

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1996)

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	2026-09-14 09:35:25
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173560

Zeitschrift für Evangelische Ethik

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

40. Jahrgang 1996 . Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus

Kommentare

Falk, Ze'ev W.: Euthanasia and Judaism	170
Huber, Wolfgang: Religion und Ethik in der Schule. Zur grundsätzlichen Bedeutung einer aktuellen Debatte	82
Ruh, Hans: Vom Recht der Stärkeren	2
Tanner, Klaus: Religiöse Traditionen im Kanon der Moderne	250

Studien

Eibach, Ulrich/Frey, Christofer: Was eines Lebens Wert und Würde ist. Ein Gespräch	128
Fischer, Johannes: Aktive und passive Sterbehilfe	110
Hermes, Eilert/Anzenbacher, Arno: Technikrisiken. Zum Beispiel Kernenergie	5
Maaser, Wolfgang: Vom Umgang mit dem Lebensende. Sozialethische Überlegungen zur Medizinethik	94
Nowak, Kurt: Evangelische Kirche in Deutschland 1945-1995. Beitrag zu einer historischen Bilanz	266
Pawlowski, Hans-Martin: Recht und Rechtsbegründung in christlicher Verantwortung	276
Reuter, Hans-Richard: Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus. Eine Problemanzeige	135
Ringeling, Hermann: Kritik der Moderne und kritische Modernität. Evangelische Ethik heute	23
Ruh, Hans: Arbeitsmarkt und Sozialstaat – Eine Thesenreihe	205
Sautter, Hermann: Solidarität durch ökonomische Rationalität. Die Herausforderungen der Kirchen durch die Krise des Sozialstaates	252
Schlag, Thomas: Gewissen und Recht. Ethisch-theologische Aspekte zur Debatte um das Kirchenasyl	38
Strohm, Theodor: Reform und Konsolidierung des Sozialstaats. Zum Stand der Willensbildung innerhalb der EKD	186
Stückelberger, Christoph: Sozialklauseln im internationalen Handel. Wirtschaftsethische Kriterien	211
Wieland, Ingrid: »Option für die Armen«? Grenzübergänge der Sozialethik	57
Wilhelms, Günter: Ökonomische Rationalität und die Integration moderner Gesellschaften. Systemtheoretische und sozialethische Aspekte	175

Berichte

Grotefeld, Stefan: Moralische Erziehung im neuen Europa. Jahrestagung der Societas Ethica 1995	67
--	----

Roser, Traugott/Schlag, Thomas: »Ökonomische Theorie und soziale Verkündigung«, Ein Kolloquiumsbericht	307
Zimmermann, Mirjam/Zimmermann, Ruben: Präferenz-Utilitarismus. Zur Neuausgabe der »Praktischen Ethik« von Peter Singer	295

Literaturbericht

Stübinger, Ewald: Wirtschafts- und Unternehmensethik. (I und II)	148,226
---	---------

Rezensionen

Christian Bioethics. Non-Ecumenical Studies in Medical Morality. Eds. H. Tristram Engelhardt Jr. u. a. (Kupatt)	162
Degen, Johannes: Diakonie als soziale Dienstleistung (Strohm)	244
Hausmanniger, Thomas: Kritik der medienethischen Vernunft (Maaser)	73
Jahnow, Hedwig u. a.: Feministische Hermeneutik und Erstes Testament (Schindel)	75
Koch, Traugott: Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik (Lincoln)	313
Müller, Wolfgang Erich: Albert Schweitzers Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik (Stempel)	164
Streff, Stefan/Ruh, Hans: Zum Interesse theologischer Ethik an der Rationalität (Laube)	311

