen heraus wieder ganz heil zu werden.

Ein anderer Aspekt des religiösen Weltbildes zeigt sich schließlich im Umgang mit dem, was wir gewöhnlich als Geisteskrankheit bezeichnen. Hier können nach der klassischen prophetischen Medizin unterschiedliche Phänomene vorliegen. Es kann sich dabei um ein fremdgesteuertes Verhalten eines Menschen handeln, von dem ein Teufel oder ein böser Geist Besitz ergriffen hat und nun aufgrund dieser In-Besitznahme (Besessenheit) sein Unwesen treibt. Es kann sich aber auch um ein ganz anderes, sehr positives Phänomen handeln, indem Gott diesem Menschen nach langen Jahren des treuen Dienstes, einem großzügigen Herren im Umgang mit einem sehr treuen Sklaven vergleichbar, schließlich die Freiheit vom weiteren Dienen durch die Gnade des Wahnsinns schenkt. Vor allem aus mystischen Kreisen ist dieses Ziel als Idealwunsch bekannt und offenbar auch nicht allzu selten erreicht worden. Um wirklich zu wissen, mit welcher der beiden genannten Möglichkeiten man es im konkreten Falle zu tun hat, bedarf es geschulter Spezialisten. Hierfür aber sind, wie es die Komponenten dieses religiösen Weltbildes nahelegen, Ärzte nicht ausreichend qualifiziert. Man braucht dafür spirituell Erfahrene (Sufis), die in der Unterscheidung der Geister geübt sind. Diagnostizieren sie einen Fall von Besessenheit, so finden Exorzismen Anwendung, im Falle der von Gott in die Freiheit Entlassenen dagegen ist der Verbleib in der Nähe der Sufis oder von Gräbern berühmter Sufis üblich. In keinem Falle ist eine Einweisung in eine Heilanstalt vorgesehen, und der traditionelle Islam scheint mit dieser Lösung gut gefahren zu sein.

Die hier beschriebene prophetische Medizin steht mit ihrem metaphysischen Erklärungsansatz nicht nur im Widerspruch zur heutigen Schulmedizin westlichen Zuschnittes. Sie widerspricht auch den Erklärungsansätzen der klassischen, von den Griechen übernommenen Medizin des islamischen Mittelalters, also dem, was man kulturell als islamische Medizin bezeichnet.

2. Die islamische Medizin - kulturell gesehen

Die rasche Ausweitung des islamischen Reiches nach dem Tode Muhammads (632 n. Chr.) führte dazu, daß weite Teile des Vorderen Orients sowie Nordafrika und Spanien unter islamische Herrschaft kamen und auf diese Weise eine Kulturbegegnung zwischen der auf der Arabischen Halbinsel entstandenen Religion und der griechischen Kulturtradition, die das ganze römische Reich geprägt hatte, stattfand. Aus dieser Kulturbegegnung erwuchs eine neue Hochkultur, die sich – wie Sigrid Hunke in einem sehr erfolgreichen Taschenbuch gezeigt hat – in allen Bereichen des Wissens niederschlug.

Zu den Wissenschaften, die aus dieser Kulturbegegnung hervorgegangen sind, gehört auch die Medizin, die sich vornehmlich an Galenus und Hippokrates orientierte. Obwohl diese Medizin Höchstleistungen erbracht hat, die allem, was im mittelalterlichen Europa an

Medizin praktiziert wurde, weit überlegen waren, war sie innerhalb des islamischen Kontextes dennoch nicht unumstritten. Konflikte gab es prinzipieller Art hinsichtlich der Ätiologie und konkret bei einer Reihe von Einzelfragen. Hinzu kommt ein Stadt-Land-Gefälle, das bis heute fortbesteht.

Nach der galenischen Medizin sind Krankheiten auf »Dyskrasie«, das heißt eine Störung des rechten Mischverhältnisses der vier Körpersäfte: Blut, Schleim, Schwarze und Gelbe Galle, die ihrerseits je zwei der vier Qualitäten kalt, warm, feucht und trocken in sich vereinigen, zurückzuführen. Dies gilt sowohl für körperliche Krankheiten als auch für seelische Zustände. So etwa wird der Zustand der Melancholie durch eine starke Zunahme von Schwarzer Galle (gr. *malane chole*) bei gleichzeitig entsprechendem Mangel an Gelber Galle hervorgerufen. Diese Ätiologie steht somit in einem prinzipiellen Widerspruch zum Erklärungsmodell der prophetischen Medizin. Während diese letztlich alles auf Gott oder andere Kräfte aus dem religiösen Weltbild zurückführt, erklärt die galenische Medizin sämtliche Krankheiten, die physischen wie die psychischen, rational als Folge von Störungen im Säftehaushalt des menschlichen Körpers. Als Heilmittel ergibt sich daraus für physiologische Krankheiten nicht selten das Prinzip: *contraria contrariis*, indem man etwa durch entsprechende Gegenmittel der Krankheit – im wahrsten Sinne des Wortes – zu Leibe rückt und bei Überhitzung infolge von Fieber mit kalten Umschlägen jenes Gleichgewicht wiederherzustellen versucht, das allein Garant für Wohlbefinden und Gesundheit im Sinne einer ausgewogenen Mischung der Körpersäfte darstellt. Der Konflikt ist damit klar: die galenische Medizin leitet alle Krankheit aus Unordnung im körperlichen Kräftehaushalt des Menschen her, die prophetische Medizin sieht die primäre Ursache von Krankheit im seelischen Bereich, der die Sphäre des Übersinnlichen berührt. Dieser konzeptionelle Unterschied hat sehr konkrete praktische Folgen, was sich an einer Reihe von Konfliktstoffen zeigt.

Ein erster Konfliktstoff zeigt sich bei der Einstellung zum Fasten im Fastenmonat Ramadan. Nach den Vorschriften des islamischen Gesetzes (*shari'a*) ist jeder Muslim und jede Muslima, sobald sie erwachsen und weder krank noch aus Altersgründen gebrechlich sind, gehalten, einen ganzen Monat lang täglich von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang - kasuistisch gesprochen solange man einen schwarzen Bindfaden von einem weißen unterscheiden kann - auf Essen und Trinken zu verzichten. Auch Rauchen und Geschlechtsverkehr sind während der Zeit des Fastens untersagt. Nur während der Nacht ist all dies wieder erlaubt und führt folglich zu einer völligen Umstellung der Eß- und Trinkgewohnheiten. Ein derart radikaler Bruch mit dem Gewohnten ist aus Sicht der galenischen Medizin ohne große Turbulenz im Kräftehaushalt des Körpers kaum zu verwirklichen und von daher prinzipiell abzulehnen. Folglich haben sich die Ärzte gegen das Fasten ausgesprochen und damit zum Widerstand bzw. Ungehorsam gegenüber der göttlichen Weisung aufgerufen. Es versteht sich von selbst, daß diese Gesundheitsvorschläge nicht mit der wohlwollenden Unterstützung durch streng islamische Kreise rechnen konnten. Ebenso abgelehnt wurde von den galenischen Ärzten die vom Koran konzedierte Mehrehe des Mannes (mit bis zu vier Frauen gleichzeitig), weil die Erfüllung der ehelichen Pflichten ein Übermaß an sexueller Betätigung nach sich zöge, das sich nur negativ auf das Gleichgewicht der Körpersäfte auswirken könne. Ein weiterer Konfliktstoff war die Verwendung von Alkohol aus thera-

peutischen Gründen. Nach Galenus ist der Genuß des im Koran verbotenen Weines nicht nur zur Heilung bestimmter Krankheiten gut, sondern gilt in Maßen genossen sogar insgesamt als gesundheitsfördernde Maßnahme. Als letztes Beispiel für derartige Konfliktstoffe sei auf die Quarantäne als Schutz vor ansteckenden Krankheiten verwiesen. Sie war aus Sicht galenischer Ärzte notwendig, während die prophetische Medizin lehrte, daß niemand krank wird, es sei denn, Gott läßt es zu oder will es. Folglich reicht Gottes Schutz alleine vollständig aus, damit niemand krank wird. Noch radikaler waren »die Leute des Gottvertrauens«, der Mystik (Sufismus) nahestehende Gruppen, die jede Form von Medizin, die prophetische wie die galenische, als unerlaubte Einmischung des Menschen in Gottes Handeln ablehnten.

De facto zeigt sich, daß die galenische Medizin in den Städten große Bedeutung hatte. Sie führte zur Einrichtung von Krankenhäusern und Heilsanatorien, war aber nie ganz unumstritten. Ab dem 12. Jahrhundert nehmen die Typen von medizinischen Schriften zu, in denen Mischformen zwischen beiden versucht wurden, wobei allmählich der Einfluß der prophetischen Medizin immer stärker wurde. Ein Grund hierfür war zweifellos ein deutliches Stadt-Land-Gefälle. Galenische Ärzte waren vornehmlich in den Städten zu finden, oft waren unter ihnen auch Christen und Juden, die auf den Dörfern weniger Vertrauen unter der islamischen Bevölkerung genossen als in der Stadt. Hinzu kam, daß galenische Ärzte gewöhnlich teurer waren als die der prophetischen Medizin. Schließlich mußten die galenischen Ärzte immer wieder damit rechnen, daß die Rechtmäßigkeit ihrer Heilmethoden durch streng islamisch ausgerichtete Kreise angezweifelt und diesbezüglich Rechtsauskunft beim Mufti eingeholt wurde. Benzing nennt mehrere Beispiele solcher Art, die deutlich machen, daß nur dann bestimmte Heilpraktiken fortgeführt werden konnten, wenn amtlich in Form eines Rechtsgutachtens (fatwa) deren Unbedenklichkeit im Sinne der religiösen Gesetzgebung bescheinigt worden war. Benzing zeigt dabei auch, wie flexibel das klassische islamische Recht (shari'a) gewesen ist, um sich auf neue Situationen einzustellen. Daraus folgern viele Muslime heute, es ließen sich alle heutigen Probleme der Medizin wie der Ethik mit Hilfe dieses Systems ebenso problemlos lösen wie die in der Vergangenheit.

3. Islam und Schulmedizin heute

Das klassische islamische Rechtssystem ist so detailliert entwickelt, daß es – vergleichbar den jüdischen Handlungsanweisungen - für jeden Fall eine Lösung vorschlägt. Es sagt, wie Menschen sich im Stehen, Liegen und Sitzen, privat und öffentlich, im Geschäftsleben wie in der Freizeit idealtypisch verhalten sollen. Unsicherheiten und offene Fragen werden durch Einholung von Rechtsgutachten geklärt, so daß der Tendenz nach ein System vorliegt, das in allen Situationen des Lebens Orientierung gibt. Die Frage, die sich stellt, ist die, ob die Fortsetzung dieses Verfahrens auf Dauer eine Lösung sein kann. Mit Blick auf die westliche Medizin fragt sich aus islamischer Sicht, welchen Stellenwert der Glaube für das Wohlbefinden des Menschen hat und inwieweit die westliche Medizin bereit ist, auf Wünsche von Muslimen einzugehen, die sich aus ihrer Religion ergeben.

Was die Fortsetzung des bisherigen Verfahrens bei der Einholung von Rechtsgutachten angeht, so ist zu sagen, daß dies für Einzelfragen wie auch für Grundsatzprobleme noch immer in altbekannter Weise fortgesetzt wird. Als Beispiele für solche Entscheidungen seien die Zulässigkeit von Goldplomben in der Zahnarztpraxis oder die Möglichkeit von Hornhauttransplantationen für Muslime genannt. Sehr viel grundsätzlicher und in vielerlei Hinsicht geradezu vorbildlich ist der »Islamic Code of Medical Ethics« der 1. Internationalen Konferenz über islamische Medizin in Kuwait aus dem Jahre 1980. Wie fortschrittlich die Positionen im Detail auch jeweils sein mögen, sie hinken stets beträchtlich der eigentlichen Diskussion methodischer Verfahrensweisen hinterher. Die Frage wird nämlich erst dann beim Mufti zur Beantwortung vorgelegt, wenn das technische Verfahren bereits entwickelt ist. Der Mufti holt dann üblicherweise Expertenmeinungen ein, prüft die Sachlage, sucht nach vergleichbaren Fällen in der bisherigen oder früheren Rechtsprechung und erstellt danach sein Rechtsgutachten (fatwa). Ein derart zeitaufwendiges Verfahren kann mit der Geschwindigkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes in der Medizin wie auf anderen Gebieten nicht mehr Schritt halten. Es hinkt, so scheint es, nicht nur immer hinterher, sondern hilft denen nicht weiter, die an vorderster Front in der Forschung nach neuen Heilmethoden und Erkenntnissen suchen. Es mag sein, daß dies in islamischen Ländern noch nicht unmittelbar spürbar ist, für viele Muslime aber ist es dies, wenn man an all die denkt, die, aus islamischen Ländern stammend, in Europa und Amerika in der westlichen Medizin forschend tätig sind. Sie brauchen allgemeine Orientierungsmaßstäbe, eine Art traditioneller Hardware, um sofort zu erkennen, ob das von ihnen Angestrebte oder Verlangte, gewissermaßen die konkrete Software, damit kompatibel ist oder nicht. Nur wenn sie dies sofort entscheiden können, werden sie wissen, ob sie derartige Arbeiten guten Gewissens fortsetzen können oder nicht. Alle anderen Verfahren, die auf Einzelfalllösungen abzielen, sind im Forschungsbetrieb nicht mehr praktikabel. Daher ist ein Umdenken beim Rechtsgutachtensystem unumgänglich, wenn nicht alles blockiert oder das Ergebnis des Rechtsgutachtens für die Praxis völlig uninteressant werden soll.

Der klassische Konflikt zwischen der galenischen Medizin und der prophetischen Medizin läßt sich in moderner Terminologie als Prioritätenkonflikt zwischen einer Apparatemedizin und einer stärker psychosomatisch ausgerichteten Medizin beschreiben. Wer als Arzt bzw. Ärztin mit muslimischen Kranken zu tun hat, muß deren Psyche ernstnehmen und begreifen, daß sie Krankheit als Mahnung zur Umkehr im Lebenswandel oder als Hinweis auf menschliche Ohnmacht im Vergleich zur göttlichen Allmacht sehen. Dies eröffnet Chancen für die Beratung in schwerer Not, dies mindert aber auch das Vertrauen bezüglich der Wirksamkeit von Medikamenten und operativen Eingriffen. Deshalb sollte die medizinische Beratung beidem Rechnung tragen und von dieser anders gearteten Ausgangslage ausgehen. Wie sehr die Psychosomatik wirkt, belegen Beobachtungen aus einer Arztpraxis in Berlin, wo Türken, in deren Sprache viele Ausdrücke der Belastung die Galle und nicht wie im Deutschen das Herz als Bezugspunkt nehmen, mit atypisch vielen Gallenbeschwerden registriert wurden. Erst nach längerem Aufenthalt in der Bundesrepublik Deutschland traten bei ihnen wie bei den Deutschen Herzprobleme in solchen Fällen auf. Sie ernstnehmen heißt, auf sie einzugehen und zu verstehen, daß die Diagnose körperlicher Störungen noch lange kein Schlüssel zu ganzheitlicher Heilung und Gesundheit ist.

Dazu gehört auch die Bereitschaft, auf besondere Wünsche einzugehen bzw. sie als solche zu erkennen.

Ein Wunsch ganz besonderer Art ist für Hindus, die wissen, daß sie sterben müssen, auf dem Fußboden, möglichst noch benetzt von Wasser - wenn möglich aus einem heiligen Fluß - sterben zu dürfen. Ein solcher Wunsch besteht, wie Shirley Firth zeigt, auch bei den Hindus in der sogenannten Diaspora fort. Seine Erfüllung erleichtert das Sterben, indem es vor allem bei älteren Menschen die Hoffnung auf eine gute Wiedergeburt nährt und dadurch den Übergang von diesem Leben in das nächste positiv unterstützt. Wird dagegen diese Bitte - etwa durch Ärzte oder das Pflegepersonal in einem europäischen Krankenhaus - abgelehnt, so wird dadurch nicht nur der Sterbevorgang für die sterbende Person zu einer großen Belastung mit unsicherem Ausgang für die Wiedergeburt, sondern die Verwandten ihrerseits sehen sich moralisch in einem solchen Falle verpflichtet, zeitaufwendige und kostspielige Ersatzriten einzuleiten, um wenigstens einigermaßen das wettzumachen, was durch diese Negativentscheidung ausgelöst worden ist. Bessere interkulturelle Schulung während des Medizinstudiums könnte helfen, für derartige Probleme offener zu werden und Menschen menschenwürdig sterben zu lassen.

Mehr Sensibilität empfiehlt sich bei Musliminnen, die (familiäre oder individuelle) Probleme haben, einen Frauenarzt aufzusuchen. Im islamischen Kulturkreis war es über Jahrhunderte unüblich, daß sich eine Frau auch als Patientin vor einem anderen Mann als ihrem Ehemann, selbst wenn dieser ein Arzt ist, auszieht. Infolgedessen zogen Frauen Ärztinnen den Ärzten vor. Wo dies nicht möglich war, kamen sie meist in Begleitung ihrer Ehemänner ins Sprechzimmer, um sicher zu sein, daß nichts geschieht, was gegen die Moral der Familie verstößt oder einen derartigen Verdacht nähren könnte. Nicht selten kam an ihrer Stelle der Ehemann alleine und schilderte die Symptome seiner Frau, um eine entsprechende Diagnose einzuholen. Gerade dieser Fall setzt voraus, daß der Arzt die Sachlage klar erkennt, wenn es beispielsweise darum geht, eine Schwangerschaft festzustellen, obwohl der vor dem Arzt sitzende Patient ein Mann ist. Ähnlich verfremdet kann auch die Bitte einer Mutter sein, bei ihrer in die Praxis mitgebrachten Tochter im heiratsfähigen Alter eine Eierstock- oder Blinddarmentzündung auszuschließen, um infolge der Untersuchung aus ärztlichem Munde zu erfahren, daß das Hymen noch intakt ist, so daß man sie guten Gewissens als Jungfrau in die Ehe gehen lassen kann.

Die wenigen, hier genannten Beispiele machen deutlich, daß die ärztliche Behandlung ohne ethnomedizinisches Fingerspitzengefühl nur sehr unvollkommen ist und häufig ihre gute Absicht verfehlt, weil Menschen eben keine Maschinen sind, sondern als sozio-kulturell gesteuerte Leib-seelische Einheit leben und entsprechend reagieren. Wenn diese intakt ist, sind sie gesund, wo sie gestört ist, sind häufig Krankheiten die Folge. Kenntnisse über das religiöse Weltbild der zu Behandelnden sind daher unerlässlich, wenn Krankheit beseitigt und Gesundheit ganzheitlich wieder erlangt werden soll. Die Beispiele belegen, daß - wie eingangs gesagt - Gesundheit und Krankheit keine in der Weise objektiverhebbaren Tatbestände bezeichnen, daß über ihre inhaltliche Definition weltweit Einigkeit bestünde. Es handelt sich dabei vielmehr um kulturabhängige Vorstellungen, die nur dann zum Wohle aller genutzt werden können, wenn alle, die beruflich mit Kranken zu tun haben, um diese Zusammenhänge wissen.

Abstract

Health and illness are not objective concepts but rather issues which depend upon cultural and religious traditions. In Islam there are two traditional approaches to these concepts: prophetic medicine and the medicine of the Islamic Middle Ages, which was strongly influenced by Galen and Hippocrates. Today, Islam is increasingly looking at modern western orthodox medicine. With regard to Muslim patients, however, it is still necessary to take into account the peculiarities of their religious traditions.

* Erstpublikation in: Der Umgang mit Krankheit und Sterben in der heutigen Gesellschaft. Eine Ringvorlesung zu Themen medizinischer Ethik. Hg. von Hans Jürgen Kaatsch/Hartmut Kress, Kiel 1997.

Literatur

Antes, Peter, u.a.: Der Islam. Religion - Ethik - Politik, Stuttgart/Berlin/Köln 1991.

Ders.: Religionen und Bioethik, 5. Islam, in: Lexikon der Bioethik Bd. 3, hg. von Wilhelm Korff u. a., Gütersloh 1998, 198–200.

Becken, Hans-L., u. a.: Gesundheit, München/Göttingen 1985 (Ethik der Religionen – Lehre und Leben, Bd 3).

Benzing, Johannes: Islamische Rechtsgutachten als volkskundliche Quelle, Mainz/Wiesbaden 1977.

Bürgel, Johann Chr.: Leiblichkeit, Krankheit, Heilung im Islam, in: Krankheit und Heilung in den Religionen. Islam - Hinduismus - Christentum, Herrenalber Protokolle. Schriftenreihe der Evangelischen Akademie Baden, Band 67,2. Aufl., 1991.

Bürgel, Johann Chr.: Muhammad oder Galen? Das Doppelgesicht der Heilkunst in der islamischen Kultur, in: *Balmer, Heinz/Glaus, Beat* (Hrsg.): Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft, Zürich 1990, S.41-66.

Collatz, Jürgen, u. a. (Hrsg.): Gesundheit für alle. Die medizinische Versorgung türkischer Familien in der Bundesrepublik, Hamburg 1985.

Esposito, John L.: Art. Popular Ethics: Religious Traditions. B. Islamic Perspectives, in: *Reich, Warren Thomas* (Hrsg.): Encyclopaedia of Bioethics. Rev. Ed., New York etc. Bd 4 (1995), S. 1977-1981.

Firth, Shirley: Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community, Leuven 1997.

Gramlich, Richard: Die schiitischen Derwischorden Persiens. Zweiter Teil: Glaube und Lehre, Wiesbaden 1976 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd 36, 2-4).

Hunke, Sigrid: Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe, Frankfurt am Main 1965 (Fischer Taschenbücher Bücher des Wissens, 6319).

Khoury, Adel-Th.: Einführung in die Grundlagen des Islams, Graz/Wien/Köln 1978.

Kuweit Document of the First International Conference on Islamic Medicine: Islamic Code of Medical Ethics, Kuweit 1980.

Payer, Lynn: Andere Länder, andere Leiden. Ärzte und Patienten in England, Frankreich, den USA und hierzulande, Frankfurt M./New York 1993.

Pfleiderer, Beatrix/Bichmann, Wolfgang: Krankheit und Kultur. Eine Einführung in die Ethnomedizin, Berlin 1985.

Schimmel, Annemarie: Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, München 1995.

Shadid, W.A. R.Ivan Koningsveld, P. S.: Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe, Kampen 1995.

Sullivan, Lawrence E. (Hrsg.): Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions, New York/London 1989.

Schwangerschaftskonflikte im Zeitalter humangenetischer Diagnostik

Das Recht von Frauen auf selbstbestimmte Schwangerschaft und das Recht des/der»Anderen-

Von Helga Kuhlmann

Der Titel dieses Beitrags bindet zwei »Rechte« mit einem »und« zusammen, die im Fall einer ungewollten Schwangerschaft nicht zusammen passen und die für diese Situation allenfalls mit einem »oder« verbunden werden könnten. In der Frage des Schwangerschaftskonflikts prallen und prallen die Gegensätze aufeinander. Die Debatte ist mindestens seit den siebziger Jahren, als Frauen der neuen Frauenbewegung das Recht auf Abtreibung und in Deutschland die Abschaffung des Paragraphen 218 forderten, unverändert aktuell und scheint an Schärfe zuzunehmen. Nicht nur in Deutschland, sondern auch in vielen Ländern der westlichen Welt wurde der Schwangerschaftsabbruch seitdem rechtlich liberalisiert, die Verbesserung der medizinischen Methoden verringerte deutlich die körperlichen Gefahren für Frauen. Gegenüber den rechtlichen Reformen klagen Gruppen, die sich selbst als »LebensschützerInnen« bezeichnen, mit Berufung auf die »Heiligkeit des Lebens« das Recht des Fötus auf Leben ein.

Gleichzeitig hat sich seit den siebziger Jahren die Reichweite der Entscheidungen, die schwangere Frauen treffen müssen, eminent vergrößert. In weit höherem Maß als noch vor fünfundzwanzig Jahren sind sie heute mit der Frage konfrontiert, ob sie pränataldiagnostische, darunter auch genetische Untersuchungen in Anspruch nehmen, und ob sie unter Umständen ein behindertes Kind akzeptieren könnten. Die moralische und rechtliche Problematik wird sich in den kommenden Jahren vermutlich weiter zuspitzen, spätestens dann, wenn das Humane Genome Project an sein Ende gekommen und alle Abschnitte der DNA entziffert sein werden. Dann würde es möglich, neben bestimmten genetisch bedingten Behinderungen und Krankheiten auch Veranlagungen und Eigenschaften bereits mit vorgeburtlicher genetischer Diagnostik vorauszusagen. Der Druck auf Schwangere, Pränataldiagnostik zu nutzen, könnte noch zunehmen, andererseits vergrößern sich die möglichen Folgen der Entscheidung, dies zu unterlassen. Schon jetzt werden in kurzen Abständen ständig Verbesserungen pränataler Diagnostik sowie inzwischen auch von pränataler Therapie bekannt. Aus dem vermehrten Wissen und den erweiterten technischen Möglichkeiten können jedoch Konsequenzen gezogen werden, von denen zu bezweifeln ist, ob sie dem ungeborenen Leben, der Schwangeren und kommenden Generationen nützen.

Seit gut fünfzehn Jahren besteht die Möglichkeit der extrakorporalen Befruchtung für unfruchtbare Paare, die mit genetischer Diagnostik verknüpft werden kann. In Deutschland ist es zwar nicht zulässig, den in vitro gezeugten Embryo auf genetische Erbkrankheiten zu untersuchen und bei positivem Befund einen Transfer zu unterlassen, aber es ist medizinisch möglich. In anderen Ländern wird dies regelmäßig praktiziert-,

Mit der komplexen Thematik möchte ich mich in drei Schritten auseinandersetzen: zunächst skizziere ich, wie sich durch die Entwicklung genetischer Diagnostik und Therapie in den vergangenen Jahren die Schwangerschaft verändert hat. Dann nehme ich die Spannung der Titelüberschrift auf und stelle das Recht auf selbstbestimmte Schwangerschaft dem »Recht des anderen« gegenüber, - hier beziehe ich mich exemplarisch auf Argumente der deutschsprachigen feministischen und kirchlichen Diskussion -, im dritten Teil frage ich, was die christlichen Kirchen und die Theologie dazu beitragen können, damit der Selbstbestimmung von Frauen im Schwangerschaftskonflikt Raum gegeben wird und gleichzeitig Embryonen in vitro vor institutionellen und ökonomischen Zugriffen geschützt werden».

I. Veränderungen der Schwangerschaft durch humangenetische Verfahren

1. Pränatale Diagnostik

Seit etwa fünfundzwanzig Jahren hat sich die Erfahrung von Schwangerschaft durch verschiedene Vorsorgeuntersuchungen sowie durch die Möglichkeit extrakorporaler Befruchtung grundlegend geändert, sie ist visualisiert und medikalisiert worden⁴. Die neun Monate der Schwangerschaft sind für die Schwangere zu einer Zeit aufmerksamer und ängstlicher Selbstbeobachtung geworden, in der sie selbst in regelmäßigem Kontakt zu einem Arzt steht, und in der sie lernt, sich als eine Art ökologisches System für das in ihr wachsende Kind zu verstehen, das ihr objektiviert durch medizinische Daten gegenübergestellt wird. Die eigene Körpererfahrung, die im Verborgenen des Leibes langsam ein eigenes anderes im eigenen spürbar werden läßt, bestimmt nicht mehr primär das Erleben der Schwangeren. Das Bewußtsein für die Risiken ist gewachsen. Gleichzeitig können durch Früherkennung und pränatale Therapiemethoden eine Reihe von Störungen und Krankheiten schon im Mutterleib oder direkt nach der Geburt gelindert oder geheilt werden.

Bei den Vorsorgeuntersuchungen, bei denen unter anderem humangenetische Verfahren angewandt werden, soll in erster Linie ein Risiko abgeklärt werden, das Risiko, ein behindertes oder erbkrankes Kind zu bekommen. Neben den drei Ultraschalluntersuchungen in der 8., der 18. und der 28. Woche, die allen Schwangeren angeboten werden, können Schwangere aus erblich belasteten Familien, Frauen mit Diabetes, Hochdruck und anderen vererbaren Krankheiten sowie Frauen ab dem Alter von circa 30 Jahren den Triple-Test durchführen lassen, einen Bluttest zur Feststellung, ob das Kind voraussichtlich mit Down-Syndrom beziehungsweise Trisomie 21 (umgangssprachlich »Mongolismus«) geboren wird. Dieser Test weist eine hohe Unsicherheit auf. Ein positiver Befund läßt sich durch weitere anschließende Untersuchungen weiter aufklären, in der Regel ist dies eine frühestens ab der 14. Woche durchzuführende Fruchtwasseruntersuchung (Amniozentese). Bereits ab der zehnten Schwangerschaftswoche kann eine Chorionzottenbiopsie durchgeführt werden. Bei beiden Untersuchungen werden genetische Verfahren angewandt, bei beiden liegt das Risiko einer Fehlgeburt höher als der durchschnittliche positive Befunds.

Insgesamt wird bei zwei bis drei Prozent der Frauen eine genetische Anomalie des Fötus diagnostiziert. In diesen Fällen wird eine medizinische Indikation für einen Schwangerschaftsabbruch ausgestellt, die den sonst in Deutschland rechtswidrigen Schwangerschaftsabbruch legalisiert⁶. Die medizinische Indikation unterliegt keiner Frist⁷.

Da die meisten Untersuchungsergebnisse erst nach der 16. Schwangerschaftswoche vorliegen, ist ein Abbruch mit der Methode des Absaugens nicht mehr möglich⁸. Daher wird bei Schwangerschaftsabbrüchen nach der 16. Woche die Geburt eingeleitet.

Späte Schwangerschaftsabbrüche allerdings sind als äußerst problematisch zu beurteilen. Einerseits ist es inzwischen medizinisch möglich, daß schon in der 24. Woche Frühgeborene überleben, andererseits ist es gesetzlich zulässig, genetisch anomale Föten nach der medizinischen Indikation bis kurz vor der Geburt abzutreiben. In einigen Kliniken werden bei späten Schwangerschaftsabbrüchen die potentiell überlebensfähigen Föten durch eine Injektion ins Herz vor der Geburt getötet. Um Gynäkologen, das medizinische Personal und die Schwangere vor solchen Situationen zu schützen, hat der Berufsverband der Gynäkologen inzwischen eine Selbstverpflichtung beschlossen, nach der 20. bis 22. Woche keine Abbrüche mehr vorzunehmen⁹.

Festgehalten werden kann, daß sich Schwangere mit der Entscheidung für die Pränataldiagnostik auf einen Komplex von Folgen einlassen, derer sie sich zu diesem Zeitpunkt oft noch nicht bewußt sind. Dazu gehört die Entscheidung über das Fehlgeburtsrisiko sowie das Risiko der Verletzung des Fötus. Häufig werden Schwangere erst in den Sprechzimmern der Gynäkologen mit der Pränataldiagnostik konfrontiert; viele nehmen sie in Anspruch, ohne sich darüber Gedanken gemacht zu haben, wie sie mit einer positiven Diagnose umgehen könnten. Bei Frauen ab 30 tritt häufig der Effekt ein, daß sie erst nach dem negativen Ergebnis des zweiten Ultraschalls, des Triple-Tests (oder zusätzlich der Amniozentese) ihre Schwangerschaft akzeptieren, sich auf ihr Kind freuen und eine emotionale Beziehung mit dem Ungeborenen aufbauen können.

Demgegenüber entsteht bei Schwangeren mit unauffälligen Befunden nach der Zeit der Ängste nicht selten ein medizinisch belegtes Sicherheitsgefühl, daß sie ein »gesundes« Kind bekommen werden. Wenn sie die Pränataldiagnostik bewußt aus der klaren Erkenntnis heraus genutzt haben, nicht mit einem behinderten Kind leben zu können, sind sie um so härter getroffen, wenn doch ein behindertes Kind zur Welt kommt. Nur wenigen ist bekannt, daß nur etwa ein Drittel bis die Hälfte geistiger und körperlicher Behinderungen genetisch bedingt ist, und daß ein großer Teil angeborener Behinderungen andere Ursachen hat, zum Beispiel die akute oder chronische Mangelernährung des Fötus durch eine Plazentainsuffizienz.

2. Präimplantationsdiagnostik

Stärker als die Pränataldiagnostik steht die In-Vitro-Fertilisation (IVF) in der öffentlichen Diskussion der letzten Jahre, das seit Anfang der achtziger Jahre eingesetzte Verfahren der extrakorporalen Befruchtung, das Schwangerschaften bei unfruchtbaren Paaren ermöglichen soll.

Die neueste Entwicklung verläuft dahingehend, daß die befruchteten Embryonen noch vor ihrer Einpflanzung in die Gebärmutter auf genetische Anomalien untersucht werden. In Deutschland ist diese »Präimplantationsdiagnostik« im frühen Stadium der embryonalen Entwicklung der »totipotenten Zellen« (bis zur Teilung in acht Zellen), aus denen noch jeweils ein Individuum entstehen könnte, wie die Keimbahntherapie verboten. In den USA und auch in einer Reihe von europäischen Ländern ist sie dagegen erlaubt.

Das Argument für die Einführung der Präimplantationsdiagnostik lautet, daß durch die Nichteinpflanzung genetisch anomaler Embryos der schwangeren Frau ein späterer Schwangerschaftsabbruch erspart bliebe. In den USA wird diskutiert, ob diese Methode

nicht nur wie in Deutschland für unfruchtbare Paare zugelassen werden soll, sondern auch für fruchtbare genetisch vorbelastete Paare, die auf diese Weise vor dem Embryotransfer prüfen könnten, ob der Embryo genetisch normal ist. Solche Paare könnten sich auch mit fremden Samen befruchten lassen, dann verringerte sich das Risiko genetischer Anomalien weiter ¹⁰.

Ein weiterer Zusammenhang von IVF und Humangenetik ergibt sich daraus, daß bei der extrakorporalen Befruchtung überzählige Embryonen hergestellt werden. In Deutschland dürfen nur drei Embryonen erzeugt werden, die auch alle eingepflanzt werden müssen. International gilt das deutsche Embryonenschutzgebot nicht, die Embryonen bilden den Rohstoff für genetische Forschung. Zwei Problemanzeigen sollen diesen ersten vorrangig deskriptiven Teil abschließen:

1. Bei der pränatalen Diagnostik und bei der Präimplantationsdiagnostik handelt es sich um diagnostische Methoden. Medizinische Diagnostik steht nach medizinethischen Grundsätzen im Dienst der Therapie. Eine vorgeburtliche genetische Therapie schwerer genetisch bedingter Behinderungen ist jedoch bisher gesetzlich in Deutschland nicht zulässig und in den USA nicht möglich, dafür haben andere »konventionelle« pränatale Therapien bei einer wachsenden Zahl leichter und schwererer Krankheiten Erfolg!. Zu erwägen ist, ob unter diesen Umständen das Ziel, Wissen über die genetische Ausstattung des Ungeborenen zu erlangen, die Risiken der Diagnose rechtfertigt.

2. Ein Eingriff in das genetische Material würde die folgenden Generationen mit betreffen. Die Folgen genetischer Eingriffe können nur langfristig erkannt werden. Auch Eingriffe in die Keimbahn, die im Dienst der Therapie schwerster Behinderungen stünden, müßten daher vor den Nachkommen der vorgeburtlich Therapierten verantwortet werden können.

". Das Recht auf selbstbestimmte Schwangerschaft und das Recht des/der »Anderen«

1. Das Recht von Frauen auf eine selbstbestimmte Schwangerschaft ist weder in der jüdisch-christlichen Tradition noch in der westlichen Kultur selbstverständlich. Nach 1.Tim 2,15 gilt das Kindergebären als Strafe und Kompensation der Sünde von Frauen, denn Frauen werden als diejenigen betrachtet, die der Verführung der Schlange erlegen sind und so die Sünde in die Welt gebracht haben.

Im Zusammenhang der zweiten Frauenbewegung in den siebziger Jahren forderten Feministinnen in breiten Kampagnen unter anderem in der Veröffentlichung ihrer Selbstbezeichnung in der Illustrierten Stern »ich habe abgetrieben« das Recht auf reproduktive Autonomie, die die uneingeschränkte Selbstbestimmung über die Entscheidung des Schwangerschaftsabbruchs umfaßt. Vor allem die feministische Parole »Mein Bauch gehört mir« wurde zum Gegenstand der Kritik. Inzwischen läßt sich die feministische Position nicht mehr als eine einzige ausmachen und argumentieren auch die Vertreterinnen reproduktiver Autonomie differenzierter. Forderungen nach Reproduktionsautonomie unter Ausnutzung der von Frauen kontrollierten reproduktionstechnologischen und pränataldia-

gnostischen Möglichkeiten, wie sie 1986 von Silvia Kontos vertreten wurden, stehen Forderungen des Verzichts auf Pränataldiagnostik gegenüber, wie sie vor allem vom Netzwerk gegen Selektion in der Pränataldiagnostik vertreten werden. Beide Positionen sollen knapp illustriert werden.

Reproduktionsautonomie definiert Silvia Kontos als »Autonomie im gesamten Reproduktionsprozeß, vom Umgang mit den eigenen sexuellen Empfindungen und Bedürfnissen, der Menstruation, der Empfängnisverhütung und Abtreibung, über die Gestaltung von Schwangerschaft und Geburt bis hin zu den verschiedenen Möglichkeiten der Organisation der Versorgung und Erziehung von Säuglingen und Kleinkindern oder des Übergangs von Kindern in den Erwachsenenstatus. Autonomie heißt hier Kampf um die größtmöglichen Entscheidungs- und Handlungsspielräume von Frauen.«¹³ Kontos kritisiert in diesem Zusammenhang die frühere Frauenbewegung, die unter Ausnutzung der Angst von Frauen vor einem behinderten Kind »den Prozeß der Abspaltung und Ausgrenzung von Krankheit und Behinderung selbst noch mit verstärkt, der in letzter Konsequenz zu Zwangssterilisation und Zwangsabtreibungen führt« (141), und die »die positiven Aspekte der Mutterschaft verdrängt« hat (145).

Der Kirche, der Ärzteschaft und der Justiz wirft sie vor, die Berufung auf die »Rechte des ungeborenen Lebens gegenüber der Mutter« als Instrument sozialer Kontrolle gegen Frauen zu benutzen. Hier sieht sie auch die Verantwortung für die »fast schon hysterische Angst vor einem mißgebildeten Kind«, die durch den Begriff des medizinischen Risikos erzeugt wird (146). Einen Ausweg erkennt sie darin, daß Frauen den gesamten Reproduktionsprozeß bestimmen und ihn dann einschließlich der neuen Techniken nutzen.

Den Forderungen nach reproduktiver Autonomie für Frauen halten behinderte Feministinnen und Frauen des »Netzwerks gegen Selektion in der Pränataldiagnostik« entgegen, daß die Vorsorgeuntersuchungen nicht auf die Therapie von Krankheiten, sondern auf die Diagnose von unheilbaren Behinderungen und Krankheiten ausgerichtet sind. Da bei positiven Befunden die medizinische Indikation ausgestellt wird, nach der die meisten Schwangeren einen Abbruch vornehmen lassen, dienten diese Untersuchungen der Selektion Behinderter und Schwerstkranker. Damit müßten sie in einem historischen Kontext mit den eugenischen Maßnahmen während des Nationalsozialismus beurteilt und, wenn nicht unterlassen, doch zumindest aus den Erstattungskatalogen der Krankenkassen gestrichen werden.

Die behinderte Juristin und Feministin Theresia Degener macht darauf aufmerksam, daß der Begriff der reproduktiven Autonomie in den letzten Jahren keineswegs mehr ausschließlich von Feministinnen verwendet wird, sondern vielmehr Einzug in die Werbung der Anbieterfirmen von PD und Reproduktionstechnologie wie in die Werbung amerikanischer Samenbanken gehalten hat. IVF und Pränataldiagnostik, Samenbanken und eine Reihe von Ärztinnen und Humangenetikern verheißen Frauen eine größere reproduktive Autonomie, unterwerfen diese aber gleichzeitig harten Auswahlkriterien sowie langen, körperlich beeinträchtigenden Verfahren oder hohem moralischen Druck, wenn sie sich den Prozeduren entziehen.

Statt eines Rechts auf reproduktive Autonomie scheint die Anerkennung von Unfruchtbarkeit als Krankheit und ihre mögliche »Therapie« durch In-Vitro-Fertilisation das Recht auf ein Kind und die Pränataldiagnostik verbunden mit der Möglichkeit einer medizinischen Indikation das Recht auf ein nichtbehindertes Kind in greifbare Nähe zu rücken. Seit 1982 wurden mehrfach Ärzte gerichtlich dazu verurteilt, Schadensersatz in Höhe des Unterhalts für ein behindertes Kind zu zahlen, weil sie die Eltern nicht genügend über pränatale Diagnostik aufgeklärt hätten. Degener interpretiert das so, daß Behinderung juristisch als unzumutbar gilt (68).

Die Position der »Frauen/Krüppelfrauen aus der emanzipatorischen Behindertenbewegung« bestimmt sie als das »Recht auf Abtreibung bei ungewollten Schwangerschaften bei gleichzeitiger Kritik der selektiven Abtreibungen« (105). Den Gruppen der LebensschützerInnen wirft sie vor, diese funktionalisierten Behinderte und deren Kritik an eugenischer Indikation für ihre Kampagnen, ohne daß sie sich für eine behindertenfreundliche Welt aktiv einsetzen.

Während beide referierten Positionen für eine reproduktive Autonomie von Frauen eintreten und damit implizit ein uneingeschränktes Recht des Embryos bestreiten, liegt der Dissens zum einen in der Einschätzung, ob Frauen die neuen Reproduktionstechniken für sich nutzen können oder unweigerlich zum Objekt von Wissenschaft, Technik und Ökonomie werden, und zum anderen in der grundsätzlichen Frage, ob das Recht der Frauen auf reproduktive Selbstbestimmung einschließt, möglichst kein behindertes Kind zu bekommen. Ein solches Recht bestreiten die Kirchen. Sie stellen das Recht des ungeborenen Lebens über das Recht der Frau auf Selbstbestimmung. In der gemeinsamen Erklärung der Kirchen »Gott ist ein Freund des Lebens« aus dem Jahr 1989 heißt es: »Das Selbstbestimmungsrecht der Frau (kann, H. K.) keine Verfügung über das in ihr heranwachsende Leben begründen.«¹ Damit komme ich zur anderen Seite der Überschrift.

2. Das Recht »des anderen«

Schon die offene Formulierung »des anderen« weist darauf hin, daß wir hier unsicheren Boden betreten. Ist »dies andere« bereits ein Mensch, ein Kind, ist es ein Embryo, ein Fötus, ein Leben, ein Subjekt, das Rechte in Anspruch nehmen kann? Welches Recht ist gemeint? Ist es eine »sie«, ein »er«, ein »es«?

Ich verstehe »den, die, das andere/n« als Embryo/Fötus und sein Recht als einen Anspruch auf Schutz und Leben. Der Embryo kann zwar sein Recht und seinen Anspruch nicht selbst vertreten, es wird ihm aber juristisch und moralisch stellvertretend zugestanden. Seit Mitte der achtziger Jahre ist in Deutschland die künstliche Befruchtung in vitro möglich und die »Pille danach« erhältlich, die in den ersten Tagen nach der Konzeption die Einnistung verhindert. Seit 1987 wird juristisch ab dem Tag der Zeugung der Anspruch des ungeborenen Lebens auf Schutz gegenüber dem Anspruch der Frau auf Selbstbestimmung im Fall einer ungewollten Schwangerschaft geltend gemacht? Bis dahin war die Zeit bis zur Nidation (ca. 13. Tag), in der nicht wenige befruchtete Eizellen spontan abgehen, nicht rechtlich geregelt. Neben der »Pille danach« ist in mehreren europäischen Ländern das Mittel RU 486 zugelassen, das durch Antiprogesteron die Schwangerschaft in den ersten Tagen nach der Nidation beendet.

Darin, daß mit dem Zeitpunkt der Zeugung das menschliche Leben und der Anspruch auf Menschenwürde beginnt, sind sich die kirchlichen Stellungnahmen und die Rechtsprechung in Deutschland seit Ende der achtziger Jahre einig.

Historisch wurde Ungeborenen das Recht des Lebens zu verschiedenen Zeitpunkten zwischen dem Zeitpunkt der Zeugung und der Geburt zuerkannt". Bis ins 19. Jahrhundert galt in der katholischen Kirche der Zeitpunkt der Beseelung als Richtpunkt dafür, ab wann der Embryo als Mensch betrachtet wurde, das heißt für Jungen ab dem 40., für Mädchen ab dem 80. Tag. In Europa wurde ein strafbares Abtreibungsverbot erst im Zusammenhang bevölkerungspolitischer Maßnahmen eingeführt, das erste Mal nach Pestepidemien im Mittelalter. Bis vor zweihundert Jahren galt in Preußen die Todesstrafe, seit 1794 eine Haft von zehn Jahren bis zu lebenslänglich!'. Bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wurde zwischen der »lebendigen« und der »unbelebten« Frucht nach dem Kriterium der spürbaren Kindsregungen unterschieden. Die Kindsregungen galten als der Zeitpunkt des Beginns des

Fruchtlebens, erst mit den Kindsregungen konnte sich die Schwangere ihrer Schwangerschaft gewiß sein. Allerdings konnte sich eine Schwangere nur bis zur Hälfte der Schwangerschaft, bis zur 30. Woche, darauf berufen, nichts von der Schwangerschaft gewußt zu haben. Als Kindstötung wurde in Preußen ab 1794 die Abtreibung verurteilt, wenn das Kind »lebendig, gliedmäßig, zeitig und vollständig« war, das heißt wenn es »mindestens 18 Zoll groß« war, »sechs Pfund« wog, »harte Nägel und Ohren« sowie eine »rötlich-glatte Haut« hatte²⁰. Bestraft wurden die Frauen sowie die Heilkundigen, die die Abtreibung vornahmen.

Wenn dem Embryo vom Zeitpunkt der Zeugung an, das heißt vom Zeitpunkt der genetischen Individualität an ein uneingeschränktes Lebensrecht und die volle Würde zugesprochen wird, verbietet sich jegliche Forschung an Embryonen, jegliche Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken, jeder Eingriff in die Keimbahn als auch eine Vernichtung überzähliger Embryonen bei IVF²¹. Ebensowenig kann zwischen dem Lebensrecht von behindertem und nichtbehindertem Leben differenziert werden.

Auf den ersten Blick könnte die Trennlinie des Titels daher zwischen den dargestellten feministischen und der kirchlichen Position verlaufen. Die beiden Seiten widersprechen sich in ihrer moralischen Akzeptanz einer zum Schwangerschaftsabbruch entschiedenen Frau. Der Abbruch negiert das »Recht« des Embryos zu leben. Ein zweiter Blick rückt freilich die Position der behinderten Frauen auf die andere Seite oder zumindest in die Mitte. Sie machen sich für die reproduktive Autonomie von Frauen stark, bestreiten verständlicherweise Schwangeren aber diese Autonomie, wenn sie sich gegen ein behindertes Kind wendet. Gegenüber diesen Frauen, die grundsätzlich die Schwangerschaft akzeptieren, berufen sich behinderte Feministinnen auf das Recht »des/der anderen«.

Auch wenn die Frage offenbleibt, ob das Recht des Embryo/Fötus dem Recht der Frau auf Selbstbestimmung genau gleichzustellen ist, ob es wie in den kirchlichen Positionen dem Recht der Frau auf Selbstbestimmung übergeordnet oder ob es ihm untergeordnet wird, ergeben sich zwischen dem Anspruch des Embryos auf Leben und der üblichen Praxis in Medizin, humangenetischer Forschung, der Rechtsprechung und der theologischen Beurteilung erhebliche Widersprüche, die ich hier nur knapp ansprechen kann. Sie zeigen an, daß es keinen gesellschaftlichen Konsens in diesen Fragen gibt. Sie deuten darauf hin, daß die Fragen allenfalls vorläufig lösbar sind.

Widerspricht nicht bereits die Pränataldiagnostik selbst der Würde des ungeborenen Lebens, weil sie dazu dient, behindertes Leben auszusondern, und weil bei positiven Befunden die medizinische Indikation gegeben wird, die den Abbruch der Schwangerschaft legalisiert und moralisch akzeptiert? Ich denke, daß Pränataldiagnostik gegenwärtig tatsächlich vorrangig der Auslese dient und sie daher nicht als ethisch neutrale Technik zu bewerten ist, wie es in der Erklärung der Kirchen von 1997 geschieht²². Mit der Vorentscheidung für Pränataldiagnostik, die im Fall des positiven Befunds die Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch nach sich zöge, signalisieren Schwangere oder Paare der Gesellschaft, daß sie sich persönlich keine Zukunft mit einem behinderten Kind vorstellen können²³.

Dies ist meines Erachtens deutlich von der Eugenik der Nazi-Zeit zu unterscheiden, in der die Abtreibung eines behinderten Kindes staatlich erzwungen wurde, Behinderte sterilisiert, ghettoisiert, zu Forschungszwecken mißbraucht und ermordet wurden. Hier entscheiden sich Schwangere oder Paare zu einem, und zwar zu »ihrem« selektiven Schwanger-

schaftsabbruch. Sie diskriminieren damit nicht direkt lebende Behinderte. Daß sich dadurch aber lebende Behinderte diskriminiert fühlen, liegt auf der Hand»¹.

Damit wird der Blick auf die gesellschaftlichen Zusammenhänge gelenkt. In unserer Gesellschaft sind Familien mit Kindern faktisch benachteiligt - besonders Alleinerziehende mit Kindern, weit mehr noch Familien mit behinderten Kindern, auch hier sind Alleinerziehende besonders betroffen. Die Gesellschaft muß sich politisch darüber klar werden, ob sie bereit ist, ihre Solidarsysteme so zu gestalten, daß sie Behinderte integriert, daß sie behindertes Leben als Bereicherung erkennt.

Erst dann wird den Behinderten das Grundrecht zuerkannt, das ihnen das Grundgesetz garantiert: »Niemand darf wegen einer Behinderung benachteiligt werden.« Sind wir bereit, auch wenn wir selbst in unserer Familie oder in unserem Freundeskreis nicht direkt im Kontakt mit Behinderten leben, Behinderte ins öffentliche Leben einzubeziehen, und auch, finanziell für sie zu sorgen, ohne daß wir dafür ökonomisch verwertbare Leistungen von ihnen erwarten können? Sind wir bereit, die Aufgaben zu teilen, und Müttern und Eltern einen Ausgleich zu zahlen, wenn sie sich für ein behindertes Kind entscheiden? Wenn Schwangere moralisch dazu gedrängt werden, die Pränataldiagnostik zu unterlassen oder ein behindertes Kind anzunehmen, ohne daß wir alle aktiv die Benachteiligungen aufheben, die Mütter und Eltern durch behinderte Kinder erfahren und denen behinderte Kinder ausgesetzt sind, lasten wir den Schwangeren beziehungsweise den Paaren die Verantwortung auf, die der Gesellschaft als ganzer zukommt->

Der Konflikt zwischen dem Recht der Frau auf reproduktive Selbstbestimmung und dem Recht des anderen wird schließlich noch auf eine andere Weise zugespitzt. Denn auch Frauen, deren verantwortliche Selbstbestimmung der Schwangerschaft sich darin zeigt, daß sie sich der Pränataldiagnostik verweigern, und die ein behindertes Kind gebären, werden Ansprüche anderer entgegengehalten. Müttern, die pränataldiagnostische Untersuchungen verweigern, wird eine unsolidarische Haltung der Gesellschaft gegenüber vorgeworfen²⁶. Die Rechtsprechung, die von Ärzten, die nicht genügend über die pränatale Diagnostik aufgeklärt haben, für behinderte Kinder Unterhalt fordert, trägt dazu bei, daß behindertes Leben in unserer Gesellschaft weniger akzeptiert wird. Nicht mehr die Würde des menschlichen einschließlich des ungeborenen menschlichen Lebens und ebensowenig die Selbstbestimmung der Schwangerschaft, sondern die Kosten und die Effizienz für eine Gesellschaft entscheiden dann über Leben oder Nicht-Leben genetisch anomaler Embryonen.

In der Kritik daran sind sich die Kirchen in Deutschland mit den VertreterInnen reproduktiver Autonomie von Frauen einig. Beide Seiten widersprechen sowohl dem Anspruch auf ein Kind wie auch dem Anspruch auf ein nichtbehindertes Kind.

III. Was könnten die Kirchen und die Theologie dazu beitragen, daß Frauen im Schwangerschaftskonflikt Raum zur Selbstbestimmung gewährt wird, sowie dazu, daß Embryonen unabhängig von ihrer genetischen Ausstattung geschützt werden?

Die beiden vorangegangenen Abschnitte haben gezeigt, daß sich mit der Schwangerschaft heute mindestens zwei Problemkreise verknüpfen, die Frage nach dem Schwangerschafts-

bruch und die Frage nach der Würde ungeborenen Lebens unabhängig von seiner genetischen Ausstattung, anders gesagt, nach der Selektion genetisch als höherwertig eingestuftes Lebens. Beide Fragen haben eine individuelle und eine gesellschaftspolitische Dimension. Auf beiden Fragen lastet eine schwere historische Bürde, und dies ohne molekulargenetische Methoden. Das macht die Problematik so komplex. Da ich sowohl den Embryonenschutz für wichtig erachte als auch die Achtung des Selbstbestimmungsrechts der Frau, frage ich danach, was die kirchliche Praxis und die theologische Theorie dazu beitragen können, daß Frauen im Schwangerschaftskonflikt Raum zur Selbstbestimmung gewährt wird, sowie dazu, daß Embryonen unabhängig von ihrer genetischen Ausstattung geschützt werden.

Bevor ich in fünf Punkten einen möglichen Beitrag der Kirchen und der Theologie umreißen möchte, muß ich auf die Relativität dieser Vorschläge hinweisen. Frauen (und eine Reihe von Männern) wissen, daß es äußerst fragwürdig ist, tragfähige und verallgemeinerbare Aussagen zum Schwangerschaftsabbruch zu finden, die der komplexen Situation schwangerer und zum Abbruch entschlossener Frauen gerecht werden können. Wie das Strafrecht gehen Regeln oder Moralvorschriften an den drängenden praktischen und seelischen Problemen oft vorbei. Richtige theologische Aussagen verlieren angesichts dieses Konflikts an Überzeugungskraft und an Relevanz. Auf diese Schwierigkeiten führe ich unter anderem auch das weitgehende Schweigen deutscher Theologinnen zu diesem Thema zurück. Eine Reihe von Theologinnen hat selbst einen Schwangerschaftsabbruch hinter sich, viele kennen Freundinnen, Schwestern, Mütter oder Töchter mit dieser Erfahrung, und die große Mehrheit, so vermute ich, hat sich in ihrer Phantasie die Frage gestellt, ob sie sich in einer Notsituation für oder gegen einen Abbruch entscheiden würde.

1. Die Kirche kann Schwangeren durch Beratungsangebote beistehen. Im Konflikt um die Inanspruchnahme pränataler Diagnostik und um die Entscheidung über eine Schwangerschaftsunterbrechung nach einem positiven Befund könnten kirchliche Beratungsstellen gemeinsam mit anderen Institutionen wie Pro familia aufgrund ihrer langen Erfahrung und des Vertrauens, das sie bei Schwangeren und gesellschaftlich gewonnen haben, unabhängige und umfassende Beratung anbieten. Die bisherige Schwangerschaftskonfliktberatung müßte durch eine Beratung erweitert werden, die auf die Entscheidung für oder gegen die Inanspruchnahme von Pränataldiagnostik konzentriert ist. Unter anderem könnten dort Frauen mit behinderten Kindern, Frauen, die die Pränataldiagnostik genutzt haben, und solche, die sie nicht genutzt haben, Schwangeren ihre Erfahrungen weitergeben. Diese könnten im Austausch mit »Erfahrenen« ihre Situation bedenken. Vor der Entscheidung über einen Abbruch sollten die Schwangeren alle Alternativen kennen und erwägen können²⁷, vor der Entscheidung über die Inanspruchnahme von Pränataldiagnostik über alle möglichen Konsequenzen informiert sein.

Wenn die Kirchen in diesem Bereich der Öffentlichkeitsarbeit ihre Präsenz ausweiten, könnten sie damit einer Überzeugung praktischen Ausdruck geben, die einer Theologie der christlichen Freiheit entspräche, nämlich bestimmte Entscheidungsfragen möglichst frei von strafrechtlichen Regelungen zu halten, und zwar solche Bereiche, in denen es um Gewissensentscheidungen einzelner und um persönliche Überzeugungen geht, die nicht nach dem Muster des »mehr oder weniger« entschieden werden können²⁸.

2. Die Kirchen sollten sich weiterhin für sozialpolitische Maßnahmen für Kinder und für Behinderte einsetzen. Bereits seit mehreren Jahren weisen die Kirchen in ihren Erklärungen darauf hin, daß sozialpolitische Maßnahmen und institutionelle Möglichkeiten für Behinderte und für Kinder verbessert werden müssen. Erst wenn Frauen nicht mehr benachteiligt werden, weil sie allein oder in einer Partnerbeziehung ein Kind bekommen und groß ziehen und selbst dann nicht mehr benachteiligt werden, wenn sie ein behindertes Kind bekommen, können sich Schwangere tatsächlich frei zu ihrer Entscheidung sehen. Faktisch jedoch gehören Alleinerziehende zu den Ärmsten und den am meisten Benachteiligten in unserer Gesellschaft. Hier liegt der gesellschaftliche Kern des individuellen Problems des Schwangerschaftsabbruchs²⁹.

3. Wie bereits durch ihre Erklärung zur Woche für das Leben 1997 sollten die Kirchen weiterhin eine breite Diskussion über das zukünftig mögliche genetische Wissen fördern, um dessen Anwendung und über die politische und moralische Bewertung der Informationen.

Die Bedrohung der Würde von Embryonen durch genetische Diagnostik und Verfahren muß politisch diskutiert und gesetzlich reguliert werden, statt daß sie nur individuelle Schwangere in Sprechzimmern von Gynäkologen berührt. Wir brauchen eine breite öffentliche und politische Diskussion, ob wir das mögliche genetische Wissen vor der Geburt wollen, und wenn ja, welche Anwendung wir ihm politisch zugestehen. Gibt es ein Recht auf das vorgeburtliche Wissen? Wem kommt es zu? Darf es in den Dienst der Selektion gestellt werden? Gestehen wir genetisch anomalem Leben dieselben Rechte zu wie genetisch normalem? Können wir gegenüber späteren Generationen Eingriffe in die Keimbahn zulassen? In Deutschland werden viele dieser Fragen juristisch und kirchlich bisher eindeutig verneint, in der Praxis dennoch aber anders entschieden und stellenweise faktisch unterlaufen. Die moralische Verantwortung kann sich hier nicht auf den Raum der nationalen Grenzen beschränken. Kirchen und Feministinnen fordern oder verteidigen das Recht auf Nichtwissen. Das halte ich für wichtig; zugleich reicht es nicht, einzelnen das Recht auf Nichtwissen zuzugestehen, wenn sie oder ihre Kinder dadurch benachteiligt werden. Ebenso wenig reicht es, ein Tabu auszusprechen. Wissen und technische Entwicklung lassen sich nicht zurückdrehen, viele Frauen wollen die Möglichkeiten der Pränataldiagnostik nutzen. Politisch und rechtlich kommt es meines Erachtens vor allem darauf an, institutionelle Verfügungen des Wissens zu begrenzen und zu kontrollieren. Die Verantwortlichen, die Firmen und Versicherungen in dem verflochtenen Bereich von Medizin, Forschung und Ökonomie könnten verpflichtet werden, zu belegen, daß sie die menschliche Würde der Embryonen achten, die sie erforschen und in deren genetische Struktur sie gegebenenfalls eingreifen. Aufgrund der im christlichen Glauben verankerten Menschenwürde haben die Kirchen eine besondere Verantwortung dafür, den öffentlichen Diskussionsprozeß voranzutreiben und sich für Embryonenschutz einzusetzen.

4. Die Theologie und die Kirchen sind herausgefordert, die Lage von Frauen in Schwangerschaftskonflikten differenziert zu betrachten. Sie sollten betroffenen Frauen gegenüber deutlich machen, daß Gott nicht nur ein Freund des schwachen ungeborenen Lebens ist, wie es in der Kirchenerklärung heißt, sondern auch ein Freund des Lebens lebender schwacher Frauen und lebender schwacher Kinder, sowie daß Gott ein vergebender Gott ist, der Schuldige annimmt. Die theologische Theorie selbst ist herausgefordert, Frauen im Schwangerschaftskonflikt lebensdienlich zu sein.

Das geschieht zunächst, indem sie überhaupt als Subjekte des Konflikts ernst genommen werden und geachtet werden. Die Entscheidung darüber, was Frauen sich und ihren Kin-

dem, ihrer Familie zumuten können, kann und darf ihnen in einer liberaldemokratischen Gesellschaft ebenso wie in einer sich auf die christliche Freiheit berufenden Kirche niemand abnehmen. Deshalb kommt es darauf an, daß die Frau im Konflikt ihre unvertretbare Gewissensentscheidung möglichst frei treffen kann. Wenn sich eine Frau zum Schwangerschaftsabbruch entscheidet oder gegen ein behindertes Kind, darf nicht von vornherein unterstellt werden, daß dies leichtfertig geschieht. Vielmehr handeln Frauen in größter Not unter hohem Zeitdruck und aus Verantwortung gegenüber dem werdenden Kind, gegenüber anderen Kindern, gegenüber sich selbst. Sie befinden sich in einer Situation, aus der es keinen guten Ausweg gibt, und entscheiden sich unter Zeitdruck und in berechtigten Ängsten für die ihnen aktuell etwas weniger schlecht erscheinende Alternative. Durch das Strafrecht und kirchliche Moralvorschriften wird ihre Not vergrößert.

Dies theologisch anzuerkennen, bedeutet meines Erachtens nicht, die Augen davor zu verschließen, daß es sich bei einem Schwangerschaftsabbruch um die Tötung von Leben handelt und bei der Entscheidung gegen ein behindertes Kind zusätzlich um Selektion, die im Widerspruch zu Gottes Liebe zu den Benachteiligten und zu Gottes Liebe zum Leben stehen.

Daß Frauen mit dem Schwangerschaftsabbruch ihrem ungeborenen Kind Lebensmöglichkeiten und zugleich sich und dem Kind ein gemeinsames Leben verweigern, lastet auf vielen noch lange nach dem Abbruch. Viele verzweifeln, sind von tiefer Trauer erfüllt, fühlen sich schuldig³⁰.