Bibliographie	78,166,247,317
----------------------	----------------

Einleitung

Daß das Niveau evangelischer Sozialethik von ihrer Diskursfähigkeit abhängt, ist von einigermaßen trivialer Einsicht. Schwierig wird es immer dann, wenn sich ihre mögliche Diskursfähigkeit zu bewähren hat beziehungsweise ethische Urteilskompetenz unter Beweis gestellt werden muß: im Blick auf gesellschaftliche Problemfelder und Konfliktlagen, in denen sich eben auch andere Stimmen als nur die religiös motivierte ethisch zu Gehör bringen. Nur gut gemeinte Appelle der Binnenmilieus helfen dann nicht weiter. Ob und wie die evangelische Ethik ihre Diskursfähigkeit bewährt, können die Leserinnen und Leser dieses Heftes an verschiedenen Themen jetzt studieren.

Die Themen in Stichworten: Eilert Herms (Tübingen) und Arno Anzenbacher (Mainz) gehen in einem sorgfältig entwickelten Argumentationsaufbau der Frage nach, wie sich die Bejahung von Technik mit der Notwendigkeit einer ethischen Kritik von Technik verbinden kann. Dies an einem brisanten Beispiel für *Hochtechnologie*: der Kernkrafttechnik. Auch in der doppelten Autorenschaft ein exemplarisches Beispiel für einen möglichen Dialog zwischen nun gerade nicht allein innertheologischen Perspektiven unterschiedlicher Einsicht, Abwägung und Einschätzung. Auch Thomas Schlag (München) wählt diesen Weg. Er untersucht die ethisch-theologische Behandlung der aktuellen *Asylproblematik* unter Einbeziehung rechtswissenschaftlicher und rechtspolitischer Perspektiven, dies in der steten Beobachtung der theologisch-ethischen, in der Hauptsache reformatorisch informierten Unterscheidung von Gewissen und Recht. Josef Wieland, Wirtschaftswissenschaftler in Konstanz, zeigt sich an der ethischen Stimme des Christentums unter den Bedingungen der Moderne interessiert. Er fordert in einem eigenen Modell die Kompetenz einer christlich-religiös formatierten Sozialethik ein. Ob die Formel von der »*Option für die Armen*« diese Forderung nach Kompetenz erfüllt, wird allerdings bezweifelt. Denn sie ergibt aus dem Blickwinkel des Wirtschaftswissenschaftlers schlechterdings keinen Sinn. Dieser Beitrag sorgt für nötige Brisanz und klagt weiteren Diskussionsbedarf ein. Hermann Ringeling (Bern) zeichnet eher grundsätzlich Positionen der deutschsprachigen evangelischen Ethik in ihren Einstellungen zur *Moderne* nach. Was Vertreter der akademischen Disziplin Ethik diskutieren, wenn sie sich alljährlich zur Tagung der *Societas Ethica* zusammenfinden, darüber gibt schließlich der Bericht von Stefan Grotefeld (Zürich) Auskunft.

Hans Ruh/Joachim von Soosten

Vom Recht der Stärkeren

Von Hans Ruh

Unverkennbar sinkt in unserer Gesellschaft der Stellenwert des solidarischen Verhaltens zugunsten der Aufwertung des Rechts des Stärkeren. Es gibt dafür viele Anzeichen: Die Legitimationsbasis für solidarisches Verhalten, für den Sozialstaat und für die Sozialhilfe nimmt ab. Das Recht des Stärkeren drückt sich aus in einem hohen Stellenwert des Marktes mit den bekannten Deregulierungsprogrammen. Im Grunde genommen sind es drei Dinge, die aus der Sicht der Ethik heute besonders kritisch betrachtet werden sollten:

1. Die Abnahme der Legitimationsbasis für solidarisches Verhalten
2. Die zunehmend unkritische Haltung gegenüber dem Markt.
3. Die wachsende Plausibilität für das Recht des Stärkeren.