Wichtig wäre es, wenn auch in den Kirchen bewußt würde, daß nicht allein schwangere Frauen individuell für die nicht auf gute Weise lösbaren Probleme des Schwangerschaftskonflikts verantwortlich sind. In einer kinderfeindlichen und erst recht behindertenfeindlichen Gesellschaft sind viele an dem Schuldzusammenhang beteiligt, angefangen vom Vater des Kindes bis hin zu den Vermietern, die keine Familien mit Kindern und schon gar nicht mit behinderten Kindern akzeptieren, bis hin zur Gesetzgebung, mit der in Deutschland Firmen erlaubt ist, sich von einer vorgeschriebenen Quote von sechs Prozent an Arbeitsplätzen für Behinderte »freizukaufen«. Die Schwangeren sind diejenigen, die besonders Leiden an diesen Schuldzusammenhängen für viele stellvertretend übernehmen, indem sie den Abbruch und den schweren Eingriff in ihren Körper auf sich nehmen, oder indem sie als zukünftige Mütter von behinderten Kindern ihre Lebensentwürfe in hohem Maß umbauen, auf ihr Berufsleben verzichten, rund um die Uhr und weit über die Kindheit hinaus für ihre Kinder da sind". Wenn sie sich zu einem Abbruch der Schwangerschaft entscheiden, nehmen sie in Kauf, sich selbst körperlich und seelisch verwunden zu lassen, weil sie die Not für noch größer halten, die eintreten könnte, wenn sie es nicht tun. Die Verantwortung für sich und für andere, aus der sie ihre Entscheidung treffen, verdient Achtung und Akzeptanz.

Für die christliche Theologie konstitutiv ist das Wissen, daß Menschen auf Vergebung angewiesen sind, und daß Vergebung Leben ermöglichen und Wunden heilen kann. Sie sollte deutlich machen, daß Frauen, die nach einem Schwangerschaftsabbruch unter ihren Selbstvorwürfen und unter den Schuldzuweisungen anderer leiden, diese Vergebung gilt, daß sie ihnen helfen kann, sich selbst zu vergeben, und sich einen neuen Anfang zuzugestehen.

Neben den systematisch-theologischen Überlegungen sollten liturgische Formen gesucht werden, in denen die Trauer um das getötete Leben, der Ausdruck der Verzweiflung, das Bekenntnis der Schuld, die göttliche Verheißung der Neuwerdung des Lebens und der Zuspruch der Vergebung einen rituellen Ausdruck finden könnten. Besondere Gottesdienste könnten der Frau beziehungsweise dem Paar im Kreis der Kasualgemeinde und vor Gott einen Raum bieten und Rituale bereitstellen, um vom Ungeborenen Abschied zu nehmen und um der Trauer Ausdruck zu verleihen. Ihr gemeinschaftlicher Vollzug könnte darstellen, daß nicht nur die Schwangere oder das Paar vom Schwangerschaftsabbruch betroffen ist. Nur wenn diese gottesdienstlichen Formen nicht auf die individuelle Person der Frau konzentriert sind, sondern das strukturelle und persönliche Versagen aller direkt und indirekt Verantwortlichen im Blick haben, könnten sie den wirklichen Problemlagen gerecht werden.

5. Theologisch ist darüber hinaus zu bedenken, ob es hilfreich wäre, in der theologischen Definition des Menschseins der leiblichen Dimension von Schwangerschaft und Geburt wieder stärkeres Gewicht zu geben.

Das Recht des ungeborenen Lebens gegenüber der Schwangeren und der Schutz von Embryonen gegenüber Forschung, Vernichtung und Eingriffen ins Erbgut wird in kirchlichen und rechtlichen Argumentationen eng miteinander verknüpft. Das Bindeglied bildet die Überzeugung, daß der Embryo vom Zeitpunkt der Zeugung an ein individueller Mensch sei, dem die volle Menschenwürde zukomme. Die von der Geburt an bis zum Tod von Gott zugesprochene und in menschlichen Selbstverpflichtungserklärungen verbürgte Menschenwürde wird nach deutscher Rechtsprechung seit Ende der achtziger Jahre vom Moment der Zeugung an auf den Embryo übertragen. Dennoch zeigen zumindest die protestantische Kirche und auch das Recht ein gewisses Verständnis für einen Schwangerschaftsabbruch, während sie sich andererseits uneingeschränkt für den Embryonenschutz einsetzen. Diese inkonsistent erscheinende Haltung könnte darauf hinweisen, daß die »Maximaldefinition« des Embryos in praktischer Hinsicht doch Probleme enthält.

Eine Theologie, die die Leiblichkeit der Person zu einem ihrer entscheidenden Merkmale erklärt, wie es in der Kirchenerklärung von 1997 geschieht³², sollte nicht die leibliche Erfahrung der Schwangerschaft ignorieren, das heißt die leibliche Tatsache, daß die Schwangere und das werdende Kind eine Dyade bilden und daß die Schwangerschaft ein Prozeß ist, an dessen Beginn eine Frau steht, die noch nicht sicher ist, ob sie schwanger ist, und an dessen Ende eine Mutter und ihre Tochter oder ihr Sohn stehen. In diesem Prozeß ragen das Spüren der ersten Kindsregung und die Geburt besonders hervor. Diese »Stufen« oder »Schwellen« könnten theologisch berücksichtigt werden. Daß menschliches Leben vor der Geburt beginnt, daß auch ihm Würde zukommt und das Recht auf Schutz, muß damit nicht bestritten werden. Diese leiblich gebundene Betrachtungsweise muß also die andere genetisch-biologische nicht ersetzen. Sie plausibilisiert, daß der Frau, deren Körper das Ungeborene trägt und nährt, die Verantwortung im Schwangerschaftskonflikt vor allen anderen Instanzen zukommt; sie untermauert das Bestreben der Kirchen und der Rechtsprechung, das Recht des Ungeborenen nicht gegen den Willen der Schwangeren durchzusetzen; sie erlaubt eine Differenzierung zwischen einem Schwangerschaftsabbruch in den ersten Monaten und der Tötung eines Menschen.

Die prekäre Situation des Embryos in vitro würde gerade von ihr her deutlich. Weil dieser dem Schutzraum im Leib der Schwangeren entnommen ist, bedarf er der erhöhten Aufmerksamkeit und des stellvertretenden öffentlichen Schutzes, denn er ist das genetisch manipulierbare Wesen.

Eine leibgebundene Perspektive auf die Schwangerschaft stellt die beiden Rechte der Überschrift nebeneinander. Statt durch das Recht von Frauen auf selbstbestimmte Schwangerschaft wird das Recht des »anderen« heute vor allem durch eine nicht genügend demokratisch kontrollierte humangenetische Forschung und Anwendung bedroht. Diese Drohung trifft nicht nur den, die das »Anderem)«, sondern uns selbst und unsere Kinder'>.

Dr. Helga Kuhlmann

Elbchausee 580

22587 Hamburg

Abstract

Prenatal genetic analysis complicates problems of decision-making during pregnancy. After a brief summary of the new situation the article resumes the argumentation within the German feminist and the German church debate. The author proposes some activities for churches and theological arguments to support women's reproductive rights as well as the embryos' right to live.

Anmerkungen

1. An ein wichtiges Datum dieser Bewegung erinnert Theresia Degener. Am 200. Jahrestag der französischen Revolution wurden in Paris die Rechte des Fötus ausgerufen. Vgl. *Theresia Degener/Swantje Köpsell*: »Hauptsache, es ist gesund?« Weibliche Selbstbestimmung unter humangenetischer Kontrolle, Hamburg 1992, 52.
2. Aus Deutschland berichtet *Andreas Kuhlmann* von dem Leiter einer Lübecker Frauenklinik, der nicht sterilen erblich belasteten Paaren IVF und Präimplantationsdiagnostik anbietet. *Andreas Kuhlmann*: Abtreibung und Selbstbestimmung. Die Intervention der Medizin, Frankfurt am Main 1996, 129.
3. Wenn ich über die Rechte der Frau und »des anderen« nachdenke, geschieht dies nicht im juristischen Sinn, sondern aus der Perspektive einer protestantischen deutschen Theologin. Ich spreche also über Rechte im Sinn von moralischen Ansprüchen, die Anerkennung verlangen.
4. Diesen Prozeß analysiert die Historikerin *Barbara Duden* sehr kritisch. *Barbara Duden*: Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben, Hamburg/Zürich 1991. Vgl. dazu *Heino Hille*: Historisierender Feminismus als Regression. Zum Ressentiment gegen die Moderne bei Barbara Duden, in: *Zeitschrift für Sexualforschung*, 1995, 249-258.
5. Bei der Amniozentese liegt das durchschnittliche Risiko der Chromosomenanomalie für etwa 35jährige Frauen bei 1:385, das Risiko der Fehlgeburt bei 1:100; bei der Chorionzottenbiopsie liegt die Fehlgeburtsrate nach *Schindele* bei 3,5-7,2 Prozent und die Fehlerquote bei 1 Prozent. Zahlen nach *Eva Schindele*: Schwangerschaft. Zwischen guter Hoffnung und medizinischem Risiko, Hamburg 1995, 162-179.
6. Im Wortlaut heißt es: »Der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommene Schwangerschaftsabbruch ist nicht rechtswidrig, wenn der Abbruch der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensverhältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann.« Zitiert nach *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): *Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin*, Gemeinsame Texte 11, Hannover/Bonn 1997, 6.
7. Bis 1995 wurde in Deutschland in diesen Fällen eine embryopathische Indikation ausgestellt, die den Gesundheitszustand des Embryos betraf. Diese offen eugenisch motivierte Indikation wurde zwar juristisch u. a. wegen

- der Kritik der Behindertenverbände abgeschafft, faktisch aber wird sie nur unter dem Titel der medizinischen Indikation weiter gegeben. Das Hauptproblem an der Neuregelung des Paragraphen 218 sehen viele darin, daß für die medizinische Indikation keine Frist gilt, d. h., daß sie bis kurz vor der Geburt ausgestellt werden kann. Vgl. dazu *Wolfgang Huber*, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 356. *Diethmar Mieth* problematisiert die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs bei medizinischer Indikation. *Diethmar Mieth*: Die Würde des Menschen ist unantastbar - Was bedeutet der »Markt« für dieses Prinzip? Dargestellt am Beispiel der biomedizinischen Technologie, in: *Concilium* 33, 1997, 249-254, 249.
8. Absaugen schon die Schwangere, zerstückelt jedoch das fötale Gewebe.
 9. Dies berichtete mir Frau Dr. med. Vieth in einem Telefongespräch am 23.2. 1998.
 10. Vgl. dazu *Kuhlmann*: 1996, 129-147.
 11. Nach einem Spiegelartikel vom Dezember werden seit kurzem in den USA erfolgreich pränatal Herzrasen und Bluthochdruck therapiert, während Experimente der Therapie von spina bifida (offenem Rücken) scheiterten. Spiegel 52/1997, 25. Jörg Schmidtke berichtet, daß durch die regelmäßige Einnahme von Folsäure während der ersten zwölf Schwangerschaftswochen das Risiko von Neuralrohrverschlüßstörungen und vom adrenogenitalen Syndrom bei erblich vorbelasteten Paaren von vier auf ein Prozent verringert wird. *Jörg Schmidtke*: Vererbung und Ererbtes. Ein humangenetischer Ratgeber. Reinbek bei Hamburg 1997, 276-279. Weitere Krankheiten, die therapierbar sind, sind z. B. die Herzinsuffizienz und Harnwegsobstruktionen.
 12. *Silvia Kontos*: Wider die Dämonisierung medizinischer Technik, in: *Die Grünen* (Hg.): *Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnik*, Köln 1986, 137-148, 139. Die folgenden eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Seitenzahlen der Zitate aus diesem Text.
 13. Neben der Kritik an jeglicher gesellschaftlicher oder staatlicher Einmischung in die Frage der Schwangerschaft geht es ihr darum, unter Frauen »einen kollektiven Reflexionsprozeß über das Kinder-Kriegen und das Kinder-Haben« zu initiieren, der sich weder allein auf Verhütung und Abtreibung noch auf die sanfte Geburt und die neue Mütterlichkeit beschränkt, sondern »die ganze Breite der möglichen Gefährdungen und Komplikationen und auch die ganze Schwere der Verantwortung einer Entscheidung der Frauen über Leben und Tod eines Embryos/Fötus/Kindes« abdeckt (142).
 14. Vgl. *Degener/Köbsell*: 107-121. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diesen Titel.
 15. Kuhlmann interpretiert die gerichtliche Entscheidung anders. Er erwartet von den Ärzten eine umfassende Beratung, wenn Frauen dies wünschen, damit eine selbständige Entscheidung überhaupt möglich wird. *Kuhlmann* 1996: 207.
 16. *Gott ist ein Freund des Lebens*, Gütersloh 1989, 69.
 17. Nach der Erklärung der Kirchen ist der Embryo auch im Leib der Mutter ab der Zeugung bereits, »ein eigenständiges anderes menschliches Wesen«, dem Menschenwürde gebührt. *Gott ist ein Freund des Lebens*, 44.
 18. Dafür wurden verschiedene biologisch-medizinische Begründungen angeführt. Als Beginn menschlichen Lebens könnte neben dem Zeitpunkt der Konzeption der 7. Tag als Ende der Möglichkeit zur Zwillingsbildung gelten, der Beginn der Hirntätigkeit am Ende der sechsten Woche, der Zeitpunkt der ersten von der Schwangeren zu spürenden Kindsbewegung zwischen der 14. und 20. Woche, die 24. Woche, ab der im Fall einer Geburt eine Überlebenschance besteht, oder die Geburt selbst. *Uwe Körner*: Wann beginnt das menschliche Leben?, in: *Ethik in der Medizin* 4 (1992), 120-134, 122.
 19. *Wolfgang Huber*: *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 350. Um das Verhütungswissen sowie das Wissen um Abtreibungsmethoden der »weisen Frauen« auszurotten, wurden diese dämonisiert und als Hexen bis ins 18. Jahrhundert verfolgt. Die Geschichte des Abtreibungsverbots von der Antike bis ins 19. Jahrhundert hat *Günter Jerouschek* dokumentiert und kommentiert. *Ders.*: *Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots*, Stuttgart 1988.
 20. *Jerouschek*: 251.
 21. Gentechnisch wurde bei Tieren neben dem Klonen bereits jüngst die Erzeugung von Organismen ohne Kopf als reine Organlager realisiert, die, so hieß es, prinzipiell auch auf Menschen übertragbar sei. Im Hinblick auf den großen Mangel an Organen für Transplantationen wird eine Herstellung menschlicher Organlager international bereits diskutiert, in Deutschland und auch in der Bioethik-Konvention wird das Tabu gegenüber diesen Formen der Humangenetik aufrecht erhalten.
 22. *Kirchenamt der Evangelischen Kirche/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.): *Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin*, Hannover/Bonn 1997, 12.
 23. Allerdings entscheiden sich eine Reihe von Frauen bzw. Paaren, für deren werdendes Kind eine minderschwere Behinderung diagnostiziert wird, für eine Fortsetzung der Schwangerschaft. Kuhlmann erwähnt als Beispiele solcher minderschwerer Behinderungen das Turner-, das Klinefelter- und das Triple-X-Syndrom. *Kuhlmann*: 151. In einem Gutachten des Büros für Technikfolgen-Abschätzung des Bundestages heißt es: »Wir haben keinen Hinweis in unserem Beratungsklientel dafür gefunden, daß Frauen möglichst nur gesunde Kinder wollen, nur

- gesunde Kinder akzeptieren und bereit sind, bei jedem Befund, insbesondere auch völlig bedeutungslosem, die Schwangerschaft abzubrechen ... Nach Beratung brechen die Frauen nicht bei banalen Befunden ab, und auch Geschlechtschromosomenanomalien werden in der Regel nur bei sonographisch auffälligem Befund abgebrochen.« *Irmgard Nippert/Jürgen Horst: Die Anwendungsproblematik der pränatalen Diagnose aus der Sicht von Beratenden und Beratern - unter besonderer Berücksichtigung der derzeitigen und zukünftig möglichen Nutzung genetischer Tests (Gutachten im Auftrag des Büros für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag), Bonn 1994, 100, zitiert nach Kuhlmann: 213f.*
24. »Das Signal -So jemanden wie dich wollen wir nicht- - und dieses Signal geht von der Praxis des selektiven Aborts ohne Zweifel aus - kann von vielen (Behinderten, H. K.) als persönliche Erniedrigung erfahren werden.« *Kuhlmann: 165.*
 Noch unabweisbarer tritt das selektive Interesse bei der Präimplantationsdiagnostik zutage. Wenn eine genetische Anomalie des in vitro gezeugten Embryos festgestellt wird, wird dieser nicht in die Gebärmutter eingepflanzt.
 25. Selbstverständlich bleibt die Entscheidung eine individuelle und subjektive. Mir geht es hier darum, auf die sozialen Bedingungen und Hintergründe der individuellen Entscheidung aufmerksam zu machen. Die subjektiven auf die Fremdheit und A-Normalität der Behinderten projizierten Gründe für einen Abbruch der Schwangerschaft und für Behindertenfeindlichkeit untersucht *Susanne Ehrlich: Denkverbot als Lebensschutz? Pränatale Diagnostik, fötale Schädigung und Schwangerschaftsabbruch, Opladen 1993.*
 26. Dies zeigt eine Untersuchung von *Irmgard Nippert und Jürgen Horst: Die Anwendungsproblematik der pränatalen Diagnose aus der Sicht von Beratenden und Beratern. Gutachten im Auftrag des Büros für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag, TAB-Hintergrundpapier Nr. 2, Bonn 1994.* Auf diese Untersuchung verweist *Christine Scholz: Biographie und molekulargenetische Diagnostik, in: Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.): Welche Gesundheit wollen wir? Frankfurt am Main 1995,33-72,61.*
 27. Sie sollten auch die Möglichkeit einer Adoption bedenken, die allerdings gerade behinderten Kindern nur in seltensten Fällen tatsächlich angeboten wird.
 28. Daß diese Beratung im Dienst des Lebens steht, halte ich für selbstverständlich. Gleichwohl meine ich aber, daß sie ergebnisoffen in dem Sinn sein soll, daß die Schwangere nach der Beratung selbst entscheidet, was sie ein geringes Maß eher verantworten kann als die Alternative zu wählen.
 29. Noch immer macht der Anteil von Familien mit Kindern den größten Teil der Sozialhilfeempfänger aus, davon stellen alleinerziehende Frauen und deren Kinder den größten Anteil. Die Kürzungen im Sozialbereich, die weder vor Behinderteneinrichtungen noch vor der Sozialhilfe Halt gemacht haben, geben allerdings Anlaß zum Pessimismus.
 30. Daß sich aber bei weitem nicht alle schuldig fühlen, zeigen einige Untersuchungen. Vgl. z. B. *Marina Knopf/Elfte Meyer/Elsbeth Meyer: Traurig und befreit zugleich. Psychische Folgen des Schwangerschaftsabbruchs, Reinbek bei Hamburg 1995; Barbara Kat; Rothmann: Schwangerschaft auf Abruf. Vorgeburtliche Diagnose und die Zukunft der Mutterschaft, Marburg 1989.*
 31. Das ist zu unterscheiden von der Bereitschaft zur Schuldübernahme, die Dietrich Bonhoeffer in Konfliktsituationen fordert. Er bezieht sich vor allem auf die Problematik des Tyrannenmordes. Auch der Schwangerschaftskonflikt ist eine Situation, in der jede Entscheidung Schuld nach sich zieht. Allerdings übernehmen Frauen, die sich zu einem Abbruch ihrer Schwangerschaft entscheiden, nicht heroisch stellvertretend die Verantwortung zu töten, um alle zu retten. Sie nehmen Verwundungen auf sich, weil sie in ihrem persönlichen Umfeld, ihrer Familie und für ihr Leben das Leiden für größer ansehen, das eine Entscheidung für das Austragen des Kindes mit sich bringen würde. Zur Schuldübernahme vgl. *Dietrich Bonhoeffer: Ethik, München 1992,275-283.*
 32. Wieviel Wissen tut uns gut? 15.
 33. Ich danke Hildburg Wegen er, Dieter Weber und Ilona Nord für wichtige Literaturhinweise, Cosima Vieth für zwei ausführliche beratende und kritische Gespräche.

Rehabilitation und Lebensgeschichte. Das »story«-Konzept in der Medizinethik

Von Wolfgang Lienemann

»Ein Arzt oder Gesundheitspolitiker, der selbst nicht weiß, worauf er hofft, kann auch keine echten medizinethischen Entscheidungen fällen.« In diesem Wort des Theologen und Psychotherapeuten Dietrich Ritschl' ist von der Einheit oder dem Übereinkommen von Wissen und Hoffen die Rede; es geht um die wissende Hoffnung, die *docta spes*. Die Hoffnung streckt sich nach der Zukunft aus; wer hofft, fragt nach der offenen Zukunft, seiner oder ihrer eigenen oder der der anvertrauten Menschen. Aber zu einer wissenden Hoffnung gehört auch die Erinnerung, die Fähigkeit des Eingedenkens, die Anamnese. Nur wenn ich genügend über den bisherigen Weg eines Menschen weiß, kann meine Phantasie zu einer begründeten Hoffnung gelangen, einer im Wissen um die prägende Herkunft eines Menschen verankerten Antizipation seiner künftigen Möglichkeiten und Grenzen. Die *docta spes*, die aufgrund von Erfahrungswissen realistisch urteilende Hoffnung ist zu Unterscheidungen zwischen Illusion und tatsächlich bestehender Chance, zwischen Wunschtraum und realistischen Aussichten fähig.

Rehabilitation, wie ich sie als Laie aufgrund von Lektüre und Beobachtungen verstehe, bedarf der wissenden Hoffnung, der begründeten Antizipation von Lebensmöglichkeiten, welche Einschränkungen zum Trotz gestützt und gefördert werden können. Ich möchte einleitend eine kleine, selbsterfundene *Typologie der Rehabilitation* zur Diskussion stellen (I), obwohl ich weiß, damit an dieser Stelle wahrscheinlich Eulen nach Athen zu tragen. Im zweiten Abschnitt will ich dann kurz erläutern, was ich unter dem »storye-Konzept« verstehe (II), und im dritten Teil möchte ich auf dieser Basis einige mir wichtig erscheinende *Konsequenzen* hervorheben (III).

Unter Rehabilitation verstehe ich die Gesamtheit der Handlungen, Verhaltensweisen und Institutionen, die den Zweck haben, kranken oder behinderten Menschen die Erhaltung oder Wiedergewinnung einer objektiv erreichbaren und subjektiv als erstrebenswert empfundenen Lebensqualität nach einer empfindlichen und häufig teilweise irreversiblen Beeinträchtigung der Gesundheit zu ermöglichen-. Dieses Verständnis von Rehabilitation ist mit Absicht sehr weit gefaßt, so daß es nahezu mit einem Verständnis von Heilung zusammenfällt, von dieser sich jedoch dadurch unterscheidet, daß es nicht um eine Wiederherstellung einer vordem bestehenden Situation des Wohlbefindens geht, sondern um die annähernde Wiedererlangung von Fähigkeiten in einem objektiv eingeschränkten Umfang. Rehabilitation hat ihren Ort im Spannungsfeld von Wirklichkeit und Möglichkeit; sie setzt einen eingeschränkten oder sich verengenden Möglichkeitshorizont des individuellen

Lebens voraus, verbunden mit der Absicht, den verbleibenden Spielraum der Gesundheit optimal wahrzunehmen. Dabei füge ich hinzu, daß ich im Anschluß an den Theologen Karl Barth Gesundheit als »Kraft zum Menschseine- verstehe, also als eine Kraft, eine *vis*, eine δύναμις, welche menschliche Existenz und Tätigkeit im denkbar weitesten Sinne ermöglicht.

Typen von Rehabilitation kann man vielleicht entlang einer Skala anordnen, auf deren einer Seite eine mehr oder weniger vollständige Wiedergewinnung eines beeinträchtigten *status quo* erfolgt, während auf der anderen Seite lediglich die begleitende Stützung eines dem Sterben zueilenden Lebens steht.

a) Unproblematisch ist sicher jene Rehabilitation, bei der eine wesentlich mechanisch verursachte Beeinträchtigung durch geeignete Mittel überwunden wird (Arm- und Beinbruch). Hier geht es um eine *restitutio in integrum*.

b) Dominant dürften heute in modernen Industriegesellschaften jene Bereiche von Rehabilitation sein, in denen versucht wird, eingetretene Behinderungen in ihren Auswirkungen zu minimieren, Lebenserschwernisse abzubauen und die soziale und berufliche Integration zu fördern. Es dürfte sinnvoll sein, diese *linderungsflhigen Behinderungen* nach ihren Ursachen zu unterscheiden: nach (1) physischen Einwirkungen (Unfälle, physiologisch oder genetisch eindeutig kausal determinierte Erkrankungen etc.), (2) chronischen Erkrankungen (beruflich oder genetisch bedingt, Sinnesbehinderungen – Blindheit, Taubheit – oder multifaktorielle Syndrome etc.) und (3) psychosozialen Syndromen (Suchtkrankheiten, psychische Erkrankungen, psychosomatische Komplexe). Übergänge besonders zwischen (2) und (3) verstehen sich von selbst. In diesem breiten Feld gibt es die größte und kostenträchtigeste Palette von Rehabilitationseinrichtungen; hierher gehören krankheitsspezifische (Paraplegiker- oder Schlaganfall-Rehabilitatorr') und eher -unspezifische Einrichtungen (beschützende Werkstätten für mehrfach behinderte Menschen). In Deutschland gab es Mitte der 80er Jahre allein zum Zwecke der beruflichen Rehabilitation 42 Berufsbildungswerke (BBW), 21 Berufsförderungswerke (BFW) und circa 350 Werkstätten für Behinderte>, In diesen Umkreis fallen Einrichtungen wie die Rehabilitationszentren in Heidelberg, die Bodelschwingschen Anstalten in Bethel oder die Blindenstudienanstalt in Marburg.

c) Als dritte Form der Rehabilitation möchte ich die Erhaltung und Förderung der Lebensqualität bei insgesamt nachlassenden Lebenskräften ansehen. Ziel der Rehabilitation ist hier die *Aktivierung der abnehmenden Lebenskraft*; eigentlich kann dabei von Re-Habilitation nur insoweit die Rede sein, als es darum geht, im Prozess des seinem Ende entgegen-eilenden Lebens Hilfen zur Wahrnehmung gleichwohl bestehender Lebensmöglichkeiten wahrzunehmen. So hart es klingen mag: diese dritte Gestalt der Rehabilitation umfasst auch, soweit Menschen dies vermögen, die Einübung in die *ars moriendi*.

Die beiden ersten Typen der Restitution und der Re-Integration umfassen vor allem medizinische, berufliche und schulische Rehabilitation; dazu lassen sich in der Regel präzise Konzepte und Trainingsprogramme entwickeln oder anwenden. Ethische Konflikte und Probleme sehe ich in dieser Hinsicht kaum; wenn medizinische und berufliche Restitution oder Rehabilitation tatsächlich möglich und wirtschaftlich finanzierbar sind und gewünscht werden, wird man entsprechende Mittel zur Verfügung stellen. Eine Herausfor-

derung besonderer Art bildet freilich der schreiende Gegensatz zwischen den Rehabilitationsmöglichkeiten in den Industrieländern und dem weitgehenden Fehlen selbst einer Basis-Rehabilitation in Ländern der Dritten Welt. Indes bilden die komplexesten Herausforderungen nach meiner Wahrnehmung die psychosozialen Syndrome des Typs (b) und die rehabilitierende Begleitung gegen Ende des Lebens (c).

11

Welche Art von Rehabilitation ist wann angezeigt? Es gibt dafür selbstverständlich Erfahrungsregeln und umfassende interdisziplinäre Konzepte, die auf die einzelnen Gruppen von Krankheiten und Behinderungen spezifisch zugeschnitten sind. Ich beschränke mich jetzt allein auf den Umgang mit Menschen, deren Leben entweder psychisch erheblich beeinträchtigt ist oder sich dem Ende zuneigt. Im Blick auf beide Arten denke ich, daß die Formen möglicher Rehabilitation und Begleitung daran orientiert werden sollten, wie sie zur Geschichte eines Menschen sich derart fügen, daß diese Geschichte »angenommen« werden kann.

Zur Reife eines Menschen gehört, daß jemand ihre oder seine »Geschichte« erzählen kann. Wenn jemand mitteilen will, was für ein Mensch er oder sie sei, ist es am besten, zu berichten, wie und wodurch jemand zu dem geworden ist, was er oder sie heute ist. Dabei ist nun eigentümlich, worauf Ritschl hingewiesen hat", daß Menschen nicht nur ihre »story« als Geschichte ihres Gewordenseins bis heute kennen und erzählen können, sondern sich auch ständig vorstellen, wie die bisherige Geschichte weitergehen könnte oder sollte. Dem Eingedenken, was geschehen ist - der *retentio* -, korrespondiert mithin das Aussein auf das, was noch bevorsteht oder möglich ist - eine erfahrungsspezifische, biographiegeprägte? *intentio*. Ritschl meint darüber hinaus, daß nur ganz junge Menschen denken, gleichsam alles noch vor sich zu haben (»vor ihnen lag die weite Welt« - Milton, *Paradise lost*), während Erwachsene sich auf sehr verschiedenen Altersstufen in gewisser Weise vorstellen, in der Mitte ihrer »story« zu sein. Das ist vermutlich auch gut erklärbar, solange nämlich ein Mensch besondere Aufgaben hat und insofern, allen Einschränkungen zum Trotz, über eine hinreichende »Kraft zum Menschsein« verfügt, das heißt, in der Lage und willens ist, sich altersspezifischen Herausforderungen und Aufgaben zu stellen. »Die meisten von uns«, sagt Ritschl, »leben in einer gerade uns entsprechenden -Mitte- der Belastbarkeit, der Erfüllung des Potentials, einer Balance der Selbsteinschätzung-s/v. Was ein Mensch, der altert und alternd auch krank ist, als die ihm oder ihr angemessene Balance noch bestehender oder auch erneut anzustrebender Möglichkeiten wahrnimmt, ist wohl maßgeblich durch den jeweiligen Lebenslauf und dessen in die eigene Weltsicht integrierte Deutung bestimmt. Denn es geht nicht einfach um die äußeren Daten eines *curriculum vitae*, das in einer oberflächlichen Anamnese abgefragt werden kann, sondern um die subjektiv gedeutete, symbolisch verschlüsselte und sprachlich mitteilbare Sicht eines Lebens inmitten anderer Leben und Lebenserfahrungen und -entwürfe. Anders gesagt: Wenn ich meine »story« bin, dann bin ich das Ensemble der von mir als Sinneinheit bewußt und unbewußt integrierten Verhältnisse, durch die ich der geworden bin, der ich bin oder der zu werden ich (noch) hoffen kann!«.

Geht man von einer solchen Wahrnehmung des anderen Menschen (und seiner selbst) aus, dann ist man unweigerlich genötigt, jeden Menschen in Erfahrung und Erwartung seiner Geschichte als einmalige Person anzuerkennen. Wenn diese Behauptung Zustimmung findet, ergibt sich daraus wohl zwingend der Schluß, daß Rehabilitation und Begleitung in (psychischer) Krankheit und im Alter jedem Schematismus widerstehen muß. Es kommt vielmehr darauf an, einen jeden Menschen in der Besonderheit seiner ganz und gar einmaligen »story« sein zu lassen, anzuerkennen und zu ehren. Aus der Perspektive begleitender jüngerer oder gesünderer Personen ergibt sich daraus die Anforderung, durch Einsicht in die mitgeteilte oder erschlossene »story« herauszufinden, welche Fortsetzung und welches Ende dem bisherigen Weg eines Menschen entsprechen mögen.

Die alte *ars-moriendi-Literatur* war stark durch das Motiv geprägt, jedem Menschen auf dem Weg an sein Ende die Möglichkeit der Einsicht, der Rechenschaft, der Gutmachung und des bewußten Abschiedes zu erhalten - gleichsam die Lebenden verstanden als die Anwälte des Rechtes auf den eigenen Tod der ihnen anvertrauten Personen--. Das gilt natürlich nur für Menschen, die ihr nahendes Ende bewußt wahrnehmen können. Aber auch Menschen, deren Abschied sich sehr lange hinzieht und die für uns oft wie hinter einem immer dichteren Vorhang verschwinden - also besonders sogenannte altersdemente Menschen -, auch diese sind und bleiben in gewisser Weise ihre Geschichte, und deshalb ist es wichtig, sie auch in dieser Hinsicht zu achten und auf ihre Äußerungen mit Sorgfalt achtzugeben. Karl Barth hat gelegentlich in einem Brief geschrieben, wie er im hohen Alter seine langjährige engste Mitarbeiterin und Vertraute in deren Pflegeheim regelmäßig am Sonntag besucht hat, und wie er der immer weiter Fortgehenden Verse und Lieder aufgesagt oder vorgesungen hat, die sie aus ihrer Jugend in sich trug. Auch auf diese Weise, so denke ich, findet stützende Begleitung eines Menschen als Teilnahme an einer unverwechselbar einmaligen, bis zum Tode unabgeschlossenen Geschichte statt.

III

Die Folgerungen, die sich aus der hier kurz skizzierten Wahrnehmungsart ergeben, brauche ich abschließend nur kurz anzudeuten. Ich kann mich dabei zur Unterstützung meiner Auffassung im übrigen auf eine vor kurzem an der Berner evangelisch-theologischen Fakultät verfaßte Akzess-Arbeit stützen, in der empirische, medizinethische, soziologische und theologische Aspekte der Altersdemenz untersucht worden sind¹. Dabei konnten auch ausführliche Interviews im Berner Zieglerspital gemacht werden. Als drei wichtige Ergebnisse dieser Untersuchungen möchte ich nur hervorheben, wie wichtig das Zusammenwirken aller Beteiligten ist, wie notwendig eine hinreichende fachliche Vertrautheit etwa der Seelsorgerinnen mit den Erfahrungen der Gerontopsychiatrie ist, und wie ausschlaggebend die Ehrfurcht vor der Einmaligkeit eines altersdementen Patienten ist, auch und gerade dann, wenn nur noch winzige Kleinigkeiten das Leben punktuell etwas aufzuhellen vermögen. Auch das ist nach meinem Verständnis Rehabilitation, freilich an der äußersten Grenze. Dazu noch zwei abschließende Bemerkungen:

(1) Jede Rehabilitation ist ein Eingriff in die Lebens-vstory« eines anderen Menschen und darum eine problematische und verantwortungsvolle Sache. Therapeuten wissen meistens aufgrund ihrer Erfahrungen intuitiv, wo sie von sich aus Grenzen ihrer möglichen Interventionen ziehen müssen. Dem beobachtenden Ethiker kommt dabei nach meiner Auffassung kein Recht zu, gleichsam von außen für praktische Einzelfälle Richtlinien und Regeln vorgeben zu wollen. Medizinethik soll weder kasuistisch noch normativ-präzeptorisch auftreten, sondern der Sensibilisierung der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit dienen. Dazu gehört schließlich auch, zu erkennen und anzuerkennen, wenn ein Mensch nicht mehr »rehabilitiert« werden kann oder will!-. Auch die Unterlassung von Rehabilitationsbemühungen und der definitive Therapieverzicht¹⁶ sind Einwirkungen auf die »story« eines Menschen. An diesen Grenzen des Lebens kann es geschehen, daß Ärzte und Pflegekräfte für das Leben gegen den Willen eines Patienten¹⁶ entscheiden zu müssen überzeugt sein können, und ebenso, daß sie den Willen respektieren¹⁷.

(2) Ich möchte abschließend lediglich noch eine Frage aufwerfen, für die eigentlich der Seelsorge-Lehrer zuständig ist. Medizinische Rehabilitationsdefinitionen betonen immer irgendwie und meist zentral die Wiedergewinnung der Funktionsfähigkeit. Bei etlichen psychischen und altersbedingten Krankheiten und Behinderungen und insbesondere auf dem Wege des Sterbens ist das »Funktionieren« aber wohl nicht (mehr) primär wichtig. Wenn dann der Blick eines Menschen auf seine gelebte und gedeutete Geschichte zurücklenkt, erweist sich diese Geschichte zumeist als in sich gebrochen, häufig mit schweren Verletzungen, die vielleicht verdrängt oder vernarbt, aber selten ganz vergessen sind. Auch das Verhältnis zum Glauben und zur Religion kann an den Rändern des Lebens unverhofft neu aufbrechen. Die alte *ars moriendi* enthielt viele ganz praktische Hinweise auf diese letzte Phase der Lebensbegleitung, freilich auch viele ganz und gar unverantwortliche Vorschläge. Meine Frage ist, ob und wie diese verschütteten Einsichten nicht nur für die Seelsorge, sondern eventuell auch für die klinisch-therapeutische Praxis gerettet und wiedergewonnen werden können!"

Prof Dr. Wolfgang Lienemann
Pilgerstraße 35
CH-4055 Basel

Abstract

The author explains various types of rehabilitation in medicaltherapeutic praxis. Therewith he underlines the importance of the individual story and narrative interpretation of personal biography, especially in case of psychical illness and old-age. For this the study gives references to the »ars-moriendi« literature and questions about her ethical implications for therapy.

Anmerkungen

- Das »story«-Konzept in der medizinischen Ethik, in: *ders.*, Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München: Kaiser 1986, 201-212 (210).
- 2 Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) und die Schweizerische Arbeitsgemeinschaft für Rehabilitation (SAR) geben folgende Definition: »Die Rehabilitation ist der kombinierte Einsatz medizinischer, sozialer, pädagogischer und technischer Maßnahmen zur Funktionsverbesserung, Schulung und Umschulung sowie zur Anpassung der Betroffenen und ihrer Umwelt im Hinblick auf die Erlangung der bestmöglichen Funktionsfähigkeit und eines angemessenen Platzes in der Gesellschaft.«
- 3 Vgl seine »Kirchliche Dogmatik« (KD), Bd. 111/4, § 55.1, 404-426.
- 4 Vgl dazu O. Brändli/U. Hürlimann/H. Walser: Rehabilitation nach Schlaganfall, NZZ Nr. 272 v. 22. 11. 1995, 67. Hier findet man auch die oben erwähnte Definition der WHO bzw. SAR. Die Verfasser behandeln hauptsächlich die mutmaßliche (und von ihnen anscheinend für erstrebenswert gehaltene) Zukunft der Neurorehabilitation, u. a. die Aussicht auf Transplantation fetaler Nervenzellen in menschliche Gehirne oder gentechnische Veränderung von Hirnzellen plus deren Replantation zur Produktion von Neurotransmittern im Gehirn. Das Pathos der Verfasser zeigt deren anschließender Satz: »Diese Technik könnte, unter anderem, das Problem der Abstoßung von Zellen ein für allemal lösen.«
- 5 Winfried Lotz/Uwe Koch: Art. Rehabilitation, Lexikon Medizin, Ethik, Recht, eds. Albin Eser u. a., Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989 (= TB 1992), 895-900 (898).
- 6 Vgl. dazu: Ars Moriendi. Die Kunst, gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther, hg. von Jacques Laage. Zürich: Manesse 1996.
- 7 Vgl. die Hinweise zum Zusammenwirken eines Rehabilitationsteams bei Brändli/Hürlimann/Walser, aaO.
- 8 AaO., 208.
- 9 Vgl. dazu die Beiträge zur Biographieforschung in der Praktischen Theologie; u. a, Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion (FS Gerd Otto), hg. von Albrecht Grözinger und Henning Luther, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1987.
- 10 AaO. 208.
- 11 Das »story-s-Konzept, wie es Ritschl vertritt (vgl. Dietrich Ritschl/Hugh O. Jones: »Story« als Rohmaterial der Theologie, München: Kaiser 1976), berührt sich - wohl ohne ausdrückliche Kenntnis - mit dem Entwurf von Wilhelm Schapp: Philosophie der Geschichten, Leer: Verlag Gerhard Rautenberg 1959; den Zusammenhang mit der Phänomenologie erhellt Hermann Lübbe: Bewußtsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität, Freiburg: Rombach 1972.
- 12 Vgl. dazu Vf.: Mitten im Leben vom Tod umfassen. Lebenskunst und Sterbenlernen in der christlichen Überlieferung, Praktische Theologie 31, 1996, 197-208.
- 13 Claudia Graf Die Altersdemenz, Akzeßarbeit Bern 1997.
- 14 Ritschl meint, »daß Menschen, die wirklich keine »story« mehr haben, auch nicht künstlich am Leben erhalten werden müssen«, aber daß die »story« auch schon vor der Geburt beginnt und über den physischen Tod hinausreicht (aaO., 211). Aus dieser Überlegung ergeben sich natürlich kritische Anfragen zum Gehirntod-Kriterium und der Wunsch, daß auch der Prozeß des Sterbens bewußt als Teil der »story« eines Menschen und seiner Würde bis zuletzt geachtet werden soll.
- 15 Vgl. Bettina Schone-Seifert/Clemens Eickhoff: Behandlungsverzicht bei Schwerstkranken: Wie würden Ärzte und Pflegekräfte entscheiden? Eine Vignetten-Studie, Ethik Med 8, 1996, 183-216; Gerta Scharffenorth (Hg.): Ethik in Medizin und Pflege am Beispiel von Therapie-Verzicht und Therapie-Abbruch, Heidelberg: FEST 1996.
- 16 Diese Überlegung begegnet in Dietrich Bonhoeffers Ethik (DBW 6), München: Kaiser 1992, 186.
- 17 Vgl. den Fallbericht: Behandlungsverzicht nach Suizidversuch, Ethik Med 8, 1996, 217-221.
- 18 Der Aufsatz beruht auf einem Referat anlässlich des Berner Geriatrietages 1996 im Ziegler-Spital Bern.

Cyberspace. Zur Veränderung der Kommunikationsverhältnisse durch Computernetze

Von Jörg Herrmann

Das Internet ist schnell. Diese Eigenschaft teilt das bekannteste Computernetz mit dem Fernsehen und dem Rundfunk. In vielen anderen Punkten unterscheidet sich das globale Netz jedoch grundlegend von den traditionellen elektronischen Medien. So gibt es im Internet zum Beispiel keine redaktionellen Schranken. Jeder Empfänger kann zum Sender werden, jeder User ist zugleich sein eigener Chefredakteur. Er kann veröffentlichen, wonach ihm der Sinn steht: Forschungsergebnisse oder Gerüchte, avantgardistische Poesie oder rassistische Parolen.

Die elektronischen Publikationsmöglichkeiten im Netz eröffnen dem einzelnen einen publizitischen Wirkungskreis, der kaum durch institutionelle Gates und Machtverhältnisse vermittelt ist. Dieser demokratische und partizipative Charakter des Internet ist ambivalent. Zum einen hat er einen egalitären Zug. Weder Ansehen noch Aussehen, weder besondere gesellschaftliche Positionen noch spezifische Sachkompetenzen sind Bedingung für den Zugang zum Medium. Die Technologie, das dazugehörige Basis-Know how, ein Telefonanschluß und eine erschwingliche Server-Dienstleistung reichen aus, um in die Internetgemeinde aufgenommen zu werden. Damit sind zwar immer noch all diejenigen ausgeschlossen, die nicht über die finanziellen Mittel und den Bildungsgrad verfügen, um sich die notwendige Technologie und das erforderliche Wissen anzueignen. Aber die Zahl derer, die sich Zutritt zur weltweiten Netzgemeinde des World Wide Web (WWW), dem Informationssharingssystem des Internet, verschaffen, zur Zeit spricht man von weltweit rund 50 Millionen Usern, und verschaffen können, ist schon sehr groß - jedenfalls ungleich größer als zum Beispiel die

Summe aller Autoren von Rundfunk und Fernsehen. Der Vergleich ist insofern sinnvoll, als ja im Internet jeder Rezipient von Informationen ein potentieller Produzent derselben ist. Was schon Brecht und Enzensberger für die alten Medien forderten und was Habermas den »herrschaftsfreien Diskurs« nannte, scheint nun in greifbare Nähe gerückt: Kommunikationsgerechtigkeit.

Auf der anderen Seite geht mit der Tendenz zur Egalisierung auch eine inhaltliche Nivellierung einher. Wo alle publizieren können, kommt nicht nur viel Wissen, sondern auch viel Nonsens zusammen. Wo keine Redakteure oder Agenten auf Qualitätsstandards achten, sammelt sich jede Menge Informationsmüll an. Das Internet ist darum kein Brockhaus. Wer von seinem Wissen profitieren will, muß die Spreu vom Weizen - die schlechten von den guten Informationen - zu trennen verstehen. Ohne solide Bildung ist das unmöglich. Das Fehlen von Bedeutungshierarchien im Internet muß durch hohe semantische Kompetenzen auf seiten der User kompensiert werden. In dieser Problematik spiegelt sich im übrigen eine Tendenz der gesamten gegenwärtigen Kulturentwicklung: Die Prozesse des Traditionsabbruches, der Pluralisierung und der Individualisierung muten den Subjekten immense Strukturierungsleistungen in allen Lebensbereichen zu. Sicher: das gegenwärtige Netz-Chaos ist auch ein Anfangsproblem. Das Internet wird in Zukunft noch einige Strukturierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse durchlaufen. Elektronische Agenten werden die Evaluierungs- und Navigationsprobleme minimieren helfen. Ganz verschwinden werden sie jedoch nicht. Sie folgen aus der dezentralen Hypertext-Struktur des Internet.

Wo alle oder jedenfalls sehr viele mitreden können, sind Spreu und Weizen vermischt. Wie explosiv diese Mischung sich auswirken kann, hat unlängst der Clinton-Sex-Skandal gezeigt. Denn »Zippergate« begann im Internet. Irgendwie waren Informationen über die Tonbandmitschnitte von Telefonaten mit der angeblichen Präsidenten-Geliebten Monica Lewinsky aus der Newsweek-Redaktion herausgesickert. Während sich das renommierte Nachrichtenmagazin in Zurückhaltung übte und weitere Recherchen anstellte, tauchte die Geschichte der ehemaligen Praktikantin im Weißen Haus am Montagmorgen des 19. Januar 1998 im Drudge Report auf, einer vielgelesenen aber nicht besonders seriösen Klatschkolumne im Internet. Damit war die Sache in der Öffentlichkeit, und die Printmedien zogen nach.

Das Netz hatte die Geschichte mit hemmungsloser Sensationsgier ins Rollen gebracht. Das Beispiel macht darauf aufmerksam, daß es sich beim Internet aus Gründen der Schnelligkeit, der Anonymität und der Dezentralität um ein potentiell skrupelloseres und aggressiveres Medium als bei der Yellow Press handelt. Auf der anderen Seite kann es aber auch dazu dienen, Informationen über Menschenrechtsverletzungen aus entlegensten Winkeln blitzschnell in die Weltöffentlichkeit zu transportieren, und so eine subversive Kraft gegenüber Machtverhältnissen entfalten. Mithin: das Medium Internet ist ambivalent. Dementsprechend wird es von apokalyptischen und prophetischen Rhetoriken begleitet, von neuen Szenarien des Untergangs und neuen Hoffnungen auf Heil.

»Wir sind wie Götter und könnten darin ganz gut werden«, formulierten schon die Mitglieder des CommuniTree-Netzes, eines nordkalifornischen Vorläufers des Internet, in ihrer ersten Konferenzankündigung. Und Nicolas Negroponte (1995: 279), Leiter des Medialab am MIT, prophezeit: »Die digitale Technik kann wie eine Naturgewalt wirken, die die Menschen zu größerer Weltharmonie bewegt.« Clifford Stoll (1996: 336), Astronom und vom Internet-Pionier zum Internet-Skeptiker bekehrt, hält dagegen: »Es ist eine hochgejubelte, inhaltsleere Welt, der jegliche Wärme und Menschlichkeit fehlt.«

Wo die einen die Gottwerdung des Menschen beschwören und eine bessere Gesellschaft heraufziehen sehen, wittern die anderen die Gefahr

totalitärer Kontrolle oder sozialer Verarmung. Sicher ist dabei, daß das Internet im Begriff ist, unser Leben nachhaltig zu verändern. Denn das Computernetz eröffnet dem Menschen noch nie dagewesene Möglichkeiten, seine Umwelt zu erweitern und umzugestalten. Eine neue Sphäre der sozialen Kommunikation entsteht: der Cyberspace. Dieser auf den Science-Fiction-Autor William Gibson (1987) zurückgehende Begriff bezeichnet den durch die Computervernetzung generierten kommunikativen Raum. Er ist durch neue Erfahrungs- und Kommunikationsformen ausgezeichnet. Wie sehen diese neuen Formen aus? Was für Möglichkeiten eröffnen sie? Was für Fragen und Probleme werfen sie auf? Wie wirken sie auf die Face-to-Face-Kommunikation zurück?

Cyberspace und Sozialkontakt

Zu den verbreiteten Vorurteilen gegenüber der computervermittelten Kommunikation gehört die Vorstellung, sie führe zu einem Verlust an Sozialkontakten bei den Nutzern. Fluchtverhalten, Passivierung und Isolation seien die Folgen der Computerkommunikation. In gesamtgesellschaftlicher Perspektive kritisiert Clifford Stoll (1996: 15), das Computernetz sei »ein Angebot, den Kopf in den Sand zu stecken, um unsere Aufmerksamkeit und unsere Energien von gesellschaftlichen Problemen abzulenken«.

Inzwischen liegen erste empirische Untersuchungen zu den Fragen der Wechselwirkung zwischen computervermittelter und Face-to-Face-Kommunikation vor, die den Skeptikern Unrecht geben. So stellt die Psychologin Nicola Doering (1995) in der Auswertung einer von ihr durchgeführten Studie fest:

»Vermutungen über Isolation und Einsamkeit bei Netznutzern konnten in dieser Untersuchung zurückgewiesen werden. Die befragten Netznutzer waren im Durchschnitt weder besonders isoliert, noch überdurchschnittlich einsam. Auch mehrjährige Netznutzung hatte nicht zur Degeneration oder Substitution von persönlichen Beziehungen außerhalb des Netzes geführt. Nicht einmal die Gruppe der MUD-Spieler war besonders einsamkeitsgefährdet. Die Ergebnisse sprechen insgesamt für eine Ergänzungshypothese, nach der elektronische Kommunikation andere Kom-

munikationsformen ergänzt und sich soziale Netzwerke durch zusätzliche, -reine- Netzkontakte mit geographisch entfernten Kommunikationspartnern erweitern. Besonders einsam waren erwartungsgemäß jene Respondenten, die nur einige Freunde und Bekannte und keine Partnerschaft hatten. Solche Isolationsprobleme stehen allerdings mit Netznutzung in keinerlei Zusammenhang. Die befragten Netznutzer schienen das Netz nicht eskapistisch zur Realitätsflucht, sondern eher konstruktiv zur Alltagsbewältigung einzusetzen: Sie beschafften sich Informationen für den Urlaub, für ihr Hobby oder für eine Diplomarbeit, kauften und verkauften Einrichtungsgegenstände, Eintrittskarten und Computerteile, fanden Diskussionspartner und WG-Bewohner und fühlten sich gut unterhalten. Ein größeres Problem als der angebliche Ausschluß von Netznutzern aus dem -normalen- sozialen Leben, ist umgekehrt der Ausschluß großer Bevölkerungsteile aus der elektronischen Welt. Nach wie vor ist das Netz ein Medium, von dem in erster Linie gut ausgebildete Männer zwischen 20 und 30 Jahren profitieren. Studium, Beruf und Hobby geben ihnen meist den Anstoß zur Auseinandersetzung mit dem Netz, für andere Bevölkerungsgruppen, insbesondere für Frauen, bestehen noch erhebliche Zugangsbarrieren.«

Folgt man Nicola Doering, so erweitert die computervermittelte Kommunikation die Palette der Kommunikations- und Erfahrungsmöglichkeiten. Die neu hinzukommenden Optionen ersetzen dabei nicht die vorhandenen. Der Pädagoge Thomas A. Wetzstein (1996: 86) resümiert vor dem Hintergrund eigener Untersuchungen: »Die Annahme einer Verdrängung von persönlich-direkter Kommunikation ist nicht haltbar. Die Netzbeziehungen zerstören nicht die persönlich-direkten Beziehungen, sondern schaffen neue.«

Die Netzkommunikation selbst unterscheidet sich in spezifischer Weise von den bekannten Kommunikationsformen. Ich will versuchen, die spezifischen Merkmale dieser neuen Kommunikationssphäre des Cyberspace anhand einiger philosophischer und medienspezifischer Grundbegriffe zu charakterisieren (vgl. Sandbothe 1997: 56ff.). Dabei beziehe ich mich auf das Konglomerat von technologischen Möglichkeiten, vorhandenen Erfahrungen und begleitenden Kommentierungen, man könnte auch sagen: auf

die Technologie und ihren kulturellen Kontext. Eine solche kontextuelle Medienhermeneutik be-greift das Medium als soziokulturelle Konstruktion.

Diese soll anhand der Kategorien Raum, Zeit, Identität, Interaktivität und Hypertextualität näher beschrieben werden.

Raum

Der Raum des Cyberspace ist ein virtueller Raum. Er ist nicht wirklich vorhanden. Jedenfalls nicht im Sinne unserer Alltagswirklichkeit. Der virtuelle Raum ist ein Möglichkeitsraum. Er ist elektronisch konstruiert, ständig veränderbar und grenzenlos. Er ist nicht lokalisierbar: ein Utopos. Es gibt in diesem Raum keine Körper, sondern allenfalls elektronische Repräsentanten von Körpern. Endlich, so beschwört es die von amerikanischen Netz-Propheten vor einigen Jahren (abgedruckt in der FAZ vom 26.8.1995, 30) formulierte »Magna Charta für das Zeitalter des Wissens«, gewinnen »die Kräfte des Geistes die Oberhand über die rohe Macht der Dinge«, »Unsere Welt«, so heißt es in einer anderen Deklaration, der »Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace« von Pery Barlow (1996), »ist überall und nirgends; und sie ist nicht dort, wo Körper leben. (...) Es gibt im Cyberspace keine Materie«. Diese Tatsache werten die Cyberspace-Propheten als Befreiung. Die entkörperte Welt des Cyberspace erscheint als Ausweg aus der Vergänglichkeit und Endlichkeit des Physischen, aus der Materialität und dem Schmerz des Körpers. Aber auch aus den Machtstrukturen des Real life. Bei Barlow heißt es weiter: »Regierungen der industriellen Welt, ihr matten Giganten aus Fleisch und Stahl: Ich komme aus Cyberspace, der neuen Heimat des Geistes. Im Namen der Zukunft sage ich euch: Laßt uns allein. Ihr seid bei uns nicht willkommen. Ihr habt keine Hoheitsrechte, wo wir zusammenkommen.«

Der Reiz des virtuellen Raumes ist, daß er mehr zu bieten hat als ein bloß imaginärer Raum. Er hat eine spezifische Realität. Er ist interaktiv und sozial strukturiert. Neue Sozialformen entstehen. Eine neue Betonung des Geistigen greift dabei um sich, die an gnostische Erlösungsvorstellungen erinnert: Der Körper gilt als Kerker, aus dem die Seele befreit werden muß. Die Pro-

bleme des Dualismus von Fleisch und Geist kehren damit auf neue Weise zurück. Und die Sehnsucht nach Erlösung von der Endlichkeit und dem Schmerz des Körpers erhält neue Nahrung, ebenso wie der Wunsch nach Befreiung von Gewalt und Unterdrückung. Für die Netz-Euphoriker verspricht die Sphäre des Cyberspace konkrete Erfüllung dieser Sehnsüchte: Erlösung durch Kommunikationstechnologie.

Zeit

Auch die Zeiterfahrung verändert sich im Computernetz, **erfährt** eine Dekontextualisierung. Im Netz ist immer Tag. Irgendwo auf der Welt ist immer jemand wach und online. Das Netz kennt keine lokalen Rhythmen mehr. Zeitzonen verschmelzen. Das Ergebnis ist ein ewiges Jetzt, ein elektronisch erzeugtes Nunc stans. Wer sich in diesem Präsens länger aufhält, verliert das Gefühl für das Vergehen der Zeit. Online-Erfahrene können ein Lied davon singen. Man wundert sich immer, wieviel Zeit vergangen ist, wenn man von seiner Cyberspace-Reise in den Alltag zurückkehrt. Die Zeiterfahrung wird mithin in einer der religiösen Erfahrung zumindest strukturell vergleichbaren Weise verändert. Ich denke dabei besonders an die mystische Erfahrung, bei der es um Gegenwart geht. Alles konzentriert sich dabei auf das Hier und Jetzt des mystischen Erlebnisses, auf das »ewige Nun«, wie Meister Eckhart den mystischen Einbruch der Ewigkeit in die Gegenwart genannt hat.

Identität

Im Cyberspace kann man sich eine neue Identität zulegen. Der neue Mensch, von dem auch die Religion spricht und der im religiösen System durch den Glauben konstituiert wird, wird im Netz in ganz bestimmter Weise möglich. »Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur«, heißt es im Neuen Testament. Begibt sich jemand in den Cyberspace, so kann er sich in viele neue Kreaturen verwandeln, ließe sich im Blick auf die Möglichkeiten des Computernetzes parallel formulieren.

Eine Art Ursprungsgeschichte dieser Option ist die Geschichte von Julie, die Mitte der 80er

Jahre als körperbehinderte, ältere Frau in einem New Yorker Netz auftauchte. Erst nach Jahren stellte sich heraus, daß sich hinter Julie ein Psychiater mittleren Alters verbarg. Die Netzgemeinde war schockiert. Die spezifische Entkopplung von Sender und Botschaft ermöglicht solche Rollenspiele. Aus Männern können Frauen werden und umgekehrt. Die User können ihren virtuellen Körper ganz nach ihrem Gusto beschreiben und auch graphisch entwerfen. Sie können sich auf diese Weise ganz neu inszenieren und die Grenzen ihres Körpers und ihrer Geschichte partiell aufbrechen. Sie können sich viele solcher virtuellen Identitäten zulegen und in der Kommunikation mit anderen Usern vielfältige neue Erfahrungen sammeln. Die virtuellen Welten, in denen heute vor allem auf diese Weise kommuniziert wird, heißen in der Internet-Sprache MUDS, Multi-User-Dungeons (Multi-User-Verliese). MUDs können als mittelalterliche Burgen, als Unterwasserstädte oder als Raumstationen gestaltet sein. Die Interaktion kann den Regeln von Phantasy-Spielen oder denen einer schlichten Pizza-Party folgen. Die amerikanische Internet-Forscherin Amy Bruckman (1992: 22) hat die virtuellen MUD-Umgebungen treffend als »Identity Workshops« bezeichnet. Die virtuellen Welten erschließen der zunehmenden Reflexivität des Projektes Identität (vgl. Giddens 1991: 32) neue Räume. Sie unterscheiden sich von den bekannten kulturellen Reflexionsräumen wie Religion, Psychotherapie, Kunst und Wissenschaft durch eine neue Radikalität der Inszenierungsoptionen. Die Netz-Forscherin Sherry Turkle (1996: 314 ff.) sieht in ihnen eine der Psychotherapie vergleichbare Bereicherung unserer Selbstgestaltungsmöglichkeiten. Welche Auswirkungen die mit der Computervermittlung gegebene Ambivalenz von Begrenzung und Erweiterung der Kommunikationserfahrung, von Mißverständnissen aufgrund fehlender situativer Kontexte und Täuschungen durch Inszenierungspraktiken langfristig auf Identitätsbildungsprozesse haben werden, gehört zu den zentralen Fragestellungen einer interdisziplinären Erforschung des Internet.

Interaktivität

Eines der wichtigsten Merkmale der Computernetze im Unterschied zu den klassischen Massen-

medien ist ihre (gegenüber dem Telefon) multidirektionale Interaktivität. Der Cyberspace ist ein Raum, in den viele zu gleicher Zeit eintreten können, sei er nun rein textbasiert oder graphisch entwickelt. Daß der Cyberspace somit Sozialität ermöglicht, hat sich schon früh abgezeichnet. So entstand zum Beispiel schon zu Zeiten des legendären C64-Computers vor über zehn Jahren das Habitat-Netz, ein sozialer Raum mit Kirche, Sheriff, Zeitung und Rechtsanwälten.

Wie sehr sich die soziale Kommunikation durch Computernetze verändert, ist dabei nicht zuletzt eine Frage der technologischen Möglichkeiten. Gegenwärtig wird daran gearbeitet, nicht nur das Hören und Sehen, sondern auch das Fühlen im Cyberspace zu ermöglichen. Es geht dabei darum, das Erotische aus der Präsenz der Körper zu lösen – ohne Verlust an Intensität. Das Ziel ist, so der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme (1996:260), auf dieser bakterienverseuchten Erde »mit jeder anderen Person der Welt, unter welchen virtuellen Maskierungen auch immer, in lustvolle sinnliche Berührungen treten (zu) können«,

Davon sind wir aus technischen Gründen noch ein wenig entfernt: Die Schnittstellen zwischen Mensch und Maschine sind noch nicht weit genug entwickelt. Im jetzigen Stadium wird der Charakter computervermittelter Kommunikation noch stark durch Schriftlichkeit geprägt. Im Verein mit Telepräsenz kommt es dabei zu einer eigensinnigen Gleichzeitigkeit von Anonymität und telepräsenster Gegenwart der Kommunikationspartner. Die Anonymität des Distanzmediums Schrift und die Präsenz der Face-to-Face-Kommunikation mischen sich. Ich weiß nicht, wer wirklich hinter einer Netz-Person steckt, so wie ich oft die Autorin oder den Autor eines Textes nicht persönlich kenne. Auf der anderen Seite kann ich in eine elektronische Echtzeit-Kommunikation mit meinem Netz-Partner eintreten. Diese Kombination aus Nähe und Distanz ermöglicht eine große Offenheit. Schnell kommt es zum Austausch von Intimitäten und Innerlichkeit. Man könnte auch sagen: Das Computernetz befördert eine intensive Kommunikation der Seelen. Darum ist es ein Eldorado für Selbsthilfegruppen jeglicher Couleur (vgl. Doering 1996: 49) geworden. Doch die durch die Anonymität des Netzes bewirkte Enthemmung hat zwei Seiten: sie kann beziehungsfördernd sein, kann aber

auch zur ungezügelten Freisetzung von Aggressionen beitragen.