1. Die Abnahme der Legitimationsbasis für solidarisches Verhalten

Wir müssen zunächst daran erinnern, daß es schon immer eine geringere Plausibilität für soziale Rechte gab als für individuelle Rechte. Die Sicherung der Sicherheit sowie der individuellen Menschenrechte ist philosophisch, weltanschaulich und politisch ungleich viel mehr akzeptiert als die Sicherung der sozialen Sicherheit. Welche Gründe gibt es dafür?

- Seit Kant gibt es eine starke philosophische Tradition, welche formale Regeln, aber nicht inhaltliche Ziele als verallgemeinerungsfähig hält.
- Philosophisch steht die apriorische Geltung von ethischen Regeln höher als die Beachtung der Konsequenzen, auf jeden Fall in der Tradition Kants (Folge Deinen Zwecken unter Einhaltung der Eigentumsregeln).
- Die individuellen Menschenrechte gelten als besser implementierbar als soziale Menschenrechte.
- Sowohl in der Schule Kants wie auch Smith' gibt es einen Optimismus hinsichtlich der gerechten Verteilung durch die unsichtbare Hand.
- Der Staat ist angewiesen auf die Zustimmung der Mehrheit; diese ist nur für minimale Regelungen zu haben.
- Dort, wo alle Staatsbürger profitieren, ist eine Akzeptanz eher zu haben als dort, wo einige etwas abgeben müssen (Straßenbau im Vergleich zu sozialem Ausgleich).
- Je weniger Regeln, desto besser ist es für die Starken. Dies ist der ideologische Hintergrund für den Kampf gegen den starken Sozialstaat.

Die Ethik ist herausgefordert, die Frage der Legitimation von Solidarität neu aufzugreifen.

Der Begriff der Solidarität ist zentral für das Gelingen des menschlichen Zusammenlebens. Er hat vielerlei Bedeutungen:

- Gerechtigkeit
- Teilen
- Gleiches gleich behandeln
- Option für die Armen
- Ausgleich unverschuldeter Ungleichheit
- Gemeinschaft
- Verantwortung für andere
- Kooperation
- Schutz der Schwachen
- Hilfe in der Not
- Liebe
- Einstehen für soziale Sicherheit.

Es gibt viele Gründe für die Solidarität:

Vernünftige:

- Ich könnte auch in die Bedürfnislage kommen
- Zuviel Elend ist politisch gefährlich,

Logische:

- Ausgleich unverschuldeter Ungleichheit
- Die Feststellung der Ursachen für Bedürftigkeit ist nicht immer möglich
- Die Feststellung, ob jemand positive oder negative Leistungen für die Allgemeinheit erbringt, ist nicht durchwegs möglich.

Anthropologische:

- Das Menschsein hängt am Schutz des Schwachen.

Ethische:

- Hilfe in der Not
- Verantwortung für andere.

Theologische:

- Liebe
- Gemeinschaft.

Angesichts der Gefährdung der Sozialstaatsidee sowie Phänomenen wie Arbeitslosigkeit, Niedriglohnpolitik, Senkung der Sozialhilfe, Zweidrittelgesellschaft, neue Armut muß die Ethik die Plausibilität von Solidarität und Sozialstaat neu aufbauen.

2. Die zunehmend unkritische Haltung gegenüber dem Markt

Der Zusammenbruch des sogenannten Sozialismus östlicher Prägung - der kaum je einer war - sowie die Liberalisierung des Welthandels haben den Stellenwert der Marktidée in ungeahnte Höhen schnellen lassen. Nun ist unbestritten, daß der Markt bedeutsame Leistungen erbringt und für das wirtschaftliche Leben unverzichtbar ist. Aber es ist an der Zeit zu fragen, ob unter den veränderten Bedingungen der heutigen Zeit sich nicht auch Voraussetzungen für die Theorie des Marktes geändert haben.