Hypertextualität

Der Begriff Hypertextualität beschreibt den Modus der Informationsverknüpfung im Internet. Um unterschiedliche Dateiformate und Computersysteme miteinander verknüpfen zu können, hat man eine neue Computersprache entwickelt: die Hypertext Markup Language, auch HTML genannt. Im Zusammenwirken mit dem Hypertext Transfer Protokoll (http) ermöglicht sie die Kommunikation von Bild, Ton und Schrift zwischen unterschiedlichen Rechnersystemen. Verbunden werden die verschiedenen Dateien durch Schlüsselwörter, durch die sogenannten Links. Die Links sind Verkehrsknotenpunkte, von denen aus man in unterschiedlichste Richtungen weiterfahren kann. Diese Knotenpunkte bilden keine lineare Reihe mehr. Sie liegen hinter- und übereinander - wie die Texte, die sie verbinden, übereinander liegen, ein Text über dem andern: darum Hypertext und Hypertextualität als Struktur. Dieses plurale Textgeflecht ist im Prinzip unendlich. Es ist dezentral strukturiert. Es gibt in ihm nicht nur keine zwingende Linearität, es gibt auch keine Bedeutungshierarchien mehr. Das Internet eröffnet einen Kosmos nahezu unbegrenzter Verweisungen. Diese chaotisch-dezentrale Struktur bringt die eingangs beschriebenen Probleme der Evaluation und der Orientierung mit sich. Man kann in dieser Struktur jedoch zugleich auch eine kritische Herausforderung der traditionellen kulturellen Orientierungssysteme und ihrer selbstverständlichen Ordnungen sehen. Denken wir zum Beispiel an das Christentum. Sein Sinnkosmos ist streng geordnet. Aller Sinn wurzelt danach in einer sinngebenden Ursprungsmacht. Im Cyberspace hingegen konstituiert sich Sinn in der beständigen Bewegung der Verweisung. Es gibt Sinn nur in der Kontextualität und der Differenz der Zeichen. Ein letzter Sinn existiert nicht. Sinn muß von Autorinnen und Autoren kreiert werden. Für die Frage nach einem vorgegebenen Sinn gilt hingegen, was der französische Philosoph Michel Serres (1974: 67) so formulierte: »Das Geheimnis der Dinge besteht gerade darin, ohne Geheimnis zu sein. Die grundlegende Botschaft ist nur ein Geräusch, und

es gibt keine Zeichen. Wer aber kann ertragen, daß es auf dem Grund jeder Lektüre nichts zu lesen gibt.«

Die hypertextuelle Struktur des Internets lenkt die Aufmerksamkeit auf die sinnproduktive Tätigkeit der Subjekte. Es ist ihre Aufgabe, aus dem Rauschen und der Leere etwas zu formen. Der Computer intensiviert ihre Reflexivität und fordert sie auf neue Weise heraus. Die kognitive Last, den gewachsenen kulturellen Sinnkosmos und die hypertextuelle Sphäre der Netze sinnproduktiv miteinander zu vermitteln, kann er den Subjekten nicht abnehmen. Jedenfalls nicht, solange sich der menschliche Geist als sinnproduktive Instanz der Kultur noch nicht in die Computernetze transferieren oder downloaden (wie man in der Computersprache sagt) läßt.

Technikpropheten wie Hans Moravec und Marvin Minsky wollen uns allerdings glauben machen, daß es auch dahin noch kommen wird. Vor dem Hintergrund ihrer Visionen erscheint der menschliche Körper einmal mehr als letztes Refugium des Humanen. Denn der Körper scheint die Grenze der Digitalisierbarkeit zu markieren. Darum ist er in den einschlägigen Debatten zum Gegenbegriff des Cyberspace avanciert.

Kritische Marginalien aus christlicher Sicht

Auch das Christentum verfügt, entgegen mancher religionskritischer Polemik, über ein qualifiziertes Bewußtsein von der Bedeutung des Körpers und der Erfahrung der Endlichkeit und des Leidens. Es hat diese Aspekte seit der Antike immer wieder betont. Paradigmatisch ist die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Gnostizismus. Auch die Debatte des Paulus mit den Charismatikern in Korinth gehört in diesen Zusammenhang. Sowohl die korinthischen Charismatiker als auch die Gnostiker zeichneten sich durch eine Abwertung der alltäglichen Welt des Körpers aus. Statt dessen propagierten sie Ekstase und Erkenntnis als Befreiung aus dem Kerker des Fleisches und seiner Probleme. Die Cyberspace-Euphoriker denken, wie wir gesehen haben, ähnlich. Sie preisen die Immaterialität des Cyberspace als neue Freiheit. Dabei drohen die leiblichen Wurzeln der medientechnologischen Expansion des Geistes aus dem Blick zu geraten. Alle im Cyberspace agierenden Subjekte verdan-

ken ihre Existenz schließlich nach wie vor ihren Körpern. Ohne Körper läuft nichts. Seine Geschichte und damit auch seine Leidensgeschichte in Raum und Zeit ist immer noch die Grundlage menschlicher Existenz. Darum ist die Kategorie des körperlichen Schmerzes die Basiskategorie einer humanen Anthropologie. Diese Sichtweise steht auch im Zentrum der christlichen Tradition. Sie ist aufgehoben in der Erzählung von Passion und Auferstehung und verwurzelt im Körperdenken der jüdischen Tradition.

So könnte man sagen: die körperorientierte memoria passionis der jüdisch-christlichen Tradition erinnert an die leibliche Fundierung auch der Cyberspace-Welt. Sie macht auf das illusionäre Potential der Erlösungsphantasien der Netz-Propheten aufmerksam und macht deutlich, daß eine humane Theorie und Praxis des Cyberspace besonderes Gewicht auf die Frage nach den Schnittstellen und Wechselwirkungen zwischen Reallife und Virtual reality legen sollte.

Was die kulturelle Praxis im engeren Sinne angeht, so sehe ich einen kritischen Beitrag der christlichen Religion zur Kulturentwicklung in Zeiten der Virtualität in der Ermöglichung und Kultivierung von primärer Erfahrung. Ich denke dabei an die Möglichkeit personaler Kommunikation in Kirchengemeinden und die damit verbundene Erfahrung von Lokalität und Sinnlichkeit. Ich denke an die in Meditation und Gottesdienst mögliche Erfahrung von Unmittelbarkeit. Ich möchte die mediale Cyberspace-Erfahrung und die primäre Face-tc-Face-Kommunikation in einer religiösen Gemeinschaft dabei nicht gegeneinander ausspielen. Ich glaube vielmehr, daß sie einander bedürfen. Die spezifische Intensität und Nähe von Lokalität und Körperlichkeit ist nicht ersetzbar. Sie bildet den Kontext, in dem die Cyberspace-Erfahrung allererst angemessen eingeordnet werden kann.

*Jörg Herrmann
Bernadottestraße 7a
22763 Hamburg*

Literatur

Barlow, Perry (1996): Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace, in: Telepolis. Das Magazin in der Netzkultur. URL: <http://www.heise.de/tp>.

- Böhme, Hartmut* (1996): Die technische Form Gottes, in: *Praktische Theologie* 31. Jg., Heft 4, 257 - 261.
- Bruckman, Amy* (1992): Identity Workshop: Emergent Social and Psychological Phenomena in Text-Based Virtual Reality. MIT Media Laboratory (April 5th). URL: <ftp://media.mit.edu/pub/asb/papers/identity-workshop.ps>, 22f.
- Doering, Nicola* (1996): Soziale Netze + Computernetze = glückliche Verbindung, in: *forum medienethik, Weltbild per Mausclick. Leben im digitalen Netz*, Nr. 2, 45-51.
- Doering, Nicola* (1995): Isolation und Einsamkeit bei Netznutzern? Öffentliche Diskussion und empirische Daten. URL: ftp://ftp.uni-stuttgart.de/pub/doc/networks/misc/netz_und_einsamkeit.
- Gibson, William* (1987): *Neuromancer*. München.
- Giddens, Anthony* (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Oxford.
- Negroponte, Nicolas* (1995): *Total Digital - Die Welt zwischen 0 und 1 oder die Zukunft der Kommunikation*. München.
- Sandbothe, Mike* (1997): Interaktivität – Hypertextualität - Transversalität. Eine medienphilosophische Analyse des Internets, in: *Stefan Münker und Alexander Roesler* (Hg.): *Mythos Internet*. Frankfurt am Main, 56-82.
- Serres, Michel* (1974): *La Tradduction*. Paris.
- Stoll, Clifford* (1996): *Die Wüste Internet. Geisterfahrten auf der Datenautobahn*. Frankfurt am Main.
- Turkle, Sherry* (1996): Identität in virtueller Realität, in: *Stefan Bol/mann und Christiane Heibach* (Hg.): *Kursbuch Internet. Anschlüsse an Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Kultur*. Mannheim, 315- 331.
- Wetzstein, Thomas A.* (1996): Thesen zur Kommunikation in Computernetzen, in: *forum medienethik, Weltbild per Mausclick. Leben im digitalen Netz*, Nr. 2, 84-86.

Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung

Der Einspruch des Bischofskollegiums gegen einen Beschluß der Synode der Nordeibischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur Frage eheähnlicher Partnerschaften - und ein theologisches Gutachten dazu

Von Reinhard Brandt

I. Die synodale Stellungnahme in Nordeibien und der Einspruch des Bischofskollegiums

Am 23.3. 1996 verabschiedete die Synode der Nordeibischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (NEK) eine Stellungnahme zu einer Handreichung »Ehe, Familie und andere Lebensformen« (zitiert als »synodale Stellungnahme«). In dieser Stellungnahme wird unter anderem die »Anerkennung« eheähnlicher Partnerschaften gefordert. Der fragliche Abschnitt »9. Eheähnliche Gemeinschaften« lautet:

»Eheähnliche Gemeinschaften hat es zu allen Zeiten in unterschiedlichen Ausprägungen gegeben. Neu ist ihre große Verbreitung und ihre hohe gesellschaftliche Akzeptanz. Darum ist die Kirche herausgefordert, zu dieser Form des Zusammenlebens Stellung zu beziehen, ohne die besondere Bedeutung der Ehe einzuschränken.

Die Synode setzt sich dafür ein, verbindliche und auf Dauer angelegte eheähnliche Partnerschaften als Lebensformen anzuerkennen, denn -wo Menschen eine verlässliche, liebevolle Gemeinschaft miteinander eingehen, in der die Würde der einzelnen gewahrt ist, so entspricht dies dem Willen Gottes, ...«.(Handreichung Seite 42)

Die Synode hält es für eine Aufgabe der Gemeinden, diese Menschen in ihrer Lebenssituation zu begleiten. In der Frage der Segnung von eheähnlichen Gemeinschaften ist sich die Synode nicht einig. Sie regt einen weiteren Beratungsprozeß bis Januar 1997 zu diesem Thema an. Das Votum des Theologischen Beirates -Die Vielfalt

der Lebensformen und der Segen der Kirche wird als Unterlage beigelegt.«

Das Bischofskollegium der NEK legte am 26. 3. 1996 mit der Mehrheit seiner Mitglieder gegen den zweiten Absatz dieses Abschnittes »Die Synode setzt sich dafür ein, ...« »nach Artikel 70 Abs. 2 der Verfassung Einspruch ein, weil die Besorgnis besteht, daß dieser Beschluß der Synode mit dem Bekenntnis der Nordeibischen Evangelisch-Lutherischen Kirche unvereinbar ist« 2. Dieser Artikel der Verfassung der NEK sieht vor, daß das Kollegium der Bischöfinnen und Bischöfe Einspruch gegen Gesetze oder Beschlüsse der Synode erheben kann, »wenn es das Gesetz oder den Beschluß für unvereinbar mit dem Bekenntnis hält«.

Der Einspruch bezieht sich auf den Bekenntnisstand der NEK. Dazu schreibt ihre Verfassung: Die nordeibische Kirche »bekennt als ihre Grundlage das Evangelium von Jesus Christus, wie es im Zeugnis der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments gegeben und in den altkirchlichen Bekenntnissen und in den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften ausgelegt und bezeugt ist«>.

Zugleich hat das Bischofskollegium um eine gutachtliche Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands gebeten. Diese wurde im Lutherischen Kirchenamt vorbereitet und in zwei Sitzungen der Kirchenleitung der VELKD intensiv beraten. Schließlich hat die Kirchenleitung diese Stellungnahme am 14. 11. 1996 beschlossen⁴. Über dieses theologische Gutachten soll im folgenden berichtet werden.

11. Das theologische Gutachten der VELKD

1. Ziel und Argumentation der Stellungnahme der Synode der NEK

Zunächst war in diesem Gutachten zu erheben, was die zitierte Passage der synodalen Stellungnahme genau besagt. Dabei ist auch in Rechnung zu stellen, daß die Stellungnahme der Nordelbischen Synode *keinen eigenständigen* Beschluß bildet, sondern einer Handreichung gilt, die von einer Vorbereitungsgruppe erarbeitet worden war". Dies wurde für die spätere Behandlung wichtig.

Nach ihren eigenen Worten will die synodale Stellungnahme »die Wahrhaftigkeit des Umgangs mit den verschiedenen Lebensformen fördern« und behandelt insofern Fragen aus dem Bereich der Ethik. Dabei wird *nicht* beansprucht, »im Blick auf dogmatische und ethische Fragestellungen ein abschließendes Wort zu sprechen«, Andererseits wird mit erheblichem ethischem Gewicht argumentiert: Man »will die Gewissen schärfen«, »zur Willensbildung beitragen« und »der Wahrheitsfindung dieneneo. Auch nach dem Selbstverständnis der synodalen Stellungnahme sind also Fragen kirchlicher Lehre, Fragen von Dogmatik und Bekenntnis berührt. Dies ist auch sachgemäß, weil in ethischen Urteilen die christliche Daseins- und Handlungsorientierung im Ganzen präsent ist.

Neben anderen Abschnitten zur theologischen Grundlegung, zur Sexualität allgemein, zur Ehe und zur Familie mit Kindern, zu Ein-Elternteil-Familien, zu Wohngemeinschaften, Alleinlebenden und zum Thema Homosexualität gibt es den zitierten Abschnitt über »Eheähnliche Gemeinschaften«, Vom Kontext her ist eindeutig, daß es hier um heterosexuelle, nichteheliche Partnerschaften geht. Die Fragen der Homosexualität spielen später eine wichtige Rolle, sind aber nicht Gegenstand des Einspruchs des Bischofskollegiums der NEK und des Gutachtens der VELKD.

Die Diskussion über jenen Abschnitt der synodalen Stellungnahme war unter anderem deshalb schwierig, weil die Begriffe mehrdeutig sind und auch in der Aussprache der Synode unterschiedlich gebraucht wurden. Was genau soll es bedeuten, »eheähnliche Partnerschaften ... *anrerkennen*«? Was bedeutet es, sie »als Lebensform

anzuerkennen«? Worauf genau bezieht sich grammatisch und vom inhaltlichen Gefälle her der Hinweis auf den»Willen Gottes«? Wie verhält sich dieser Absatz zu dem Satz von der besonderen Bedeutung der Ehe? Wie ist die Frage der Segnung von eheähnlichen Gemeinschaften zu gewichten?

Anhand solcher Fragen analysiert das Gutachten (Kap. 3) den Text der synodalen Stellungnahme. Für die Forderung, »eheähnliche Partnerschaften ... anzuerkennen«, lassen sich wenigstens fünf Deutungen nennen (S. 6f.):

- a) Anerkennen heißt, daß wir verschiedene Lebensformen *zur Kenntnis nehmen* müssen.
- b) Darüber hinaus sollen Gemeinden eheähnliche Partnerschaften in der Weise anerkennen, daß sie »diese Menschen in ihrer Lebenssituation ... *begleiten*«.
- c) Bezieht man das Werturteil »anerkennen« auf die Sozialform »eheähnliche Partnerschaft« selbst, so ergibt sich eine dritte Lesart. Danach wird eine eheähnliche Partnerschaft als eine für Christen *mögliche* Lebensform geachtet, wenn sie unter bestimmten Bedingungen gestaltet wird.
- d) »Anerkennung« kann auch so gemeint sein, daß der eheähnlichen Partnerschaft in der ethischen Orientierung der *gleiche Rang* wie der Ehe zukommen solle. Sie solle neben Ehe und Familie ein gleichwertiges *Leitbild* christlicher Lebensgestaltung darstellen.
- e) Der Begriff »anerkennen« könnte juristisch gemeint sein. Allerdings hat sich die Synode mit Mehrheit gegen den Antrag gestellt, sich »für die rechtliche Anerkennung eheähnlicher Lebensgemeinschaften im Rahmen des staatlichen Rechts ein(zusetzen)«? Insofern muß dieser Lesart nicht weiter nachgegangen werden.

Das Gutachten zeigt nun, daß alle fünf Interpretationen in der Synodendebatte vertreten wurden. Unstrittig ist dabei die Forderung nach Anerkennung im Sinne von »zur Kenntnis nehmen« (a), als Respekt und als Begleitung von Menschen in ihrer spezifischen Lebenssituation (b) 8. »In der Frage, ob eheähnliche Gemeinschaften eine für Christen *mögliche* Lebensform darstellen (c), ist« – so das Gutachten (S. 8) – »viel Offenheit möglich; diese Frage wird in die ethischen Überlegungen einzubeziehen sein«,

Wirklich strittig ist die Forderung nach Anerkennung eheähnlicher Partnerschaften dann, wenn (d) eheähnliche Partnerschaften als Leitbild christlicher Orientierung mit gleichem Rang neben Ehe und Familie gestellt werden sollen. Zwar heißt es im Absatz zuvor, daß »die besondere Bedeutung der Ehe« nicht eingeschränkt werden soll¹⁰, Gleichwohl zielt das Argumentationsgefälle des ganzen Textes auf Anerkennung in eben jenem Sinn. Im zweiten Halbsatz des fraglichen Absatzes wird durch eine leichte Modifikation des Zitates aus der Handreichung suggeriert, eheähnliche Partnerschaften entsprächen dem Willen Gottes¹⁰. Wenn im nächsten Absatz des Textes von der »Segnung von eheähnlichen Gemeinschaften« gesprochen und dabei an die Segnung im öffentlichen Gottesdienst gedacht wird, dann zielt dies darauf, eheähnliche Partnerschaften als *Leitbild* anzuerkennen und sie als Sozialform mit gleichem theologischem und ethischem Gewicht neben die Ehe zu stellen. Auch in der Debatte der Synode ist die Stellungnahme von Befürwortern und Gegnern so verstanden worden, daß sie Anerkennung im Sinne von Gleichrangigkeit fordert¹¹.

Gegen die *so verstandene* Forderung nach Anerkennung eheähnlicher Partnerschaften richtet sich der Einspruch des Bischofskollegiums¹². In diesem Sinne mußte die Forderung der synodalen Stellungnahme auch Gegenstand der Prüfung in dem Gutachten der VELKD sein. Erlauben Schrift und Bekenntnis, andere Lebensformen, wie eheähnliche Partnerschaften, als Leitbild christlicher Ethik mit gleichem Gewicht neben Ehe und Familie zu stellen?

2. Weltliches Geschäft und göttlicher, seliger Stand - die lutherischen Bekenntnisschriften

Vom Prüfauftrag her geht das Gutachten den Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften zur Ehe nach (Kap. 4). Durchgängig ist die Ehe nach den Bekenntnisschriften Gottes gute Ordnung.

Vor allem im Traubüchlein des Kleinen Katechismus bezeichnet Luther den Ehestand als *weltliches Geschäft*. Dies richtet sich vor allem gegen das Verständnis der Ehe als Sakrament, das die altgläubige Ehelehre *seit dem Konzil von Lyon (1274)* bestimmte. Im Traubüchlein zieht

Luther vor allem praktische Konsequenzen: »Weil demzufolge die Hochzeit und der Ehestand ein weltliches Geschäft ist, gebührt es uns Geistlichen oder Kirchendienern keineswegs, in sie ordnend einzugreifen oder hineinzuregieren, sondern wir lassen einer jeden Stadt und jedem Land hierin ihren Brauch und ihre Gewohnheit, wie sie gängig sind«¹³.

Der Hinweis auf die weltliche Ordnung bedeutet nach Luther aber keineswegs, daß die Ehe kein Gegenstand christlicher Ethik wäre. Man soll vielmehr merken, »wie Gott diesen Stand herrlich ehrt und preist, indem er ihn durch sein Gebot sowohl bestätigt als bewahrt. ... Darum will er ihn (den Ehestand) auch von uns als einen *göttlichen, seligen Stand* geehrt, gehalten und geführt haben, hat er ihn doch zuerst vor allen anderen eingesetzt und deshalb, wie vor Augen, Mann und Weib verschieden geschaffen«¹⁴. Das Gewicht dieser göttlichen Ordnung wird von den Reformatoren durch den Hinweis hervorgehoben, daß Gott sie schon mit der Schöpfung, also vor dem Sündenfall, eingesetzt oder doch wenigstens angelegt habe>. Allerdings verwenden die Bekenntnisschriften nirgends den Ausdruck »Schöpfungsordnung«¹⁶; sie sprechen vielmehr von der »Ordnung Gottes«, von der »ursprünglichen Ordnung«, von »Gottes Werk« und »Gottes Gebot«.

Bei ihrer theologischen Bewertung setzen die Bekenntnisschriften eine Lebensgemeinschaft von Mann und Frau voraus, die nach den jeweiligen Gebräuchen des Landes und des Standes *rechtlich geordnet und öffentlich vollzogen* wird. Auch wo die Brautleute ihren Konsens an der Kirchentür erklären oder wo die Ehe am Altar zusammengesprochen wird, wird eine Ehe nach weltlichem Recht konstituiert. Hierin folgen die Reformatoren der allgemeinen Entwicklung der christlichen Eheauffassung im Kontext des römischen und des fränkisch/germanischen Eherechtes. Die Motive, aus denen heraus die Kirche Einfluß auf diese Rechtsentwicklung und -gestaltung genommen hat, sind vor allem der Grundsatz der Einehe, die Unauflöslichkeit der Ehe und ihr ganzheitlicher Charakter.

Weil es ein klares Gebot Gottes zu diesem Stand gibt, weil der Ehestand schon mit der Erschaffung der Menschen eingesetzt ist¹⁷ und für *alle* Menschen, nicht nur für Christen *gilt*, »darum ist es nicht ein besonderer, sondern der

allgemeinste, edelste Stand, der durch den ganzen Christenstand, ja durch alle Welt geht und reicht«. Weil Mann und Frau im Ehestand zusammenhalten, Kinder zeugen, nähren und aufziehen zu Gottes Ehre, »darum hat ihn auch Gott vor allen Ständen aufs reichlichste gesegnet und dazu alles, was in der Welt ist, ihm zugewandt und verliehen...«, schreibt Luther im Großen Katechismus¹⁸. Am Leitbild der Ehe sollen sich Christen orientieren und dafür sorgen, »daß man das junge Volk dazu anhalte, daß sie Lust zum Ehestand gewinnen...¹⁹«.

3. Sozialordnung und Unauflösbarkeit der Ehe nach der Heiligen Schrift

Die Bekenntnisschriften selbst verstehen sich immer nur als Auslegung der Heiligen Schrift und sind an dieser zu messen; sie sind stets nur die norma normata gegenüber der norma normans der Heiligen Schrift (dazu im Gutachten Kap. 5).

Im *Alten Testament* sind Ehe und Familie die Ordnung des Zusammenlebens von Mann und Frau. Das Hebräische verwendet zur Bezeichnung der Ehe Prädikatformen »[zur Ehe] nehmen« (*lakah*) beziehungsweise entgegengesetzt »ehebren« (*na'ap*) oder spricht vom [Ehe-] Bund (*herzt*). Der Sache nach ist die Beziehung von Mann und Frau stets in die Großfamilie, das »Vaterhaus« eingebettet²⁰. Genealogie und Erbrecht sind an die Familie des Mannes gebunden. Diese patrilineare Struktur sicherte legitime Nachkommen auf dem Erbland. In diesem Zusammenhang sind auch Polygamie und Levirats-ehe zu sehen²¹.

Wiewohl die Ehe oft vom Vater für den Sohn beziehungsweise die Tochter geschlossen wurde, spielte das Liebesverhältnis auch in diesen Beziehungen eine große Rolle (vgl. u. a. 1. Mose 24,67). Von daher gibt es auch im Alten Testament eine kräftige Tendenz zur Einehe, die etwa im Buch Ruth und in Spr 31,10-31 als Regelfall vorausgesetzt wird. Dem entsprechen auch die Aussagen der Schöpfungsberichte: 1. Mose 1,27 und 2,24 beschreiben die von Gott eröffnete Gemeinschaft von Frau und Mann als von Gleichheit, gegenseitiger Ergänzung und Verbundenheit bestimmt.

Im historischen Umfeld des *Neuen Testaments* gab es das *griechische* und das *jüdische* Eherecht. Praktisch lebte man um die Zeitenwende

überwiegend monogam. Dem Judentum lag daran, daß die Verbindung von Mann und Frau rechtlich geregelt wurde, damit die Frau besser abgesichert war; dem diente ein schriftlicher Ehevertrag vor mindestens zwei Zeugen, ebenso das Scheidungsrecht. Nach *römischem* Recht war eine vollwirksame Ehe nur möglich, wenn beide Partner römisches Bürgerrecht hatten. Darunter gab es die Möglichkeit des Konkubinats mit eingeschränkten rechtlichen Folgen und des Kontuberniums (Wohngemeinschaft), das besonders unter Sklaven geübt wurde. – Das Neue Testament setzt jedoch weitgehend das jüdische Eherecht voraus.

In den neutestamentlichen Aussagen, besonders bei den Synoptikern, wird die Ehe durch den Rückgriff auf *Schöpfungsaussagen* aufgewertet. Von daher wurde innerhalb der bestehenden rechtlichen Ordnung zu verschiedenen Fragen konkret Stellung bezogen.

Jesus betont, daß in der Ehe die Urform menschlicher Gemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Tragen kommt. Diese Gemeinschaft hat ihre Grundlage und Bestimmung in der Schöpfungstat Gottes. Gott selbst habe Mann und Frau zu »einem Fleisch« gemacht, das heißt zu einer totalen Gemeinschaft zusammengefügt (Mk 10,7f.; Mt 19,5f.). Daher soll diese Einheit von Mann und Frau dauerhaft sein und nicht angetastet beziehungsweise aufgelöst werden²². Von dieser radikalen Auslegung des Willens Gottes her wird das mosaische Scheidungsrecht (5. Mose 24,1-4) verschärft und einer Relativierung der von Gott gestifteten Gemeinschaft gewehrt.

Paulus (1. Kor 7,9) und das übrige NT (Eph 5,22-33) folgen Jesu Auslegung. Die patriarchale Gesellschaftsstruktur wird zwar vorausgesetzt, aber von innen her relativiert durch die umfassende partnerschaftliche Zuordnung von Mann und Frau. Die Ehe wird als Bereich verstanden, in dem Gemeinschaft »im Herrn« schon in dieser Zeit gelebt werden kann.

Zum anderen wird im NT der *Interimsaspekt* der Ehe deutlich: Wie alle weltliche Ordnung ist die Ehe auf diesen Äon begrenzt. In der Auferstehung werden frühere Ehen ihren Bestand verlieren (Mk 12,25 par.). Ebenso sagt Paulus in 1. Kor 7,39, daß eine Ehe mit dem Tod eines der Ehepartner endet. Darüber hinaus gab und gibt es Zeiten, in denen »heiraten« eine Verkennung der Zeichen der Zeit sein kann (Mt 24,37-39 par.).

Der Dienst an der Gottesherrschaft relativiert alle immanenten Bindungen (Mk 3,33-35; Mt 10,37 par.; 1. Kor 7,29-31). Daher kann auch Eheverzicht angesichts der Naherwartung angebracht sein (Mt 19,10-12; 1. Kor 7,32-35); allerdings betont Paulus ausdrücklich, daß dies ein Charisma ist (1. Kor 7,7).

4. Die geschichtliche Bedingtheit der Aussagen über die Ehe

An dieser Stelle des Argumentationsganges sind zwei Einwände nötig. Erstens: Kann man sich denn so positivistisch auf die Heilige Schrift und auf die Bekenntnisschriften beziehen? Müssen nicht vielmehr die Aussagen aus dem 1. und dem 16. Jahrhundert je in ihrem eigenen Kontext, in ihrer Zeit- und Situationsbezogenheit gewürdigt werden?

Das Gutachten nimmt diesen Einwand auf, indem es die Fragen der *Bekennnismeneutik* diskutiert (Kap. 6). Das ethische Urteil heute kann nicht einfach die damalige soziale Ordnung absolut setzen. Es muß sich allerdings orientieren an den Maßstäben, von denen sich auch die Heilige Schrift und die Bekenntnisschriften leiten ließen. Vom Doppelgebot der Liebe her ist manche Kritik an herkömmlichen Strukturen, auch Sachkritik an biblischen Aussagen, die solche Strukturen voraussetzen, geboten. Andererseits darf man nicht davon absehen, daß die Einzelgebote nach Meinung des Neuen Testaments Konkretionen eben dieses Liebesgebotes sind. In dieser Spannung ist heute ethische Orientierung zu suchen.

Ein zweiter Einwand wird durch die Überlegungen zur Bekenntnismeneutik ebenfalls aufgenommen: Die Formen des sozialen Zusammenlebens haben sich geändert. Dieser sozialgeschichtlichen Fragestellung geht das Gutachten nach, indem es den Wandel der geschichtlichen Bedingungen und des Eheverständnisses seit dem 16. Jahrhundert nachzeichnet (Kap. 7). Hier sind nur die Stichworte zu nennen:

- Wurde die Ehe im 16. Jahrhundert fast ausschließlich als Institution und »Stand« verstanden, so ist seit der Aufklärung der Vertragsgedanke daneben getreten.
- Emotionen wie Liebe und Zuneigung, also die Innenseite der sozialen Beziehung (und damit eine neue Dimension der Person), treten seit der Romantik in den Vordergrund.

- Verschiedene soziale Funktionen, die Ehe und Familie in der vorindustriellen Gesellschaft hatten, haben sie verloren; dafür haben sie andere Funktionen teils hinzugewonnen (etwa die emotionale Gemeinschaft), teils behalten. Besonders wichtig ist die Familie als Raum für langfristige Sozialisationsprozesse, und zwar an erster Stelle für Kinder, aber auch für Erwachsene.
- Zum geschichtlichen Wandel gehören auch die Neubewertung der Sexualität
- und die veränderte Stellung, die Frauen heute in der (westlichen) Gesellschaft haben.
- Die neueste Entwicklung wird unter anderem mit den Stichworten »Individualisierung« und »Dynamisierung der Lebensverhältnisse« beschrieben; allerdings zeigt ein genauer Blick, daß es viel mehr stabile Verhältnisse gibt, als die veröffentlichte Meinung glauben machen will²³.

In den geschichtlichen Längsschnitten führt das Gutachten tiefgreifende Veränderungen vor, zeigt aber auch durchgehende Strukturelemente. Ehe und Familie selbst haben sich tiefgreifend verändert, dabei aber zugleich ihre Flexibilität und Leistungsfähigkeit als soziale Ordnung erwiesen. Trotz des tiefgreifenden Wandels der Lebensverhältnisse gibt es *keinen Anlaß, sich von der Ehe als Maßstab christlicher Orientierung zu verabschieden*.

5. Leitbild und biographische Situation

Dies führt im Gutachten zu ethischen Überlegungen (Kap. 8). Dabei muß man sich zuerst die Diskussion vergegenwärtigen, die in der philosophischen und theologischen Ethik unseres Jahrhunderts geführt wurde. In dieser Diskussion wurden alle Versuche kritisiert, mit abstrakten Normen zu argumentieren: Bei der Berufung auf abstrakte Normen würde davon abgesehen, unter welchen *konkreten Bedingungen* diese Normen entstanden sind. Darüber hinaus zeige sich bei Normen- und Handlungskonflikten, daß sich allgemeine Normen kaum je eindeutig auf die konkrete Situation abbilden lassen. Schließlich: Wenn Normen *allgemein* gelten und deshalb *jedermann* einsichtig sein müssen, lasse sich heute kaum mehr theologisch mit dem Willen Gottes argumentieren, denn diese Argumentation sei eben nicht jedermann einsichtig.

In der Folge dieser Kritik konzentrierte man sich auf eine Situationsethik, in der die Kriterien der ethischen Entscheidung aus der Situation selbst hervorspringen. *Beschränkt* man sich allerdings *nur* auf eine Situationsethik, so klammert man aus, daß es bei der Prüfung von Verhaltensalternativen in der jeweiligen Situation natürlich auch um Verknüpfung von Normen geht. Dies zeigte die weitere Diskussion. In diesem Zusammenhang hat es sich bewährt, zwischen einer Grundnorm im Doppelgebot der Liebe, Basisnormen und einzelnen Normen für konkrete Handlungsfelder zu unterscheiden.

Ferner war es in der theologischen Diskussion (aber auch in anderen Gebieten²⁴) hilfreich, mit *Leitbildern* zu argumentieren. Nachdem dies die Schlüsselstellen der ethischen Argumentation in dem Gutachten der VELKD sind, sei diese Passage zitiert (S. 37):

»Leitbilder entsprechen Normen in ihrer orientierenden Funktion. Sie sind verbindlich, treten aber mit einem zurückgenommenen Anspruch auf Allgemeinheit und Geltung auf. Sie haben eher einladenden, anregenden und bildenden als anordnenden, vorschreibenden oder befehlenden Charakter. Sie beschreiben positiv, was Normen in Gebot und Verbot nur umgrenzen. Sie füllen das allgemeine Gebot der Nächstenliebe mit Vorstellungen von einem menschengerechten Leben. Sie fungieren als Modell, als Ordnung, eben als Leitbild für ein gelingendes Leben.

Leitbilder sind bestimmt durch strukturelle Vorgaben (etwa im Blick auf die Ehe durch die Offenheit für die nächste Generation und die Sozialisationsbedingungen in der Familie). Sie speisen sich aus der Bibel und unseren kirchlichen und gesellschaftlichen Traditionen. Sie lassen deutlicher als Normen ihren Zeitbezug erkennen, sie sind in ihrer Gestalt sozusagen -flüssiger- als Normen; sie sind aber nicht nur zeitbedingt. Leitbilder müssen deutlich sein, umfassen aber eine größere Bandbreite des Verhaltens.

Einerseits geht es bei Leitbildern um eine inere Haltung, um ethische Sollensforderungen aus dem Verständnis des christlichen Glaubens. Für das Zusammenleben von Mann und Frau wäre etwa festzuhalten, daß es sich um eine umfassende Lebensgemeinschaft handelt, die auf Dauer angelegt, von Partnerschaftlichkeit und Verlässlichkeit bestimmt und für Kinder offen ist. Ehen wie andere Partnerschaften müssen sich

daran messen lassen. Andererseits stellen Leitbilder nie nur eine ideelle Größe dar, sondern bezeichnen eine reale soziale Ordnung. Die Sozialgestalt gehört unabdingbar zu einem Leitbild hinzu; dieses ist nicht nur Ausdruck innerer Maßstäbe, sondern will Orientierung bieten, wie diese unter den Bedingungen der Endlichkeit, Geschöpflichkeit und Sündhaftigkeit menschlichen Daseins gelebt werden können.

Dies bedeutet, daß mit dem Leitbild der Ehe nicht ein hohes, ideales Ziel der Lebensgestaltung beschrieben wird, das von den Menschen doch nur annähernd oder gar nicht erreicht wird. Vielmehr geht es nüchtern und pragmatisch um eine Sozialform für -gute und böse Tage-; selbst dann, wenn sie scheitert, sind in der Ordnung der Ehe noch Regelungen des Ausgleichs enthalten. Ehe und Familie sind ein -Leitbild gelingenden Lebens- insofern, als das Gelingen des Lebens nach christlichem Verständnis den Umgang mit unserer Endlichkeit und der Gebrochenheit der Beziehungen, mit Versagen und Schuld einschließt.

Theologisch beschreibt das Leitbild das, was wir als Ordnung aus dem Willen und unter der Verheißung Gottes erkennen. Insofern bedeutet die Argumentation mit -Leitbildern-, Gottes gute Ordnung den Menschen als Angebot vor Augen zu stellen, sie dazu einzuladen. Deshalb gilt das Leitbild für alle Menschen.«

Vor allem erlaubt die Argumentation mit Leitbildern (anders als der Verweis auf Normen und moralische Gesetze), unbefangen von der biographischen Situation und von »Kompromissen« zu sprechen. Dies wird in dem Gutachten (S. 38) so erläutert:

»Viele solche Kompromisse sind einfach durch die Umstände der Biographie bedingt: teils sind sie immerhin erklärlich, teils sind sie in der Situation sinnvoll, teils erscheinen sie für diese Situation als angemessen.

Im Blick auf Partnerschaften mag es sein, daß der -richtige- Partner, die Partnerin nicht gefunden wird. Es kann sein, daß aus nachvollziehbaren Gründen andere Formen der Lebensgestaltung gewählt werden. Denkbar ist, daß Paare nicht heiraten, weil sie Erfahrungen mißlungener Ehen (etwa im Elternhaus) vor Augen haben. In vielen Fällen wird dies nicht als »Kompromiß« erlebt, der unter Zurückstellung anderer Interessen geschlossen wird, sondern es ist die ange-

messene, gewollte Lebensform. Dann ist es besser, von der biographischen Situation- oder ähnliches als vom -Kompromiß. zu sprechen.

Wieder anders ist die Situation, wenn wir scheitern und schuldig werden, wenn etwa eine Ehe scheitert. Kompromisse sind nötig zum Ausgleich der verschiedenen Interessen, aber auch, weil wir zurückbleiben hinter dem, was wir als Leitbild akzeptieren. Auch in dieser Situation kommt es darauf an, als Christen zu handeln, etwa durch Wahrhaftigkeit, Respekt voreinander, Interessenausgleich und Vergebungsbereitschaft. Das Scheitern macht uns nicht ungläubwürdig, wenn es als solches anerkannt wird und gerade so die Leitbilder des christlichen Glaubens ihre orientierende Kraft auch im Kompromiß behalten.

Vor allem ist -Kompromiß- ein Begriff der ethischen Reflexion; er weist hin auf eben jene Unterscheidung zwischen dem Leitbild christlicher Orientierung und dem in der konkreten Situation möglichen, angemessenen und verantworteten Maß, diesem nachzukommen.«

Diese Überlegungen zum Leitbild und zur biographischen Situation stellen einerseits einen Neueinsatz der ethischen Argumentation dar²⁵, andererseits knüpfen sie an einen Strang der traditionellen ethischen Diskussion an: Die Fähigkeit, allgemeine Normen in der konkreten Situation nach gerechtem Ermessen anzuwenden, anzupassen und nötigenfalls zu korrigieren, hat die ethische Tradition unter dem Stichwort »Epikie« diskutiert²⁶. Nach Ernst Troeltsch ist das Ethos des Evangeliums ein Ideal, das in der fortdauernden irdischen Welt nicht ohne Kompromisse zu leben sei. Der Kompromißcharakter der Ethik sei nicht nur auf die Sünde zurückzuführen, sondern sei in seiner Situation in der endlichen und vergänglichen Welt begründet²⁷. Auch in der Ethik von Helmut Thielicke nimmt der Kompromiß eine Schlüsselstellung ein. Weil wir in der Welt der Sünde leben, ist alles Handeln »de facto ein Kompromiß zwischen der göttlichen Forderung und dem, was die Gestalt dieser Welt, die Eigen-gesetzlichkeit ihrer Ordnungen und die vielfache Pflichtenkollision zulassene-s. Der Kompromiß ist zwar nicht dadurch gerechtfertigt, daß das Sollen durch das Können begrenzt wird; vielmehr bedeutet er, den Zwiespalt zu ertragen in der Hoffnung auf Gottes Gnade.

Von daher versteht das Gutachten Ehe und Familie als *Leitbild* christlicher Orientierung für

das Zusammenleben von Mann und Frau²⁹. Die strittige ethische Frage lautet zunächst, ob verschiedene *andere Lebensformen* als gleichberechtigte Leitbilder neben Ehe und Familie gestellt werden können. Die synodale Stellungnahme selbst nennt indes eine Reihe ethischer Kriterien (Verbindlichkeit, Dauer, Liebe, die Würde des einzelnen) und redet also *nicht* einer Gleichrangigkeit *aller* Lebensformen das Wort. Sie fordert aber, die Gleichrangigkeit von Ehe und *solchen* Partnerschaften anzuerkennen, die sie selbst als »ehe-ähnlich« bezeichnet. In Abwägung der Gesichtspunkte zu dieser Forderung³⁰ kommt das Gutachten (S. 44) zu dem Schluß:

»Auch die (eingeschränkte) These von der Gleichrangigkeit von eheähnlichen Partnerschaften und Ehen als Leitbilder christlicher Orientierung ist daher abzuweisen. Eheähnliche Partnerschaften verdienen Achtung und Schutz, sofern die in ihnen getroffenen Verabredungen das Zusammenleben der Menschen auch in schwierigen Zeiten erleichtern.

In Fachtermini: Bei der These von der Gleichrangigkeit verschiedener Lebensformen geht es nicht um das, was in der biographischen Situation möglich ist, sondern es geht um die Funktion als Leitbild ethischer Orientierung. In dieser Hinsicht können eheähnliche Partnerschaften nicht als -mala- (>Übel<) gelten, da sie sich ihrerseits an inneren Maßstäben der Ehe (siehe-ähnlich-) orientieren; sie stellen aber gegenüber dem Leitbild von Ehe und Familie -minora bona- (sein geringeres Gut-) dar, sofern die innere Zugehörigkeit der Partner keine Entsprechung in einer sozialen Ordnung hat.«

Wie ein Blick in der Literatur zeigt, liegt das Gutachten der VELKD damit auf einer Linie, die auch sonst in der Diskussion verfolgt wird: Auch wenn man um die unterschiedlichen Erscheinungsformen von Ehe und Familie in der Geschichte weiß, findet »aus der Sicht des christlichen Glaubens diese heterosexuelle Beziehung ihre geordnete und öffentlich-institutionelle Gestalt in der von partnerschaftlicher Liebe getragenen, auf Dauer und Treue angelegten, Verantwortung für die Nachkommenschaft übernehmenden Form der Ehe. Sie entspricht der Intimität und Intensität einer solchen Beziehung, der Integration der Sexualität in eine individuell und sozial verantwortete Lebensführung. Sie bietet in der Familie den rechtlich zu schützenden Lebensraum für Kindereet.

Daneben können auch eheähnliche Partnerschaften verantwortlich gelebt und in diesem Sinn respektiert werden. Die Ethik »wird das Recht der freien Entscheidung und Vereinbarung grundsätzlich anerkennen und eben deshalb nicht diffamierend, sondern konstruktiv auf die Probleme der nichtehelichen Lebensgemeinschaft eingehen. Konstruktiv heißt, daß sie (sc. die Ethik), die tatsächliche und ethisch wie rechtlich weithin unbestrittene Pluralität und Privatheit der geschlechtlichen Gemeinschaftsformen voraussetzend, mit überzeugenden Gründen den Weg zur Ehe gangbar macht und also auch die Ehe den berechtigten Interessen, die sich in den nichtehelichen Lebensgemeinschaften ausdrücken, anpaßt, ohne ihre bevorzugte moralische und soziale Geltung aufzugeben. Das ist der Weg des ethischen Kompromisses«>.

6. »... daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt« - Zur theologischen Grundlegung der synodalen Stellungnahme

Die synodale Stellungnahme argumentiert mit dem Hinweis, daß eheähnliche Partnerschaften, wenn sie in bestimmter Weise qualifiziert sind, dem Willen Gottes entsprechen. Zu fragen ist, wie dies begründet wird, zumal es im Widerspruch zu einem breiten Zeugnis vom ethischen Vorrang der Ehe steht. Nun bietet die synodale Stellungnahme selbst solch eine Begründung, nämlich in ihrem Abschnitt »Zur theologischen Grundlegung-s"'. Dieser Begründung gilt ein eigenes kritisches Kapitel (Kap. 9) des Gutachtens.

Die synodale Stellungnahme betont unter anderem »die *Liebe Gottes* zu allen Menschen«. Diese Liebe Gottes soll den Menschen »unabhängig von den jeweiligen Lebensformen« gelten. Die »verbindende Botschaft der biblischen Schriften« sei, »daß Gott sich treu bleibt in der Liebe, die überwindet, was trennt«, »Diese versöhnende Liebe Gottes hat sich in Jesus Christus mächtiger erwiesen als alle Ordnungen der Welt, sofern sie ausgrenzen, entwerten, lähmen und blenden.«

Dieser Begründung in der synodalen Stellungnahme ist darin recht zu geben, daß wir *Gottes Liebe* verkünden und in den Vordergrund stellen müssen. Trotzdem verkürzt die synodale Stellungnahme das christliche Zeugnis entscheidend.

Denn nach dem biblischen Zeugnis ist von Gottes Liebe so zu sprechen, daß sie sich auch als Zorn über das Böse äußert, daß sie sich im Gericht Gottes bewährt. Die biblische Botschaft und die reformatorischen Bekenntnisse werden an entscheidender Stelle verkürzt, wenn von Gottes Liebe ohne seine heilige Gerechtigkeit und sein Gericht gesprochen wird.

Leitend für die synodale Stellungnahme ist »die Einsicht, daß Gottes Gnade allen Menschen vorbehaltlos gilt«. Diese Einsicht soll »die Grundlage für unsere Diskussion über Lebensformen« sein. Gottes Liebe »überwindet, was trennt: die Menschen und die Welt von Gott, und so auch die Menschen voneinander, von der Schöpfung und von sich selbst«. Gottes Liebe erweist sich als mächtiger »als alle Ordnungen der Welt, sofern sie ausgrenzen, entwerten, lähmen und blenden«.

Auch die Reformatoren haben immer wieder betont, daß Gottes Gnade ohne Bedingungen wirkt, ohne ein bestimmtes Verhalten oder bestimmte Taten auf seiten des Menschen vorauszusetzen. Dies muß Zentrum und Maß aller evangelischen Lehre, auch der Ethik, sein. Trotzdem verkürzt die theologische Grundlegung auch an dieser Stelle das reformatorische Bekenntnis, wie das Gutachten (S. 50) erläutert:

»Denn Gottes Gnade ist unverfügbar; man kann nicht mit ihr rechnen, sondern nur in der Anfechtung auf sie vertrauen. Deshalb kann Gottes Gnade kein ethisches Prinzip bilden. Dagegen wird in der >theologischen Grundlegung- der Hinweis auf Gottes Gnade, die allen Menschen vorbehaltlos gilt, zur *Grundlage* für die Diskussion über Lebensformen, also zum Prinzip der Begründung für die Forderung nach Anerkennung sanderer- Lebensformen. Damit wird nun aber doch die reformatorische Zuordnung von Rechtfertigung und Heiligung, von Evangelium und Ethik verletzt. Der Hinweis auf Gottes Liebe, die mächtiger als alle ausgrenzenden Ordnungen der Welt ist, kann nicht davon dispensieren, nach den heute nötigen, guten, lebensdienlichen Ordnungen zu fragen.«

In diesem Abschnitt »Zur theologischen Grundlegung« begründet die synodale Stellungnahme ihre Position und ihre Forderung. Dabei wird indes in einer Weise verkürzend über die Liebe Gottes ohne seine gebietende, richtende, heilige Gerechtigkeit und über Gottes Gnade als

Prinzip der Ethik ohne eine gestaltende Ordnung (Heiligung) im Leben der Christen gesprochen, die den lutherischen Bekenntnisschriften in ihrem Kern, der Rechtfertigungslehre, widerspricht. Die kritische Prüfung hat diese Begründung der synodalen Stellungnahme einzubeziehen, auch wenn sich der Einspruch des Bischofskollegiums »nur« gegen die Konsequenzen dieser Argumentation in dem Abschnitt »Eheähnliche Gemeinschaften« richtet.

7. Resümee und Eckpunkte für das weitere Gespräch

Der fragliche Absatz der synodalen Stellungnahme kann als Forderung verstanden werden, eheähnliche Partnerschaften als Leitbild neben Ehe und Familie anzuerkennen. Der Durchgang durch die lutherischen Bekenntnisse und die Heilige Schrift ergibt, daß dort allein *Ehe und Familie* als öffentliche, rechtlich geordnete Formen des Zusammenlebens der Geschlechter das Leitbild christlicher Ethik darstellen. Die Ehe ist von Gott gestiftet und geboten. Damit hat sich die synodale Stellungnahme, sofern sie dieses Leitbild nivellieren will, in der Tat in Gegensatz zu Schrift und Bekenntnis gesetzt, und zwar auch dann, wenn man in der ethischen Reflexion die Situation *heute* in Rechnung stellt. Hierin bestätigt das Gutachten in seinem Resümee den Einspruch des Bischofskollegiums der NEK.

Um das weitere Gespräch in der NEK zu fördern, nennt das Gutachten abschließend (S. 53 f.) folgende »Eckpunkte für das weitere Gespräch«:

- »1. Es gibt eheähnliche Partnerschaften, es gibt sie in den letzten Jahren vermehrt; sie erfahren heute eine hohe gesellschaftliche Akzeptanz. Die Vielfalt der Lebensformen ist zur Kenntnis zu nehmen.
2. Die Kirche muß sich so verhalten, daß Menschen in solchen Gemeinschaften nicht diskriminiert, sondern geachtet werden. Es ist eine Aufgabe der Gemeinden, diese Menschen in ihrer Lebenssituation zu begleiten und ihnen Mut zur Ehe zu machen.
3. Eheähnliche Partnerschaften können auch für Christen als »Kompromiß« in ihrer biographischen Situation angemessen sein. Menschen, die so leben, haben ihren Platz in der christlichen Gemeinde.

4. Eheähnliche Partnerschaften müssen sich nach christlichem Verständnis wie Ehe und Familie an den Grundeinsichten des christlichen Glaubens orientieren. Dazu gehören Liebe und Zuneigung, Verbindlichkeit und Treue, Partnerschaft und Gegenseitigkeit, die Würde des einzelnen und Vergebungsbereitschaft.
5. Zur Ganzheitlichkeit einer Lebensbeziehung gehört letztlich auch, daß sie öffentlichen Charakter bekommt und ihr eine bestimmte äußere Form in einer rechtlichen Ordnung angemessen ist; insofern haben auch eheähnliche Partnerschaften implizit eine Tendenz zur Ehe.
6. Deshalb stellen Ehe und Familie in ihrem öffentlichen Charakter und ihrer rechtlichen Ordnung *allein* das *Leitbild* christlicher Orientierung für das Zusammenleben der Geschlechter dar.
7. Die Segnung von eheähnlichen Gemeinschaften, insbesondere im öffentlichen Gottesdienst, würde dazu führen, den Unterschied zwischen der Orientierung am Leitbild der Ehe und einer in der biographischen Situation begründeten eheähnlichen Gemeinschaft zu verwischen.
8. Bei der theologischen Begründung von ethischen Aussagen muß darauf geachtet werden, daß nicht biblische und reformatorische Grundeinsichten verletzt werden. Der Hinweis auf Gottes *unverfügbare* Gnade, die allen Menschen vorbehaltlos gilt, darf *nicht* zum ethischen Prinzip werden, mit dem die Forderung nach Anerkennung anderer Lebensformen begründet wird.«

11. Die weiteren Debatten und Beschlüsse in der nordelbischen Kirche

Die Kirchenleitung der VELKD hatte dieses Gutachten am 14. 11. 1996 beschlossen. Es wurde an den Vorsitzenden der Kirchenleitung und des Bischofskollegiums der NEK geschickt; denn das Bischofskollegium war *stricte dictu* der Auftraggeber des Gutachtens. Von dort aus ist es in die weiteren Beratungen der NEK eingegangen, über die im folgenden - über das Gutachten der VELKD hinaus - berichtet werden soll.

Die Synode der NEK hat bei ihrer Tagung am 7. 2. 1997 über den Einspruch des Bischofskollegiums und dabei unter anderem auch über die gutachtliche Stellungnahme der VELKD diskutiert. Dabei gab es einen Vermittlungsvorschlag der Kirchenleitung der NEK, in dem die Argumentation des Gutachtens umsichtig aufgenommen und die Synode um eine Klarstellung gebeten wurde:

»Die Synode bekräftigt, daß durch eine Stellungnahme zur Frage der eheähnlichen Gemeinschaften die besondere Bedeutung der Ehe nicht eingeschränkt werden soll. Ehe und Familie stellen in ihrem öffentlichen Charakter und ihrer rechtlichen Ordnung allein das Leitbild christlicher Orientierung für das Zusammenleben der Geschlechter dar.

Wenn die Synode sich dafür eingesetzt hat, -verbindliche und auf Dauer angelegte eheähnliche Partnerschaften als Lebensform anzuerkennen-, hat sie damit nicht beabsichtigt, eine -Gleichrangigkeit- mit der Ehe zum Ausdruck zu bringen. Sie war vielmehr von dem Wunsch geleitet, Menschen in ihrer besonderen Lebenssituation und mit ihrer Entscheidung ernst zu nehmen....«³⁴

Die Synode ist indes auf diesen Vorschlag der Kirchenleitung der NEK nicht eingegangen. Insbesondere die Orientierung an einem Leitbild und die Unterscheidung von Leitbild und biographischer Situation wurde dabei kritisiert. Schließlich hat die Synode den fraglichen Absatz aus ihrem Beschluß vom 23.3. 1996 mit 60 zu 46 Stimmen wie folgt geändert:

»Die Synode setzt sich dafür ein, unter Hervorhebung dieser besonderen Bedeutung der Ehe verbindliche und auf Dauer angelegte eheähnliche Partnerschaften als Lebensformen anzuerkennen (vgl. Gutachten der VELKD S.21 (c) i. V. m. S.23 oben); denn -wo Menschen eine verlässliche, liebevolle Gemeinschaft miteinander eingehen, in der die Würde der einzelnen gewahrt ist, so entspricht dies dem Willen Gottes, ...<.«³⁵

Obwohl in dem veränderten Text die besondere Bedeutung der Ehe hervorgehoben und auf das Gutachten der VELKD Bezug genommen wird, sind diese positiven Ansätze im Kontext des gesamten Textes und der Debatte in der Synode zu würdigen. In Abwägung dessen hat das Bischofskollegium der NEK am 11. 2. 1997 mit

Mehrheit auch gegen diesen Beschluß Einspruch eingelegt³⁶.

Hinzu kommt, daß die Synode am 8.2. 1997 einen Text zur Segnung von Menschen in gleichgeschlechtlichen und eheähnlichen Partnerschaften beschlossen hat, durch den die synodale Stellungnahme vom 23.3. 1996 ergänzt und fortgeschrieben wurde. In diesem Text wird berichtet, daß es in dieser Frage grundsätzliche Meinungsunterschiede in der Synode gibt. Es wird erläutert, daß Segnungen ihren Ort im Gottesdienst und in der Seelsorge haben können. Dann heißt es:

»Es werden nicht Lebensgemeinschaften als bestimmte Form des Zusammenlebens gesegnet, sondern Menschen, die allein oder in Lebensgemeinschaften ethisch verantwortlich leben (vgl. -Mit Spannungen leben-, Orientierungshilfe des Rates der EKD, S. 54).

Die Segnung dieser Menschen gehört in der Regel in den geschützten Raum, der mit der Seelsorge verbunden ist (vgl. -Mit Spannungen leben-, Orientierungshilfe des Rates der EKD, S.54).

Im Gottesdienst bleibt sie die Ausnahme und ist so zu gestalten, daß sie mit der Trauung nicht zu verwechseln ist.

Wichtig für solche Segenshandlungen ist Einmütigkeit. Sie muß jeweils durch Aussprache im Kirchenvorstand und durch Beratung mit der zuständigen Pröpstin / dem zuständigen Propst hergestellt werden. Segenshandlungen dürfen - wie andere kirchliche Handlungen auch - nicht als eine öffentliche Demonstration für andere Zwecke mißbraucht werden.

Kirche und Gemeinde sind herausgefordert, das evangelische Verständnis von Eheschließung und Trauung verstärkt zur Sprache zu bringen.

Die Frage der Segenshandlungen bedarf der weitergehenden Klärung aufgrund biblischer Erkenntnisse und anhand von Erfahrungen aus der gemeindlichen Praxis«³⁷.

Gegen diesen Beschluß der Synode hat das Bischofskollegium der NEK keinen Einspruch eingelegt. Statt dessen gibt es eine Feststellung vom 4.3. 1997, in der sich Bischof Kohlwege als Vorsitzender der Kirchenleitung der NEK über die Rechtsfolgen der Stellungnahme der NEK-Synode äußert. Diese stelle formal eine Stellungnahme zu einer »Handreichung« dar, die ihrerseits nicht beanspruche, ein abschließendes Wort

zu sprechen. Die Stellungnahme sei rechtlich nicht anders zu werten als die Handreichung. Die Stellungnahme sei eine Handlungsinitiative der Synode, die erst im Rahmen des Rechts der NEK beziehungsweise der VELKD umgesetzt werden müßte. Niemand könne aus der Stellungnahme der Synode »Rechte beziehungsweise Pflichten auf Segnung von Menschen in gleichgeschlechtlichen oder eheähnlichen Gemeinschaften herleiten«³⁸.

Darüber hinaus meldeten sich andere Stimmen zu Wort, unter anderem der Rat der EKD ³⁹ und die Kirchenleitung der VELKD. Diese hat zu beiden Beschlüssen am 6.3. 1997 eine Erklärung abgegeben, in der es unter anderem heißt:

»2. Die nordeibische Synode bezieht sich in ihrem Beschluß vom 7. 2. 1997 auf das Gutachten der Kirchenleitung der VELKD vom 14. 11. 1996 und erweckt dadurch den Eindruck, als sei ihr Einsatz für die Anerkennung eheähnlicher Partnerschaften durch das Gutachten der VELKD gedeckt. Die Kirchenleitung der VELKD stellt demgegenüber klar, daß dies nicht der Fall ist.

Vielmehr hat sie in ihrem Gutachten ausführlich begründet, daß Ehe und Familie allein das Leitbild christlicher Orientierung für die Gemeinschaft von Mann und Frau ist. Das schließt nicht aus, daß eheähnliche Partnerschaften als Kompromiß in einer biographischen Situation geachtet und respektiert werden.

3. Die Kirchenleitung der VELKD wendet sich gegen die Segnung von Menschen in gleichgeschlechtlichen und eheähnlichen Gemeinschaften im öffentlichen Gottesdienst, wie sie nach dem Beschluß der nordeibischen Synode vom 8. 2. 1997 - unter bestimmten Bedingungen und als Ausnahme - zugelassen werden soll.

Die Kirchenleitung stellt dazu klar: Die Segnung im öffentlichen Gottesdienst bedeutet de facto die Segnung und Anerkennung der Lebensform, Dadurch wird die Leitbildfunktion von Ehe und Familie nivelliert und beschädigt.e-?

Die Bischofskonferenz der VELKD hat am 12.3. 1997 die Erklärung der Kirchenleitung vom 6. März (und die Erklärung des Rates der EKD) bestätigt. Sie

»unterstreicht mit dem Gutachten der Kirchenleitung der VELKD, daß -allein die Ehe als öffentliche, rechtlich geordnete Form des Zusammenlebens der Geschlechter das Leitbild christlicher Ethik ist. Sie ist von Gott gestiftet und gebo-

ten-. Nichtehelichen Partnerschaften kann eine solche Leitbildfunktion nicht zuerkannt werden. Sie sind keine vom Gesetz und der Tradition geschützte Ordnung. Ihre Gleichrangigkeit mit der Ehe ist abzuweisen. Sie werden als Kompromiß in einer biographischen Situation geachtet und respektiert-e".

Die nordeibische Synode hatte durch den zweiten Einspruch des Bischofskollegiums das Thema in ihrer Sitzung am 11.-12. 4. 1997 erneut zu beraten. Dabei wurde ein Moratorium beschlossen:

»Da die Argumente zum Thema »Anerkennung eheähnlicher Partnerschaften- zur Zeit ausreichend ausgetauscht sind, sollen zu diesem Thema einstweilen keine neuen Beschlüsse gefaßt werden, vielmehr sollen die Positionen in einem weiteren Beratungsgang in den Gemeinden, Diensten und Werken diskutiert werden. Stellungnahmen können bis Ende 1998 an das Nordelbische Kirchenamt eingereicht werden. Die nächste Synode wird gebeten, die Beratungen zu diesem Punkt zu gegebener Zeit wieder aufzunehmen.«⁴²»

Dieser Beschluß hat auch damit zu tun, daß die Tagung am 11.-12. 4. 1997 die letzte Tagung in der IV. Synodalperiode der nordelbischen Synode war. Inzwischen wurde die Synode neu gebildet. Ob und wie die Auseinandersetzung über dieses Thema weitergeht, bleibt abzuwarten.