Ich sehe folgende Veränderungen beziehungsweise Probleme. Einmal tun wir heute so, als ob sich das marktwirtschaftliche Modell des Nationalstaates ohne weiteres auf die Weltenebene übertragen ließe. Dabei ist klar, daß die Rahmenbedingungen für die Marktwirtschaft nur durchsetzbar sind, wenn es einen durchsetzungsfähigen Staat gibt. Auf Weltebene gibt es diese durchsetzungsfähige Instanz nicht, und es wird sie noch lange nicht geben. Also ist es unverantwortlich, von einer Marktwirtschaft zu reden, wo die Voraussetzungen nicht gegeben sind. Ich denke da an Rahmenbedingungen wie Sozial-, Umwelt- Geldmengen-, Arbeitsplatzpolitik usw.

Aber darüber hinaus müßten wir uns heute fragen, ob es nicht Phänomene gibt, die zum Beispiel den Klassikern der Marktidée nicht bekannt sein konnten, und die die Theorie des Marktes stark verändern müßten. Ich denke zum Beispiel an den Wertwandel beziehungsweise den Wertverlust von heute, der eine Lage geschaffen hat, die weit von der Annahme Adam Smith' entfernt ist, wonach die Marktteilnehmer eigentlich moralische Subjekte seien dadurch, daß sie den unparteiischen Zuschauer in ihrer Brust tragen; ein Ausdruck, der in seiner Theorie der ethischen Gefühle häufig vorkommt.

Oder müßte man die Markttheorie nicht ändern, nachdem man erkannt hat, daß der Ein-

griff in die Umwelt gewaltige Kosten verursacht und möglicherweise der Eingriff des Menschen in die Materie nicht einen Mehrwert, sondern allenfalls einen Minderwert schafft? Oder wie gehen wir mit der Tatsache um, daß wir heute für die Problemlösungen langfristige Perspektiven benötigen (Energie, Umwelt), der Markt aber grundsätzlich nur kurzfristig denkt? Die Folgerung ist doch wohl zu ziehen, daß wir Leistung und Grenze des Marktes neu kritisch betrachten sollen.

3. Die wachsende Plausibilität für das Recht des Stärkeren

Mit der Globalisierung der fast freien Marktwirtschaft haben wir uns dem Prinzip der Stärke gebeugt und niemand weiß noch, wie man dieses Prinzip global, das heißt im Welt-dorf, zügeln könnte. Die internationale und nationale Arbeitslosigkeit ist die dramatische Folge, eigentlich eine notwendige Folge, weil die Unternehmen aus Konkurrenzgründen sich stark machen, die Volkswirtschaft und die Gesellschaft schwächen müssen. Sie schwächen diese auch dadurch, daß immer mehr die schwachen und wenig angepassten Menschen aus dem Wirtschaftsprozeß entfernt werden, angefangen bei den jungen Alten, über psychisch Schwache, Langsame, Benachteiligte, wenig Ausgebildete, Kranke und sonstige Unangepaßte.

Diese Gruppe wird von vielen Unternehmen, auch zum Teil vom Staat, im Sinne einer Deregulierungs-Massenpsychose, an die Gesellschaft delegiert. Dieser ganze Prozeß wird angeheizt durch immer umfassendere internationale Geldmanipulationen, zum Beispiel die Derivate, von denen niemand mehr weiß, was sie eigentlich bewirken und man zu Recht von der Magie des Geldes spricht. Natürlich wirkt sich diese Magie des Geldes im Sinne der unkontrollierten Stärke des Marktes aus.

Man kann die Frage stellen, ob wir durch diese neue Orientierung an das Starke nicht an die Identität des Menschseins rühren. Ich sehe in einer Grundforderung die Entscheidung über das Menschsein überhaupt: nämlich ob die Menschen das Schwache schützen. Mit dem Schutz des Schwachen steht und fällt das Menschsein. Der Schutz des Schwachen ist ein evolutionsgeschichtliches proprium, auf jeden Fall weithin: kein einziges nichtmenschliches Lebewesen etwa schützt die Schwachheit im Alter. Wenige schützen das Kranke und Behinderte. Menschsein heißt das Schwache schützen oder es ist kein Menschsein. Zwar ist dieser Schutz des Schwachen nicht ohne evolutionsgeschichtliche Gefahren: Mit der Überbevölkerung und der Überalterung stehen wir mitten in solchen Problemen. Aber es gehört zum Menschsein, diese Probleme zu meistern, sonst ist es kein Menschsein mehr.