*Dr. Reinhard Brandt – Oberkirchenrat
Lutherisches Kirchenamt der VELKD
Postfach 510409
30634 Hannover*

Anmerkungen

1. Zitiert nach: Gesetz- und Verordnungsblatt der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (GVOBl). 20. Jg., 1996, Nr. 6, S. 119f, z. St. S. 119.
2. Zitiert nach: GVOBl. 20. 1996, Nr. 6, S. 120.
3. Verfassung der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 12.6. 1976, zuletzt bekanntgemacht am 1.4. 1994, in: Klaus Blaschke (Hg.): Das Verfassungsrecht der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche. 4., völlig neu bearbeitete Aufl., Kiel, 1995, S. 25.
4. Die Ehe als Leitbild christlicher Orientierung. Gutachtliche Stellungnahme der Kirchenleitung der

- VELKD zum Einspruch des Bischofskollegiums gegen einen Beschluß der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur Frage eheähnlicher Partnerschaften. Texte aus der VELKD 75/1997 vom 12.2. 1997. 3. Aufl. mit erweitertem Anhang Juni 1997 (Zitate und Seitenangaben im Text nach dieser Ausgabe). Dieses Heft kann bestellt werden im Lutherischen Kirchenamt, PP. 510409, D-30634 Hannover, Tel. 0511/6261-1, Fax-5 11. - Ferner in: ZevKIR. 42. Bd., H. 2, Juni 1997, S. 183-249.
5. Ehe, Familie und andere Lebensformen. Eine Handreichung für das Gespräch und die Meinungsbildung in den Gemeinden der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche mit den Stellungnahmen der Leistungsgremien. Erarbeitet von einem Ausschuß im Auftrag der Kirchenleitung der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche und der Nordelbischen Synode. Erweiterte Zwischenausgabe für die Beratung in der Nordeibischen Synode. (= 2. Fassung) Typoskript Januar 1996. Zitiert als »Handreichung«.
 6. GVOBL 20. 1996, Nr. 6, S. 118.
 7. Vgl. die Abstimmung über den Antrag 26: »Der Antrag wird mit Mehrheit abgelehnt«, in: Bericht über die Verhandlungen der 14. ordentlichen Synode der IV. Legislaturperiode der Nordeibischen Ev.-Luth. Kirche in Rendsburg vom 22. bis 23. März 1996 (zit. als Bericht 14. Syn.), S. 73.
 8. So forderte auch Bischof *Dr. Knuth* vor der Synode: »... vor allem die Menschen in nichtehelichen Beziehungen verdienen Respekt und Anerkennung«, in: Bericht über die Verhandlungen der 12. ordentlichen Synode der IV. Legislaturperiode der Nordeibischen Ev.-Luth. Kirche in Hamburg-Othmarschen vom 21. bis 23. September 1995, S. 25f.
 9. Dieses zu betonen war der ausdrückliche Wunsch der Synode, die den Zusatz im Text auf Anregung Bischof *Kohlwages* hinzugefügt hat (Bericht 14. Syn., S. 68, 72). - Auch an anderer Stelle spricht die synodale Stellungnahme von der »Aufgabe, Menschen zur Ehe zu ermutigen und Eheleute in guten wie in bösen Tagen zu begleiten« (Abschnitt 2).
 10. Zum ursprünglichen Kontext des Zitates und zur Analyse der Modifikationen vgl. S. 4f. und S. 10 im Gutachten.
 11. Z. B. Syn. *Dr. Haw*: »Die Problematik, die sich hier stellt, ist, daß andere Lebensformen beanspruchen, der Ehe gleichgestellt zu werden mit allen rechtlichen, ethischen, religiösen und gesellschaftlichen Folgen und Auswirkungen« (Bericht 14. Syn., S. 39). Syn. Frau *Stäcker*: »Eine Beschränkung auf ein Leitbild würde die sich neu eröffnenden Lebensperspektiven von Frauen einschränken« (ebd., S. 41).
 12. »Dieser Satz stellt die Ehe in ihrer Leitbildfunktion als maßgebliche Lebensform von Mann und Frau, wie sie aus den Bekenntnissen hervorgeht, in Frage.« - Pressemitteilung der Kirchenleitung der NEK vom 29.3. 1996 zur Begründung des Einspruchs der Mehrheit des Bischofskollegiums.
 13. Zitate in dem auch für Nichttheologen bestimmten Gutachten nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitet von *Horst Georg Pöhlmann*. (= GTB 1289). Gütersloh, 3., erw. Aufl., 1991. Zitate daraus mit der Abkürzung »UG« und Marginalzahl am Seitenrand. Z. S1. VG 544; vgl. BSLK 528,5-11. Vgl. dazu *Martin Luther*: Von Ehesachen (1530). WA 30 III, S. 205,7.12: Luther betont energisch, »man solle solche sachen der weltlichen oberkeit lassen ... Es kann ja niemand leucken, das die ehe ein eusserlich weltlich ding ist wie kleider und speise, haus und hoff, weltlicher Oberkeit unterworfen ...«
 14. UG 670; vgl. BSLK 612,16-27. - Die vielen Hinweise auf die göttliche Ordnung des Ehestandes dienen u. a. dazu, die Überschätzung des Zölibates für Mönche und Nonnen zu korrigieren. Davon schreibt Luther etwa im Traubüchlein: »Denn wenna auch ein weltlicher Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich und ist nicht von Menschen erdichtet wie der Stand der Mönche und Nonnen. Darum sollte er auch hundertmal mehr [als etwas] Geistliches geachtet werden als der klösterliche Stand ...« UG 546; vgl. BSLK 529,32.
 15. So besonders ApolCA XXIII (Von der Ehe der Priester) unter Hinweis auf die Neigung von Mann und Frau nach 1.Mose 1: »Denn wir sprechen nicht von der Begierde (concupiscentia), die Sünde ist, sondern von jenem Trieb, der in der unverdorbenen Natur sein sollte, den sie natürliche Neigung nennen. Und diese Neigung ist wahrhaftig eine göttliche Hinordnung des Geschlechts zum Geschlecht.« Eben diese Hinordnung Gottes wird mit der Ehe identifiziert: so »folgt daraus, daß das Recht der Eheschließung nicht ... aufgehoben werden kann.« (UG 288; vgl. BSLK 335,1-13) - Vgl. auch CA XXXVII (Von Klostergebüden): »Nicht allein Gottes Gebot, sondern auch Gottes Schöpfung und Ordnung drängt, zwingt und treibt alle die zum Ehestand, die nicht durch ein besonderes Gotteswerk mit der Gabe der Jungfräulichkeit begnadet sind« (UG 60; vgl. BSLK 113,22ff.).
 16. Vgl. *Edmund Schlink*: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. München, 1946, S. 322.
 17. Vgl. ApolCA XIII: »Die Ehe ist nicht erst im Neuen Testament eingesetzt worden, sondern am Anfang kurz nach der Erschaffung des Menschengeschlechts. Sie hat den Befehl Gottes, sie hat auch Verheißungen, die freilich eigentlich nichts mit dem Neuen Testament, sondern mehr mit dem leib-

- liehen Leben zu tun haben.« Deshalb muß die Ehe, wenn sie die Altgläubigen schon als »Sakrament« bezeichnen wollen, von den Sakramenten Taufe und Abendmahl abgehoben werden (UG 243; vgl. BSLK 294.14).
18. Alle Zitate aus der Auslegung des sechsten Gebotes im Großen Katechismus: UG 671 f.; vgl. BSLK 613.15-35 sowie UG 670; vgl. BSLK 612.31.
 19. UG 674; vgl. BSLK 615.5.
 20. Vgl. *Hans Walter Wolff*: Anthropologie des Alten Testaments. München. 41984. S. 243.
 21. Vgl. Dtn. 21,15; 25.5-10. *Eckart Otto*: Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft Bd. 3.2). Stuttgart/Berlin/Köln, 1994. S.49. 51 hält mit Verweis auf mesopotamische Rechtstexte aus in Israel die Polygamie nur unter bestimmten Voraussetzungen (z. B. bei Kinderlosigkeit) für erlaubt. Dies gilt aber zumindest nicht für die Könige David und Salomo.
 22. Vgl. Mt 5.32 und 19.9 mit der Klausel »ausgenommen beim Ehebruch«.
 23. Vgl. jüngst *Heribert Engstler*: Die Familie im Spiegel der amtlichen Statistik. Lebensformen. Familienstrukturen, wirtschaftliche Situation der Familien und familiendemographische Entwicklung in Deutschland. Erstellt im Auftrag des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Zusammenarbeit mit dem Statistischen Bundesamt. Bonn, im März 1997.
 24. Vgl. etwa in der Psychologie *Jürg Willi*: Die Zweierbeziehung. Spannungsursachen, Störungsmuster, Klärungsprozesse, Lösungsmodelle. Reinbek, 1990, S. 15 u. ö. Ebd. S. 19 sieht er den Unterschied der Ehe zu anderen Paarbeziehungen darin, daß sie »auf einem verbindlichen und dauerhaften Vertrag der Partner, gemeinsam die Lebensgeschichte gestalten zu wollen«, beruht. »Dieser Vertrag hat nach meiner Erfahrung grundsätzlich seine Daseinsberechtigung als Leitbild, wenn im Einzelfall auch nicht übersehen werden soll, daß diesem Leitbild aus tieferen psychologischen Gründen ... eventuell nicht nachgelebt werden kann.«
 25. Dazu vgl. jüngst *Horst Birkhölzer*: Ehe - kein Auslaufmodell. Lebensgestaltung zwischen biblisch orientierter, christlicher Lebenssicht und Lebenskompromiß, München 1997.
 26. Vgl. *Wilhelm Korff*: Norm und Gewissensfreiheit. in: *Anselm Hertz u. a.* (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III. Freiburg, aktualisierte Neuauflage 1993. S. 66-77; z. St. S. 70 mit Belegen bei Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin. Auch für Luther ist die Epikie wichtig.
 27. Vgl. *Hermann Ringeling*: Das Problem des ethischen Kompromisses. in: *Ders.*: Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II. Freiburg i. Ue., 1991, S. 77-106; z. St. S. 87 unter Bezug auf: *Ernst Troeltsch*: Grundprobleme der Ethik (1902). Ges. Schriften II. Tübingen, 1913. S. 665. - Der Aufsatz von *Ringeling* ist auch abgedruckt unter dem Titel: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. in: Handbuch der christlichen Ethik III. AaO. (s. Anm. 26). S. 93-116.
 28. *Helmut Thielicke*: Theologische Ethik. Bd. II/I. Tübingen, 1955, S. 56-110; 190-201; z. St. S. 80.
 29. Vgl. die »Erklärung zur Ehe« der Bischofskonferenz der VELKD vom 23. 10. 1978, in: *Günther Gaßmann* (Hg.): Ehe - Institution im Wandel. Vom evangelischen Eheverständnis heute (= zur Sache 18). Hamburg, 1979. S. 9-14. Dort etwa These 3 (S. 11): »Nur Verbindlichkeit und Dauer der Ehe ermöglichen die umfassende Gemeinschaft von Mann und Frau.« These 9 (S. 13): »Die Kirche bezeugt, daß die Gesellschaft um ihrer eigenen Zukunft willen an einer guten Ordnung der Ehe interessiert sein muß. Deshalb muß die Eheschließung auch weiterhin öffentlich sein und kann nicht allein der persönlichen Übereinkunft überlassen werden.«
 30. Sowohl im Blick auf die These von der Gleichrangigkeit aller Lebensformen wie auch im Blick auf die eingeschränkte These von der Gleichrangigkeit eheähnlicher Partnerschaften mit Ehe und Familie greift das Gutachten auf die Argumentation in einer Orientierungshilfe der EKD zurück: Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche«. EKD-Texte 57. Hannover. 1996. S. 27-33.
 31. *Joachim Track*: Die Stellungnahme der Evang.-Luth. Landeskirche in Bayern zu Fragen der Homosexualität. in: *Wilfried Härle/Reiner Preul* (Hg.): Sexualität, Lebensformen. Liebe (= Marburger Jahrbuch Theologie VII). Marburg, 1995. S. 102-122. z. St., S. 116. - Vgl. im Gutachten S. 44.
 32. *Hermann Ringeling*: Die nichteheliche Lebensgemeinschaft: Das Problem alternativer Wege zur Verbindlichkeit der Ehe. in: Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III. AaO. (s. Anm.26), S. 298-316. z. St. S. 313f. Vgl. im Gutachten S. 40.
 33. GVOBl. 20.1996. Nr. 6. S. 118.
 34. Die nordelbische Synode. Tagung vom 6. bis 8. Februar 1997 in Rendsburg. Hg. vom Präsidium der Nordelbischen Synode; verantwortlich: *Bettina Dübler*, in: Nordelbische Stimmen. H. 3, März 1997. S. 33-39; z. St. Dok. Nr. 3, S. 35.
 35. 16. Tagung der IV. Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 6. bis 8. Februar 1997. Ebd. Dok. Nr. 6, S. 36f. - Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997. 3. Auflage Juni 1997, Anhang 3. S. 59. - Die Seitenzahlen, die im Synodalbeschuß genannt werden, beziehen sich auf eine textidentische, aber anders gedruckte Ausgabe des Gutachtens der VELKD. In der Ausgabe der »Texte aus der VELKD« steht der zitierte Text S. 7. Z. 6-9.

36. Ebd., Dok. NT.6 (doppelte Zählung), S. 38. Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997, 3. Aufl., Anhang 4, S. 60.
37. Ebd., Dok. Nr. 6, S.37. Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997, 3. Aufl., Anhang 2, S. 58.
38. Rechtsfolgen der Stellungnahme der NEK-Synode. Vom 4. März 1997. Abgedruckt in: NEK-Mitteilungen vom 1. März 1997, Anhang ohne Seitenzahlen (letzte Seite dieses Anhangs).
39. Erklärung des Rates der EKD vom 26. 2. 1997. Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997, 3. Aufl., Anhang 5, S. 61 f.
40. Erklärung der Kirchenleitung der VELKD zu den Beschlüssen der Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 7. und 8. Februar 1997; Hannover, den 6. 3. 1997. Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997, 3. Aufl., Anhang 6, S. 63 f.
41. Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD zu den Beschlüssen der Nordelbischen Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 7.18.2. 1977; Goslar, den 11. 3. 1997. Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997,3. Aufl., Anhang 7, S.65.
42. Beschlüsse der 17. Tagung der IV. Synode der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 11. und 12. April 1997 in Rendsburg. Zitiert nach: Die nordelbische Synode. Tagung vom 6. bis 8. Februar 1997 in Rendsburg. Hg. vom Präsidium der Nordelbischen Synode; verantwortlich: Bettina Dübler, in: Nordelbische Stimmen. H. 5, Mai 1997, S. 29-32; z. St. Dok.2, S.30. - Abgedruckt in: Texte aus der VELKD 75/1997,3. Aufl., Anhang 8, S.66.

Reinhold Niebuhr Forschung

Dieter Splinter: Theologe zwischen den Welten. Reinhold Niebuhr und die »Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika«, 1862-1928, Aachen (Shaker Verlag) 1998 (Theologische Studien), 519 S., ISBN 3-8265-2690-2, DM 98,-.

Das vorliegende Werk ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Splinter unternimmt es, den ersten Teil des Lebensweges eines der bedeutendsten deutsch-amerikanischen Theologen dieses Jahrhunderts nachzuzeichnen, was ihm aufgrund der Erforschung einer Vielzahl noch unbekannter Quellen über Reinhold Niebuhr in großartiger Weise gelingt. Wie der Titel »Theologe zwischen den Welten« und die Rückbindung des Entwicklungsganges Niebuhrs an die *Deutsche Evangelische Synode von Nord-Amerika* (DESvNA) andeutet, ist Splinters Buch sowohl als Beitrag zur nordamerikanischen Kirchen- und Theologiegeschichte zu verstehen (wenngleich ihm dazu noch eine englische Übersetzung zu wünschen wäre) wie auch als Anstoß für eine intensivere Beschäftigung mit der hierzulande lange ignorierten *evangelisch-unierten Tradition deutscher Provenienz in den USA*. Gerade durch die Verbindung von biographischen Elementen eines deutschstämmigen Theologen der zweiten Einwanderergeneration - Reinhold Niebuhrs Vater war 1881 als Achtzehnjähriger nach Amerika ausgewandert und selbst in der Deutschen Evangelischen Synode von Nord-Amerika Pfarrer geworden - und die detaillierte Darstellung seines Inkulturationsprozesses liefert Splinter einen substantiellen Forschungsbeitrag, auch für diejenigen, die an transatlantischer Kulturhermeneutik und Migrationsforschung mehr interessiert sind als an theologischen Fragestellungen.

Splinter unterteilt sein Buch in sieben bis in letzte Feinheiten gegliederte Hauptteile. Kapitel I (Einleitung) beschäftigt sich mit Grundsatzfragen und der Auswertung der bisherigen Niebuhr-Forschung sowie der Systematisierung des For-

schungsvorhabens des Verfassers. Hier findet sich erstens die Begründung für eine erneute Beschäftigung mit Niebuhrs Leben und Theologie: Ist zum einen die letzte umfangreichere deutschsprachige Auseinandersetzung mit dem Schaffen dieses Theologen schon vor mehreren Jahrzehnten erschienen (*Dietz Lange: Christlicher Glaube und soziale Probleme. Eine Darstellung der Theologie Reinhold Niebuhrs*, Gütersloh 1964), so ist zum anderen auch auf amerikanischer Seite bislang kein Versuch unternommen worden, »die ca. 180 veröffentlichten und unveröffentlichten Arbeiten, die es seit 1940 [...] bis heute gegeben hat, annähernd vollständig und vor allem systematisch zu erfassen und einzuordnen«. Hier liegt der Grund für das bisherige Fehlen einer kritischen Gesamtausgabe von Niebuhrs Gesammelten Werken. Zweitens sieht Splinter das Problem, daß aufgrund der nahezu in Vergessenheit geratenen Geschichte der DESvNA auch die Wurzeln Reinhold Niebuhrs im deutschsprachigen Protestantismus bislang nicht wirklich aufgespürt und aufgezeichnet sind. Die vorgelegte Arbeit erhebt den Anspruch, sowohl diese Lücke schließen zu helfen als auch »die Verbindung von Institutions- und Individualgeschichte im Spannungsfeld von Kulturbewahrung und kultureller Anpassung, von traditioneller deutscher Kirchlichkeit und amerikanischem Christentum in Niebuhrs Werdegang verständlich zu machen und Felder der theologischen Theoriebildung Niebuhrs aufzuzeigen, in denen diese Verbindung besonders hervortrat«.

Kapitel II (Die frühen Jahre, 1892-1915) beginnt wie auch die Kapitel III-VII mit einer Vorbemerkung, die Aufschluß über die in den einzelnen Teilen jeweils verwendeten und zur Grundlage der Darstellung gemachten Quellen gibt. Auf die Beschreibung der Kindheit und Jugend Niebuhrs folgt die äußerst knapp gehaltene Darstellung der Grundzüge der Geschichte der DESvNA (1840-1917). Hier wäre als Grundlage eine tiefere gehende Schilderung sinnvoll ge-

wesen, gerade weil - wie Splinter feststellt - die Geschichte dieser Synode weithin in Vergessenheit geraten ist. Zu der übertriebenen Kürze treten einige historische Fehlinterpretationen: nicht in erster Linie gegen die einwandernden Missouri-Lutheraner wurde der Deutsche Evangelische Kirchenverein des Westens (DEKvDW, der Vorläufer der 1877 gegründeten DESvNA) ins Leben gerufen, sondern vor allem gegen (deutsch-amerikanische Missionsbestrebungen von der Ostküste her und die unter den deutschen Einwanderern an der damaligen »Western Frontier« weithin vorherrschende kirchlich-religiöse Indifferenz bzw. offene Kirchenfeindschaft. Die Rheinische Missionsgesellschaft entsandte schon einige Jahre vor der Gründung des Langenberger Vereins (1837) Missionare nach Amerika, zum Beispiel die Gründungsmitglieder des DEKvDW Nollau und Heyer. Der 1848 im DEKvDW beschlossene Bekenntnisparagraf erinnert auch kaum an entsprechende Formulierungen in deutschen Unionskirchen, sondern eher an die theologische Einfalt einiger unzulänglich ausgebildeter Missionare. Nur in diesem Horizont ist zu verstehen, warum der preußische EOK die 1854 für das theol. Seminar des DEKvDW gesammelte Kollekte nicht dem Seminar selbst anvertraute: es hatte sich nämlich herumgesprochen, daß es sich dabei um eine »Winkelschule« handelte, deren Seminaristen »verlaufene Schuster und Schneider« seien, »die in einem Jahr zu Predigern zu rechtgestutzt und dann mit Traktätchen in die Gemeinden gesandt würden, in welchen viel Unsinn sei, der ohnehin in Amerika so reichlich verbreitet werde« (so Georg Wendelin Wall, einer der Mitbegründer des DEKvDW). Splinter schreibt, daß die DESvNA in Adolph Baltzer 1877 einen Synodalpräses erhielt, »der seiner Kirche mit viel Engagement verpflichtet war«. Dies ist wohl richtig, aber der Vollständigkeit halber muß auch gesagt werden, daß Baltzer nur deswegen überhaupt noch in Amerika war, weil ihm seitens des preußischen EOK die nachdrücklich angestrebte Einweisung in ein Pfarramt in Deutschland verweigert wurde.

Das Kapitel III widmet sich Niebuhrs ersten Jahren im Pfarramt in Detroit (1915-1918). Ausführlich beschreibt der Verfasser Niebuhrs Stellung zu Pazifismus, Patriotismus und das Ringen um eine christliche Ethik, seine intensive Mitarbeit in der »War Welfare Commission« so-

wie seine theologische und politische Einschätzung und das Verhältnis der amerikanischen Kirchen zum Weltkrieg. In dieser verhältnismäßig kurzen Zeit wurden die Fragestellungen und Problemhorizonte aufgebaut, die Reinhold Niebuhr sein Leben lang begleiten sollten.

Die Kapitel IV bis VI umfassen unter verschiedenen Fragehinsichten die Jahre 1917 bis 1934. Der Verfasser verfolgt zunächst die Amerikanisierung der DESvNA (IV), die sich mit dem Kriegseintritt der USA beschleunigte (1925 wurde das Attribut »deutsch« aus dem Namen der Synode entfernt, und das Englische wurde in einem bis zum Ende des Jahrzehnts andauernden Prozeß die offizielle Sprache der Synode). In diesem Kapitel werden auch die Veränderungen der organisatorischen Strukturen der Synode bis zu deren Union mit der Reformed Church in the United States im Jahre 1934 dargestellt. In all den die Amerikanisierung der DESvNA betreffenden Fragen war Niebuhr selbst ein wichtiger Wegbereiter.

Kapitel V behandelt Niebuhrs kritische Distanz zu den USA und ihren Lebensverhältnissen in den Jahren 1919-1928. Hier hinein gehören Niebuhrs Erfahrungen in seiner Arbeit mit der DESvNA und dem Federal Council of Churches in den USA. Ebenso wie auf den Besuch von Otto Dibelius in den USA wird auf die beiden Deutschlandreisen Niebuhrs (1923 und 1924) eingegangen. Diese Berichte liefern einen vielschichtigen Überblick über die Stimmungen und (auch wirtschaftlichen) Verhältnisse, die in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg in den deutschen und amerikanischen Kirchen vorherrschten. Hier werden auch die Auseinandersetzungen der DESvNA um die Friedens- und die Kriegsschuldfrage sowie die Diskussion der sozialen Probleme in den USA erörtert, in die sich Niebuhr immer mehr einbrachte und die er einer Lösung zuzuführen gedachte.

An diesem Punkt beginnt Kapitel VI (Theologische und ethische Überlegungen Niebuhrs in den 20er Jahren und der Kontext dieser Überlegungen). Angeregt durch deutschsprachige Autoren wie *Max Weber*, *Ernst Troeltsch* und *Albert Schweitzer*, aber auch durch Amerikaner wie *Alfred North Whitehead* und *William James*, wurde für Niebuhr die kulturelle Identifikationsproblematik noch einmal deutlich. Er löste sie einerseits durch die bewußte Anerkennung des

Nebeneinander sowohl der deutschen als auch der amerikanischen Tradition und machte andererseits aus der Not seiner deutsch-amerikanischen Existenz eine Tugend, indem er das »Miteinander beider kulturellen Anteile« bewußt in sich vereinte. Das Kapitel schließt mit einer Übersicht über die theologiegeschichtliche Entwicklung in den USA in der zweiten Hälfte des 19. bis zur »Social-Gospel«-Bewegung des 20. Jahrhunderts.

Kapitel VII ist eine mit »Bilanz in der Lebensmitte« überschriebene Zusammenfassung des Vorangehenden. In der sehr kurzen Interpretation wird nun explizit deutlich, warum Splinter Niebuhr einen »Theologen zwischen den Welten« nennt: »Er war zwar in Amerika geboren worden, doch mußte er dort gewissermaßen erst einwandern; er war in den USA zu Hause, und doch mußte (und wollte) er erst noch in amerikanische Lebensverhältnisse hineinwandern.«

Der Anhang des Buches bietet eine kommentierte tabellarische Übersicht über die Gesamtdarstellungen sowie die thematischen, vergleichenden und historischen Studien zu Niebuhr sowie ein 78seitiges Quellenverzeichnis. Auch wenn die äußere Form und die verlagsseitige Betreuung des Buches sehr zu wünschen übrig lassen, so ist es doch eine außerordentliche Quelle für all jene, die sich mit transatlantischer Theologie- und Kulturgeschichte im allgemeinen sowie mit nordamerikanischer Kirchengeschichte und dem Wirken eines der bedeutendsten deutsch-amerikanischen Theologen dieses Jahrhunderts im besonderen befassen möchten. Splinter eröffnet mit seiner Arbeit eine neue und fortan unverzichtbare Perspektive in der Reinhold-Niebuhr-Forschung.

*Christoph Ernst,
Domänenstraße 24,
D-44225 Dortmund*

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Casmir, Fred L.:* Ethics in Intercultural and International Communication (Communication Series). London: Eurospan (Lawrence Erlbaum Associates) 1998. 312 S. 27,50 £.
- Chaza, Pauline:* The Moral Self (Problems of Philosophy). London: Routledge 1998. 248 S. 14,99 £.
- Ciulla, Joanne B. (Hg.):* Ethics, the Heart of Leadership. London: Eurospan (Quorum Books/Praeger Publishers) 1998. 240 S. 15,50 £.
- Craig, Edward (Hg.):* Routledge Encyclopedia of Philosophy. Bd. 1-10. London: Routledge 1998. Zus. ca. 8000S. inkl. CD-ROM. 2295,-f.
- Despoix, Philippe:* Ethiken der Entzauberung. Bodenheim: Philo 1998. 240 S. 48,- DM.
- Dreyer, Mechthild/Fleischhauer, Kurt (Hg.):* Natur und Person im ethischen Disput. Freiburg/Br.: Alber 1998. Ca. 240 S. Ca. 68,- DM.
- Enright, Robert D./North, Joanna (Hg.):* Exploring Forgiveness. London: Eurospan (University of Wisconsin Press) 1998. 200 S. 11,95 £.
- Fischer, Johannes:* Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 240 S. 39,80 DM.
- Forschner, Maximilian:* Über das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung. Berlin: Primus 1998. V, 173 S. 39,80 DM.
- Gelven, Michael:* The Risk of Being. What It Means To Be Good and Bad. London: Eurospan (Penn State University Press) 1997. 168 S. 14,50 £.
- Gensler, Harry J.:* Ethics. A Contemporary Introduction (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy) London: Routledge 1998. Ca. 240 S. 11,99 £.
- Gerlach, Jochen/Fetzer, Joachim:* Gemeinwohl mehr als gut gemeint? Klärungen und Anstöße. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlags-haus 1998. Ca. 144 S. Ca. 29,80 DM.
- Henry, Michel:* »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums (Phänomenologie Texte 2). Freiburg/Br.: Alber 1998. 406 S. 118,-DM.
- Hesselgrave, Ronald P.:* Public Ethics for a Pluralistic Society. Contrasting Visions of America's Moral Foundations. London: Eurospan (International Scholars Publications) 1997. 286 S. 39,95 £.
- Holland, Nancy J.:* The Madwoman's Reason. The Concept of the Appropriate in Ethical Thought. London: Eurospan (Penn State University Press) 1998. 144 S. 11,95 E.
- Hungerkamp, Maria/Lutz, Mathias (Hg.):* Grenzen überschreitende Ethik. Festschrift für Prof. Dr. Johannes Hoffmann anlässlich seines 60. Geburtstags. Frankfurt/M.: IKO-Verlag 1997. 224 S. 39,80 DM.
- Irrgang, Bernhard:* Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht (UTB 2020). Paderborn: Schöningh 1998. 220 S. 29,80 DM.
- Kapust, Antje:* Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas (Phänomenologische Untersuchungen 13). München: W. Fink 1998. 396 S. 88,- DM.
- Kreß, Hartmut/Müller, Wolfgang E.:* Verantwortungsethik heute. Grundlagen und Konkretionen einer Ethik der Person. Stuttgart: Kohlhammer 1997. 240 S. 49,-DM.
- Lesnick, Howard:* Listening To God. Religion and Moral Discernment. London: Eurospan (Fordham University Press) 1998. 270 S. 14,50 E.
- Lübbe, Weyma:* Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen. (Praktische Philosophie 55). Freiburg/Br.: Alber 1998. Ca. 320 S. Ca. 78,-DM.
- Mieth, Dietmar:* Moral und Erfahrung II. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien zur theologischen Ethik 76) Freiburg/Br.: Herder 1998. Ca. 190 S. Ca. 46,- DM.
- Mynarek, Hubertus:* Die Kunst zu sein. Philosophie, Ethik und Ästhetik sinnerfüllten Lebens (Philosophie in der Blauen Eule 32). Essen: Die Blaue Eule 1998. 364 S. 64,- DM.

Patel, V. J.: Das Glück liegt diesseits des Todes. Eine wissenschaftliche Ethik. (Lebendige Philosophie). Aachen: Ein-Fach-Verlag 1998. 250 S. 34,80 DM.

Fehige, Christoph/Wessels, Ulla (Hg.): *Preferenzen* (Perspektiven der Analytischen Philosophie 19). Berlin/New York: de Gruyter 1998. LXIX, 568 S. 58,- DM.

Sauter, Gerhard: Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung (UTB 2064). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 310 S. Ca. 36,80 DM.

Schummer, Joachim (Hg.): *Glück und Ethik*. Würzburg: Königshausen und Neumann 1998. 194 S. 38,- DM.

Soukup, Johannes: *Metaphysik der Zeit oder Wirklichkeit und Wissen*. Zur Grundlegung einer post-aufklärerischen, nicht-individualistischen Ethik (Passagen Philosophie). Wien: Passagen 1998. 264 S. 58,- DM.

Stehr, Johannes: *Sagenhafter Alltag*. Über die private Aneignung herrschender Moral. Frankfurt/M.: Campus 1998. 227 S. 44,- DM.

Swindal, James: *Reflection Revisited*. Jürgen Habermas' Discursive Theory of Truth (Perspectives in Continental Philosophy). London: Eurospan (Fordham University Press) 1997. 300 S. 15,50 £.

Singer, Peter: *Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit*. (dtv - Galleria 8474) München: dtv 1998. 16,90 DM.

Vischer, Wolfgang: *Brennpunkte der modernen Ethikdiskussion: Ökologie - Wissenschaft - Wirtschaft - Normenbegründung* (Report 36). Alsbach: Leuchtturm 1998. 100 S. 29,- DM.

Taxacher, Gregor: *Nicht endende Endzeit*. Nach Auschwitz Gott in der Geschichte denken? (KT 157). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 120 S. Ca. 23,50 DM.

Thompson, Janna: *Discourse and Knowledge*. Defence of an Collectivist Ethics. London: Routledge 1998. 192 S. 11,99 £.

Waldenfels, Bernhard/Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik* (Übergänge 32). München: W. Fink 1998. 300 S. 68,- DM.

Wolf, Jean-Claude/Schaber, Peter: *Analytische Moralphilosophie* (Praktische Philosophie 54). Freiburg/Br.: Alber 1998. 224 S. Ca. 74,-DM.

Historische Fragen

Bolyki, János: *Jesu Tischgemeinschaften* (WUNT 2.96). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. XI, 261 S. Ca. 100,- DM.

Busch, Eberhard: *Die große Leidenschaft*. Einführung in die Theologie Karl Barths. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 336 S. Ca. 68,- DM.

Courtois, Stephane u. a.: *Das Schwarzbuch des Kommunismus*. Unterdrückung, Verbrechen und Terror. München: Piper 1998. 988 S. 68,- DM.

Guttandin, Friedhelm: *Einführung in die -Protestantische Ethik-* Max Webers. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998. 250 S. 34,- DM

Honsak, Thomas: *Die Ethik des Albert Schweitzer* (Europäische Hochschulschriften 10 559). Frankfurt: Peter Lang 1998. 128 S. 45,- DM.

Kim, Yang-Hyun: *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik* (Münsteraner Philosophische Schriften 7). Münster: Lit 1998. 224 S. 59,80 DM.

Lehmann, Hartmut: *Protestantische Weltansichten*. Transformationen seit dem 17. Jahrhundert Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 220 S. Ca. 39,- DM.

Levi, Giovanni/Schmitt, Jean-Claude (Hg.): *Geschichte der Jugend*. Bd. 2: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Frankfurt/M.: S. Fischer 1998. 544 S. 68,- DM.

McDonald, J. Ian H.: *The Crucible of Christian Morality*. Religion in the First Christian Centuries). London: Routledge 1998. 256 S. 14,99 £.

Phillips Simpson, Peter L.: *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. London: Eurospan (The University of North Carolina Press) 1998. 504 S. 17,50 E.

Pidgen, Charles (Hg.): *Russell on Ethics*. London: Routledge 1998. 256 S. 12,99 £.

Rothe, Wolfgang: *Goethe, der Pazifist*. Zwischen Kriegsfurcht und Friedenshoffung (Kleine Reihe V&R 4002). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. 144 S. 18,80 DM.

Schreiner, Josef: *An deinen Geboten habe ich meine Freude*. Zur Ethik des Alten Testaments. Würzburg: Echter 1998. Ca. 100 S. Ca. 19,80 DM.

Speitkamp, Winfried: *Jugend in der Neuzeit*. Deutschland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert (Sammlung Vandenhoeck). Göttingen: Van-

- denhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 345 S. Ca. 49,-DM.
- Weiberg, Anja:* Und die Begründung hat ein Ende. Die Bedeutung von Religion und Ethik für den Philosophen Ludwig Wittgenstein und das Verständnis seiner Werke (Dissertationen der Universität Wien 44) Wien: WUV 1998. 182 S. 30,- DM.
- ## Anthropologie, Sozialisation
- Boghosian Arden, Iohn:* Science, Theology and Consciousness. The Search for Unity. London: Eurospan (Praeger Publishers) 1998. 240 S. 43,95 E,
- Coles, Robert:* Moralische Intelligenz oder Kinder brauchen Werte. Hamburg: Rowohlt 1998. 208 S. 32,- DM.
- Dülmen, Richard van:* Die Entdeckung des Individuums 1500-1800 (FischerTB 60122). FrankfurtJM.: Fischer 1998. Ca. 18,90 DM.
- Fischer, Norbert:* Wie wir unter die Erde kommen. Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik (FischerTB 13480) FrankfurtJM.: Fischer 1998. Ca. 18,90 DM.
- Gebauer, Gunter* (Hg.): Anthropologie (Reclam Bibliothek 1637). Leipzig: Reclam 1998. 28,- DM.
- Gloy, Karen:* Bewußtseinstheorien. Zur Problematik und Problemgeschichte des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. FreiburglBr.: Alber 1998. Ca. 320 S. Ca. 78,- DM.
- Gollnick, Rüdiger:* Studien zur Ethik und Pädagogik der Scientology. St. Augustin: Academia 1998. 176 S. 36,- DM
- Grubitzsch, Siegfried/Weber, Klaus* (Hg.): Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch (rororo - Rowohlts Enzyklopädie 55588). Hamburg: Rowohlt 1998. 39,90 DM.
- Heil, Iohn:* Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy). London: Routledge 1998. Ca. 240 S. 11,99 £.
- Klappenecker, Gabriele:* Glaubensentwicklung und Lebensgeschichte. Eine Auseinandersetzung mit der Ethik James W. Fowlers, zugleich ein Beitrag zur Rezeption von H. Richard Niebuhr, Lawrence Kohlberg und Erik H. Erikson. (Praktische Theologie heute 36). Stuttgart: Kohlhammer 1998. 320 S. 59,80 DM.
- Kraft, Peter B.:* Roboter oder multiple Persönlichkeit? Ethik und Menschenbild des NLP. Paderborn: Junfermann 1998. 170 S. 29,-DM.
- Kruhoffer, Gerald:* Der Mensch - das Bild Gottes (Biblich-theologische Schwerpunkte 16). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 192 S. Ca. 32,-DM.
- Latour, Bruno:* Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. (FischerTB 13777). FrankfurtJM.: Fischer 1998. 19,90 DM.
- Laubach, Thomas:* Ethik und Identität. Festschrift für Gerfried W. Hunold zum 60. Geburtstag. Tübingen: Francke 1998. Ca. 250 S. Ca. 78,-DM.
- Matzker, Reiner:* Anthropologie. Theorie, Geschichte, Gegenwart (UTB 2006). München: W. Fink 1998. 250 S. 24,80 DM.
- Münnix, Norbert/Münnix, Gabriele:* Leben statt gelebt zu werden. Wie wir Kindern Orientierung geben. Solothurn: Walter 1998 208 S. 29,80 DM.
- Pauls, Maria/Wimmer, Michael:* Durch Selbstverwirklichung an Tiefe gewinnen. Pädagogisches Denken aus der Sicht christlicher Ethik. St. Augustin: Academia 1998. 112 S. 24,-DM.
- Rager, Günter* (Hg.): Beginn, Persönlichkeit und Würde des Menschen (Grenzfragen 23). FreiburglBr.: Alber 1998.448 S. 29,80 DM.
- Singer, Kurt:* Die Würde des Schülers ist unantastbar. Vom Alltag an unseren Schulen und wie wir ihn verändern können (rororo 60535). Hamburg: Rowohlt 1998.16,90 DM.
- Sohni, Hans* (Hg.): Geschwisterlichkeit. Horizontale Beziehungen in Psychotherapie und Gesellschaft (Psychoanalytische Blätter 12). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 150 S. 36,- DM.
- Spaemann, Robert:* Personen. Versuche über den Unterschied zwischen -etwas- und -jemand-. Stuttgart: Klett-Cotta 1996. 275 S. 48,- DM.
- Tress, Wolfgang/Langenbach, Michael* (Hg.): Ethik in der Psychotherapie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 230 S. Ca. 48,-DM.
- Zoglauer, Thomas:* Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion (UTB 2066). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 240 S. Ca. 26,80 DM.

Sozialethik, soziale Ordnung

- Gerecke, Uwe*: Soziale Ordnung in der modernen Gesellschaft Ökonomik – Systemtheorie – Ethik (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 103). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. X, 409 S. 148,- DM.
- Gronemeyer, Reiner*: Die neue Lust an der Askese. Hamburg: Rowohlt 1998. 192 S. 34,- DM.
- Grube, Ommo/Mieth, Dietmar*: Lexikon der Ethik im Sport (Schriftenreihe des Bundesinstituts für Sportwissenschaft 99). Schorndorf: Hofmann 1998. 712 S. 64,80 DM.
- Hannes, Ralph*: Mensch Hund – Mensch Katze. Unsere Beziehung zu Haustieren (rororo 60159). Hamburg: Rowohlt 1998. 12,90 DM.
- Harle, Vilho*: Ideas of Social Order in the Ancient World (Contributions in Political Science 383). London: Eurospan (Greenwood Press) 1998. 264 S. 51,95 £.
- Kaufmann, Franz-Xaver*: Herausforderungen des Sozialstaats (es 2053). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998. 208 S. 18,80 DM.
- Kramer, Rolf*: Umwelt, Wirtschaft und Technik. Sozialethische Überlegungen (Schriften zur Umweltökonomie und Umweltpolitik 1). Berlin: Duncker & Humblot 1998. 134 S. 86,- DM.
- Marker, Alfredo*: Zuwanderung und Gerechtigkeit. Eine Analyse der gegenwärtigen deutschen Zuwanderungssituation (Schriften zur politischen Ethik 8). Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik 1998. 126 S. 30,- DM.
- Matussek, Matthias*: Die vaterlose Gesellschaft. Übertfällige Anmerkungen zum Geschlechterkampf (rororo 60597). Hamburg: Rowohlt 1998. 12,90 DM.
- Nagel, Thomas*: Die Möglichkeit des Altruismus. Bodenheim: Philo 1998. Ca. 180 S. Ca. 38,- DM.
- Pans, Rainer*: Stachel und Speer. Kleine Machtstudien (es 2038). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998. 120 S. 14,80 DM.
- Althammer, Wilhelm*: Internationale Aspekte der Umweltpolitik (Beiträge zur Finanzwirtschaft 4). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. Ca. 330 S. Ca. 120,-DM.
- Aly, Götz*: Macht, Geist, Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens. Berlin: Argon 1998. 220 S. 39,80DM.
- Banks, Arthur S./Muller, Thomas C.* (Hg.): Political Handbook of the World 1998. Basingstoke: Macmillan 1998. 1350 S. 89,- £.
- Besch, Thomas M.*: Über John Rawls' politischen Liberalismus. Zur Rolle des Vernünftigen in Rawls' Begründung einer politischen Gerechtigkeitstheorie (Rechtsphilosophische Schriften 6). Frankfurt/M.: Peter Lang 1998. 154 S. 44,-DM.
- Borejsza, Jerzy W.*: Schulen des Hasses. Faschistische Systeme in Europa (FischerTB 60106). Frankfurt/M.: Fischer 1998. Ca. 18,90 DM.
- Breuer, Stefan*: Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsformen (rororo – Rowohlt Enzyklopädie 55593). Hamburg: Rowohlt 1998. 26,90 DM.
- Dinan, Desmond* (Hg.): Encyclopedia of the European Union. Basingstoke: Macmillan 1998. 568 S. 80,- E.
- Fornet-Betancourt, Raúl*: Armut zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität 2). Frankfurt/M.: IKO-Verlag 1997. 340 S. 45,80 DM.
- Gallagher, Susan E.*: The Rule of the Rich? Adam Smith's Argument Against Political Power. London: Eurospan (Penn State University Press) 1998. 128 S. 22,95 E.
- Iben, Gerd* (Hg.): Demokratie und Ethik wohin? Antworten auf die Globalisierung (Soziale Ungleichheit und Benachteiligung 9). Münster: Lit 1998. 216 S. 14,80 DM.
- Müller, Jürgen*: Moralentwicklung und politische Bildung. Rezeption und Relevanz der moral-kognitiven Entwicklungspsychologie in der politischen Bildung (Forschen - Lehren - Lernen 14). Idstein: Schulz-Kirchner 1998. 400 S. 82,-DM.

Nacke, Bernhard (Hg.): Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Würzburg: Echter 1998. 460 S. 49,- DM.

Politik

Adam, Konrad: Die Republik dankt ab. Die Deutschen vor der europäischen Versuchung. Berlin: Alexander Fest 1998. 240 S. 39,80 DM.

- Nida-Rümelin, Julian, u. a.* (Hg.): Ethische und politische Freiheit. Berlin/New York: de Gruyter 1998. X, 535 S. 58,- DM.
- Pralong, Sandra/Jarvie, Jan* (Hg.): Popper's Open Society After Fifty Years. London: Routledge 1998. 256 S. 13,99 £.
- Prantl, Heribert*: Sind wir noch zu retten? Anstiftung zum Widerstand gegen eine gefährliche Politik. München: Hanser 1998. 280 S. 29,80 DM.
- Rinderle, Peter*: Politische Vernunft. Ihre Struktur und Dynamik. (Praktische Philosophie 53). Freiburg/Br.: Alber 1998. 344 S. 78,- DM.
- Roß, Jan*: Die neuen Staatsfeinde. Was für eine Republik wollen Schröder, Henkel, Westerwelle und Co.? Eine Streitschrift gegen den Vulgärliberalismus. Berlin: Alexander Fest 1998. 160 S. 36,- DM.
- Stiftung für Entwicklung und Frieden* (Hg.): Globale Trends 1998. Fakten, Analysen, Prognosen (FischerTB 13800) Frankfurt/M.: Fischer 1998. Ca. 24,90 DM.
- Ther, Philipp*: Deutsche und polnische Vertriebene. Gesellschaft und Vertriebenenpolitik in der SBZ/DDR und in Polen 1945-1956. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 127). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 385 S. Ca. 74,- DM.
- Wehling, Hans-Werner/Sattler, Birgit*: Der Fischer Atlas Deutschland (FischerTB 13801). Frankfurt/M.: Fischer 1998. Ca. 25,- DM.
- Wirtschaft**
- Brennan, Teresa*: Jenseits der Hybris. Bausteine einer neuen Ökonomie. Frankfurt/M.: S. Fischer 1998. 240 S. 32,- DM.
- Cohen, Daniel*: Fehldiagnose Globalisierung. Die Neuverteilung des Wohlstands nach der industriellen Revolution. Frankfurt/M.: Campus 1998. 200 S. 36,- DM.
- Dietzfelbinger, Daniel*: Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk (Leiten. Lenken. Gestalten - Theologie und Ökonomie 3). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 368 S. 68,-DM.
- Edel, Susanne*: Wirtschaftsethik im Dialog. Der Beitrag Arthur Richs zum Dialog zwischen Theologie und Ökonomik (Arbeiten zur Theologie 88). Stuttgart: Calwer 1998. 300 S. 88,-DM.
- Fischer, Wolfram*: Expansion, Integration, Globalisierung. Studien zur Geschichte der Weltwirtschaft (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 125). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 320 S. Ca. 64,- DM.
- Fligstein, Neil*: Markets, Politics, and Globalization (Studiae Oeconomiae Negotiorum 42). Stockholm: Almqvist & Wiksell 1997. 46 S. 111,- sKrn.
- Forrester, Viviane*: Der Terror der Ökonomie. Wien: Zsolnay 1997. 215 S. 36,- DM.
- Giersch, Herbert*: Arbeitslosigkeit in Deutschland: Was geht sie uns an? (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 157). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. 51 S. 44,- DM.
- Harpes, Jean-Paul/Kuhlmann, Wolfgang* (Hg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Politik und Wirtschaft. Dokumentation des Kolloquiums in Luxemburg (10. - 12. Dez. 1993) (Ethik und Wirtschaft im Dialog 9). Münster: Lit 1997. 384 S. 59,80 DM.
- Jenner, Gero*: Die arbeitslose Gesellschaft. Gefährdet Globalisierung den Wohlstand? (FischerTB 13896). Frankfurt/M.: Fischer 1998. Ca. 18,90 DM.
- Kock, Manfred*: Bausteine der Wirtschaftsethik. Dialogergebnisse des Gesprächskreises Kirche - Unternehmer der evangelischen Kirche im Rheinland. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 130 S. Ca. 29,80 DM.
- Koslowski, Peter*: Ethik der Banken und der Börse. Finanzinstitutionen, Finanzmärkte, Insider-Handel (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 154). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. 114 S. 64,- DM.
- Lenk, Hans, u. a.* (Hg.): Technikethik und Wirtschaftsethik: Fragen der praktischen Philosophie. Leverkusen: Leske & Budrich 1998. 280 S. 49,- DM.
- Maak, Thomas/Lunau, York* (Hg.): Weltwirtschaftsethik: Auf der Suche nach den Grundlagen einer lebensdienlichen Weltökonomie (Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 20). Bern: Haupt 1998. 400 S. 54,- DM.
- Müller, Eckhart*: Evangelische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft. Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische

- Wirtschaftsethik. (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 15). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. 320 S. 98,-DM.
- Röhr, Thomas:* Personalpolitik aus Sach- und Menschengerechtem. Unternehmensethik aus theologischer Perspektive. (Leiten. Lenken. Gestalten - Theologie und Ökonomie 2). Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 232 S. 48,- DM.
- Schneeweiß, Antje:* Mein Geld soll Leben fördern. Hintergrund und Praxis ethischer Geldanlagen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Ca. 200 S. Ca. 29,80 DM.
- Schweter, Gerhard (Hg.):* Two Wings: Wenn Wirtschaft & Ethik gemeinsam fliegen. Stuttgart: Horizonte 1998. 128 S. 20,- DM.
- Sennett, Richard:* Der flexible Mensch. Die Kultur des Kapitalismus. Berlin: Berlin-Verlag 1998. 223 S. 38,- DM.
- Ulrich; Peter/Wieland, Iose! (Hg.):* Unternehmensethik in der Praxis: Impulse aus den USA, Deutschland und der Schweiz (Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 19). Bern: Haupt 1998. 257 S. 60,- DM.
- Ulrich, Peter:* Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern: Haupt 1997. 517 S. 76,-DM.
- Wittmann, Stephan:* Ethik im Personalmanagement. Grundlagen und Perspektiven einer verantwortungsbewussten Führung von Mitarbeitern (Sankt Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik 18). Bern: Haupt 1998. XII, 513 S. 81,-DM.
- ## Medienethik
- Bohrmann, Thomas:* Ethik, Werbung, Mediengewalt. Werbung im Umfeld von Gewalt im Fernsehen. Eine sozialetische Programmatik. München: Reinhard Fischer 1997. 309 S. 39,- DM.
- Henschel, Petra/Klein, Uta (Hg.):* Hexenjagd. Weibliche Kriminalität in den Medien (stw 2799). FrankfurtM.: Suhrkamp 1998. 200 S. 12,80 DM.
- Kieran, Matthew (Hg.):* Media Ethics. London: Routledge 1998. 216 S. 12,99 £.
- Kieran, Matthew:* Media Ethics. A Philosophical Approach. London: Eurospan (Greenwood Press) 1997. 184 S. 43,95 £.
- Kistner, Thomas/Weinreich, Jens:* Das Kaiser-Syndrom. Fußball, Geld und Medien (FischerTB 13810). FrankfurtM.: Fischer 1998. Ca. 25,-DM.
- Merkert, Rainald, u. a.:* Medienmacht (Erkenntnis und Glaube 32). Berlin: Wiehern 1998. 96 S. 22,-DM.
- Müller, Michael:* Investigativer Journalismus. Seine Begründung und Begrenzung aus der Sicht der christlichen Ethik (Studien der Moralthologie 6). Münster: Lit 1998. 640 S. 69,80 DM.
- Rötzer, Florian:* Digitale Weltentwürfe. München: Hanser 1998. 280 S. 34,- DM.
- Sander, Uwe:* Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften (es 2042). FrankfurtM.: Suhrkamp 1998. 240 S. 18,80 DM.
- Schönhagen, Philomen:* Unparteilichkeit im Journalismus. Tradition einer Qualitätsnorm (Medien in Forschung und Unterricht Serie A46). Tübingen: Niemeyer 1998. X, 332 S. 148,- DM.
- Strobel, Ricarda/Faulstich, Wemer:* Die deutschen Fernsehstars. Bd. 3: Stars für die ganze Familie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 250 S. 32,- DM.
- Strobel, Ricarda/Faulstich, Wemer:* Die deutschen Fernsehstars. Bd. 4: Zielgruppenstars. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 250 S. 32,- DM.
- Thomäß, Barbara:* Journalistische Ethik. Ein Vergleich der Diskurse in der beruflichen Sozialisation in Frankreich, Großbritannien und Deutschland (Studien zur Kommunikationswissenschaft 38). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998. 380 S. 78,- DM.
- Wieland, Rayk:* The Neurose of England - Masse, Medien, Mythen nach dem Tod von Lady Di. Berlin: Konkret Literatur Verlag 1998. 160 S. 24,- DM.
- ## Wissenschaft und Kultur
- Gierer, Alfred:* Die gedachte Natur. Ursprünge der modernen Wissenschaft (rororo 60522). Hamburg: Rowohlt 1998. 16,90 DM.
- Nipkow, Karl Ernst:* Bildung in einer pluralen Welt. Bd. 1-2. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Zus. ca. 820 S. Zus. ca. 148,- DM.

- Resnik, David B.*: The Ethics of Science. An Introduction (Philosophical Issues in Science). London: Routledge 1998. 232 S. 14,99 E.
- Rusterholz; Peter/Moser, Rupert* (Hg.): Zeit. Zeitverständnis in Wissenschaft und Lebenswelt (Kulturhistorische Vorlesungen des Collegium generale der Universität Bern). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 278 S. 71,- DM.
- Schaber, Georg*: Glaube und Wissen. Versuch einer begrifflichen Klärung (Europäische Hochschulschriften 20 535). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 148 S. 54,- DM.
- Sommer, Norbert* (Hg.): Mythos Jahrtausendwechsel. Beiträge aus Wissenschaft und Gesellschaft. Berlin: Wiehern 1998. Ca. 200 S. Ca. 28,-DM.
- Templeton, John Marks/Giniger, Kenneth S.*: Spiritual Evolution. Scientists Discuss Their Beliefs, Radnor/Penn.: Templeton Foundation Press 1998. 240 S. 22,95 \$.
- Tröger, Wolfgang/Opitz, Hannfried* (Hg.): Forschung und Glaube. Beiträge zu ethisch verantworteter Wissenschaft und Politik. 50 Jahre Evangelische Forschungsakademie. Berlin: Wiehern 1998. Ca. 224 S. Ca. 48,- DM.
- Ziegert, Richard*: Kirche ohne Bildung. Die Akademiefrage als Paradigma der Bildungsdiskussion im Kirchenprotestantismus des 20. Jahrhunderts (Beiträge zur rationalen Theologie 8). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 700 S. 148,-DM.
- Zimmerli, Walther C.*: Ethik in der Praxis: Wege zur Realisierung einer Technikethik (Mensch, Natur, Technik. Beiträge aus christlicher Perspektive 6). Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1998. 160 S. 38,80 DM.
- Bioethik, Medizinethik**
- Balzer, Philipp, u. a.*: Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen. Freiburg/Br.: Alber 1998. Ca. 96 S. Ca. 38,- DM.
- Bauer, Axel W.* (Hg.): Medizinische Ethik am Beginn des 21. Jahrhunderts: Theoretische Konzepte, Klinische Probleme, Ärztliches Handeln (Medizin im Dialog). Leipzig: Barth 1998. 280 S. 59,- DM.
- Böhler, Dietrich*: Verantwortung für das Menschliche. Hans Jonas und die Ethik in der Medizin. Hans-Jonas-Gedenkvorlesung (Erlanger Studien zur Ethik in der Medizin 6). Erlangen: Palm & Enke 1998. 70 S. 14,- DM.
- Cavalier, Robert, u. a.*: The Issue of Abortion in America. An Exploration of a Social Controversy. London: Routledge 1998. CD-ROM. 40,- £.
- Deutsch, Erwin/Lippert, Hans-Dieter*: Ethikkommission und klinische Prüfung. Vom Prüfplan zum Prüfvertrag. Berlin/New York: Springer 1998. 120 S. 38,- DM.
- Domberg, Martin, u. a.* (Hg.): Sterbehilfe: Handeln oder unterlassen? Referate einer medizinischen Fortbildungsveranstaltung vom Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin und dem Zentrum für Geriatrie und Gerontologie, Freiburg am 19. und 20. Januar 1996. Stuttgart: Schattauer 1998. Ca. 164 S. Ca. 49,- DM.
- Düwell, Marcus/Mieth, Dietmar* (Hg.): Ethik in der Humangenetik. Die neueren Entwicklungen der genetischen Frühdiagnostik aus ethischer Perspektive (Ethik in den Wissenschaften 10). Tübingen: Francke 1998. Ca. 400 S. Ca. 78,- DM.
- Gehlhaar, Sabine S.* (Hg.): Neuere Beiträge zur Ethik von Medizin und moderner Biologie (Kosmophilosophie 6). Cuxhaven: Junghans 1998. 114 S. 28,- DM.
- Holderegger, Adrian* (Hg.): Der medizinisch assistierte Tod. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht (Studien zur theologischen Ethik 80). Freiburg/Br.: Herder 1998. Ca. 450 S. Ca. 98,-DM.
- Huseboe, Stein/Klaschik, Eberhard*: Palliativmedizin. Praktische Einführung in Schmerztherapie, Symptomkontrolle, Ethik und Kommunikation. Berlin/New York: Springer 1998. XXII, 361 S. 48,- DM.
- Kaminsky, Carmen*: Embryonen, Ethik und Verantwortung. (Philosophische Untersuchungen 5). Tübingen: Mohr Siebeck 1998. 360 S. 90,-DM.
- Kütcher, Philip*: Genetik und Ethik. Die Revolution der Humangenetik und ihre Folgen. München: Luchterhand Literaturverlag 1998. 480 S. 48,-DM.
- Klee, Ernst*: Ausschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer. Frankfurt/M.: S. Fischer 1998. 528 S. 52,50 DM.

- Kollek, Regine:* Präimplantationsdiagnostik. Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht (Ethik in den Wissenschaften 11). Tübingen: Francke 1998. Ca. 150 S. Ca. 46,- DM.
- Kröner, Hans-Peter:* Von der Rassenhygiene zur Humangenetik. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik nach dem Kriege (Medizin in Geschichte und Kultur 20). Stuttgart: Gustav Fischer 1998. 311 S. 86,- DM.
- Lantos, John D.:* Do We Still Need Doctors? (Reflective Bioethics). London: Routledge 1997. 214 S. 17,99 £.
- Lieser, Anja/Schleich, Ulrike:* Himtod. Tod und Sterben. Stuttgart: Thieme 1998. 256 S. 49,80 DM.
- Lindemann Nelson, Hilde* (Hg.): Stories and Their Limits. Narrative Approaches to Bioethics (Reflective Bioethics). London: Routledge 1998. 288 S. 13,99 £.
- Orsi, Giuseppe, u. a.* (Hg.): Medizin - Recht - Ethik (Rechtsphilosophische Hefte 8). Frankfurt/M.: Peter Lang 1998. 159 S. 53,- DM.
- Overath, Joseph:* Behandeln wie Christus. Bausteine einer Ethik für Heilberufe. Abensberg: Kral 1998. 104 S. 17,80 DM.
- Parker, Michael* (Hg.): Ethics and Community in the Health Care Professions (Professional Ethics) London: Routledge 1998. 208 S. 14,99 £.
- Schlich, Thomas:* Transplantation. Geschichte, Medizin, Ethik der Organverpflanzung (BsR-Wissen 2100). München: C. H. Beck 1998. 14,80 DM.
- Schlosser, Horst D.* (Hg.): Mit Hippokrates zur Organgewinnung? Medizinische Ethik und Sprache (Frankfurter Forschungen zur Kultur- und Sprachwissenschaft 1). Frankfurt/Mi: Peter Lang 1998. 278 S. 84,- DM.
- Schwerdt, Ruth:* Eine Ethik für die Altenpflege. Ein transdisziplinärer Versuch aus der Auseinandersetzung mit Peter Singer, Hans Jonas und Martin Buber (Reihe Pflegewissenschaft). Bern: Huber 1998. 455 S. 78,- DM.
- Singer, Peter:* Leben und Tod. Das Scheitern der traditionellen Ethik. Erlangen: Harald Fischer 1998. Ca. 280 S. 39,80 DM.
- Yolimann, Jochen:* Ethische Probleme des Hirntods in der Transplantationsmedizin. (Medizin-Ethik 11). Stuttgart: Gustav Fischer 1998. 224 S. 68,-DM.
- Zimmermann-Ackfin, Markus:* Euthanasie. Eine theologisch-ethische Untersuchung (Studien zur theologischen Ethik 79). Freiburg/Br.: Herder 1998. 489 S. 98,- DM.
- Sexualität, Ehe, Familie**
- Asbell, Bernard:* Die Pille und wie sie die Welt veränderte (FischerTB 13662). Frankfurt/JM.: Fischer 1998. Ca. 22,90 DM.
- Bergmann, Anna:* Die verhütete Sexualität. Die medizinische Bemächtigung des Lebens (Aufbau TB 1394). Berlin: Aufbau 1998. 19,90 DM.
- Gruen, Lori/Panichas, George E.:* Sex, Morality, and the Law. London: Routledge 1998. 464 S. 14,99 £.
- Kaiser, Christoph:* Theologie der Ehe - Der Beitrag Hans Urs von Balthasars (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 22). Würzburg: Echter 1998. Ca. 240 S. Ca. 39,-DM.
- Kanitscheider, Bernulf* (Hg.): Liebe, Lust und Leidenschaft. Sexualität im Spiegel der Wissenschaft (Edition Universitas). Stuttgart: Hirzel 1997. 201 S. 48,- DM.
- Kirchenamt der EKD* (Hg.): Gottes Gabe und persönliche Verantwortung Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie. Eine Stellungnahme der Kammer der EKD für Ehe und Familie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998. 172 S. 16,80 DM.
- Riruzoto, Anthony:* Camus. Love and Sexuality. London: Eurospan (University Press of Florida) 1998. 240 S. 39,95 £.
- Schmidt, Gunter/ Strauß, Bernhard* (Hg.): Sexualität und Spätmoderne: Über den kulturellen Wandel der Sexualität (Beiträge zur Sexualforschung 76). Stuttgart: Enke 1998. 200 S. 38,-DM.
- Schmidt, Gunter:* Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral (rororo 60234). Rowohlt: Hamburg: Rowohlt 1998. 12,90 DM.
- Sexualberatungsstelle Salzburg* (Hg.): Trieb, Hemmung, Begehren. Psychoanalyse und Sexualität. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 150 S. Ca. 34,- DM.
- Steinhäuser, Martin:* Homosexualität als Schöpfungserfahrung. Ein Beitrag zur theologischen

Urteilsbegründung. Stuttgart: Quell 1998. 482 S. 98,-DM.

Feministische Ethik, Frauenfragen

Adam, Alison: Artificial Knowing. Gender and the Thinking Machine. London: Routledge 1998. 216 S. 12,99 E,

Brandes, Hoiger/Roemhild, Regine (Hg.): Geschlechterverhältnis und soziale Arbeit. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. Ca. 160 S. Ca. 19,80 DM.

Freeland, Cynthia A. (Hg.): Feminist Interpretations of Aristotle (Re-Reading the Canon). London: Eurospan (Penn State University Press) 1998. 400 S. 15,95 E,

Koehn, Daryl: Rethinking Feminist Ethics. Care, Trust, and Empathy. London: Routledge 1998. 224 S. 13,99 £.

Mahrdt, Helgard: Öffentlichkeit, Gender und Moral. Von der Aufklärung zu Ingeborg Bachmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 350 S. Ca. 84,- DM.

Nussbaum, Martha: Gerechtigkeit und das gute Leben. Gender Studies (es 1739). Frankfurt/M.: Suhrkarnp 1998. 320 S.24,80 DM.

Oliver, Kelly/Pearsall, Marilyn (Hg.): Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche (Re-Reading the Canon). London: Eurospan (Penn State University Press) 1998.352 S. 15,95 £.

Seager, Joni: Der Fischer Frauen-Atlas. Daten, Fakten, Informationen. (FischerTB 13897). Frankfurt/M.: Fischer 1998. Ca. 25,- DM.

Urban Walker, Margaret: Moral Understandings. A Feminist Study in Ethics. London: Routledge 1998.272 S. 12,99 E,

Ökumene und Weltreligionen

Breitmaier, Isa: Das Thema der Schöpfung in der Ökumenischen Bewegung 1948 bis 1988 (Europäische Hochschulschriften 23 530). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. 345 S. 95,- DM.

Cua, A. S.: Moral Vision and Tradition. Essays on Chinese Ethics (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 31). London: Eurospan (Catholic University of America Press) 1998.350 S. 31,50 £.

Feige, Gerhard/Kühn, Ulrich: Wege der Kirchen im Umbruch der Gesellschaft. Eine ökumenische Bilanz. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998. 184 S. 24,80 DM.

Maurer, Ernstpeter: Rechtfertigung - konfessionsontrennend oder konfessionsverbindend? (Bensheimer Hefte 87). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 150 S. Ca. 26,80 DM.

Schönhöjfer, Peter: Befreiende Spiritualität. Die Option für die Armen zwischen Brasilien und Deutschland. Frankfurt/M.: IKO-Verlag 1997. 320 S. 44,- DM.

Templeton, John Marks: Worldwide Laws of Life. 200 Eternal Spiritual Principles. Radnor Penn.: Templeton Foundation Press 1998. 528 S. 14,95 \$.

Yandell, Keith E.: Philosophy of Religion. A Contemporary Introduction (Routledge Contemporary Introductions to Philosophy). London: Routledge 1998. Ca. 240 S. 11,99 £.

Yang, Nak Heong: Reformed Social Ethics and the Korean Church (Asian Thought and Culture 21). Frankfurt/M.: Peter Lang 1997. XII, 199 S. 63,- DM.

Schule und Studium

Ernst, Stephan/Engel, Ägidius: Gundkurs christliche Ethik. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung. München: Kösel 1998. 160 S. 32,- DM.

Genkel, Ingrid/Müller-Kent, Jens: Leben werten? Theologische und philosophische Positionen zur Medizinethik (Studienbuch Religionsunterricht 6). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998. Ca. 160 S. Ca. 19,80 DM.

Haan, Gerhard de: Berliner Empfehlungen Ökologie und Lernen. Die besten 200 Materialien im Überblick - Ausgabe 1997 (Beltz Praxis). Weinheim: Beltz 1997. Ca. 240 S. 29,80 DM.

Herzig, Bardo. Förderung ethischer Urteils- und Orientierungsfähigkeit. Grundlagen und schulische Anwendungen (Internationale Hochschulschriften 268). Münster: Wax.mann 1998. 404 S. 59,- DM.

Zehner, Joachim: Arbeitsbuch Systematische Theologie. Eine Methodenhilfe für Studium und Praxis. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. Ca. 192 S. 29,80 DM.

Autoren

Wolfgang Huber, geb. 1942, ist Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin und Brandenburg und Honorarprofessor in der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität Berlin.

Günther Deuschl, Professor für Neurologie und Direktor der Neurologischen Klinik an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

Peter Antes, geb. 1942, Dr. phil. Dr. theol., Professor für Religionswissenschaft an der Universität Hannover, derzeit Vizepräsident der »International Association for the History of Religious«.

Helga Kuhlmann, geb. 1957, Dr. theol., lebt in Hamburg, Habilitationsstipendiatin.

Wolfgang Lienemann, geb. 1944, ist Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Universität Bem.

Jörg Herrmann, geb. 1958, Theologe und Leiter der Ev. Medienzentrale in Hamburg, hat mit herausgegeben »Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute« (München 1998).

Reinhard Brandt, Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt der VELKD in Hannover.

ZEE-»Online«

Die Informationen und Daten der Bibliographie lassen sich komplett einsehen. Die Internet-Adresse lautet:

<http://www.ruhr-uni-bochum.de/e-th-eth/>