An dieser Stelle ist auf die These von Hans Jonas zu achten, wonach der Mensch nicht an seiner Schwäche, sondern an seiner Stärke zugrunde gehen könnte. Jonas hat diese These im Blick auf den menschlichen Eingriff in die Natur aufgestellt. Ich frage mich aber heute, ob wir diese These nicht generalisieren sollen: es ist die eigentliche Frage des Menschseins, wie der Mensch mit dem Schwachen umgeht.

*Prof Dr. Hans Ruh, Institut für Sozialethik
Zollikerstraße 117, eH-8008 Zürich*

Technikrisiken - Zum Beispiel Kernenergie

Von Eilert Herms und Arno Anzenbacher

Vorbemerkung

Die folgenden grundsätzlichen Überlegungen gehen von der Überzeugung aus, daß das Anliegen sicherheitsphilosophischer Verständigung und energiepolitischer Konsensfindung nur dann Chancen auf Erfolg hat, wenn es die umfassendere *sozialethische Perspektive* in den Blick nimmt. Zweifellos spielen Reaktorsicherheitsdiskussionen nukleartechnologischer Experten sowie risikoanalytische, modellbezogene Probabilitätskalküle bezüglich des Eintritts kategorial differenzierter Schäden und darauf bezogene Verbesserungsvorschläge für Reaktoranlagen im Rahmen dieses Anliegens eine zentrale Rolle. Da aber Technikgestaltung und Energiepolitik gesamtgesellschaftliche Aufgaben darstellen, kann sich die erforderliche Verständigung nicht auf die Ebene des technologiespezifischen Diskurses beschränken. Vielmehr lassen sich der Stellenwert und die normativen Kriterien des technologiespezifischen Diskurses erst aufgrund der sozialethischen Perspektive bestimmen. Das gilt erst recht, wenn es um Akzeptanz und Akzeptabilitätsbegründung in der Öffentlichkeit geht. Diese Zielsetzung involviert die ethische Frage, wie die Gesellschaft bestimmt sein soll, die wir wollen, beziehungsweise unter welchen Bedingungen wir eine Gesellschaft als wohlgeordnet beurteilen wollen.

Wenn die folgenden Grundsätze *christlich* genannt werden, so ist damit keine konfessionelle oder religionspezifische Engführung intendiert. Basis der Erörterungen ist ein christliches Verständnis von Mensch und Gesellschaft. Die Thesen, die von dieser Basis her entwickelt werden, beanspruchen prinzipiell universelle Diskursfähigkeit. Ein solcher Dialog ist freilich auch unvermeidlich, weil *alle* möglichen sozialethischen Urteile auf Grundsätzen beruhen, die ihrerseits jeweils abhängig sind von vorwissenschaftlichen Überzeugungen über die Verfassung der Wirklichkeit sowie über Ursprung, Verfassung und Bestimmung des Menschseins, also von »weltanschaulichen« beziehungsweise religiösen Überzeugungen. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß dieser Sachverhalt noch nicht überall klar und ausdrücklich durchschaut und anerkannt ist.

I. Grundsätzliches

1. Ein Ethos ist ein Interaktionszusammenhang, der kontinuierlich durch gemeinsame handlungsmotivierende Gewißheiten (Überzeugungen) der Interaktanten bestimmt wird.

Diese Gewißeheiten sind fundiert in Auffassungen über Ursprung (Konstitution), Verfassung und Bestimmung des Menschen. Wir nennen diese Gewißeheiten abgekürzt *Daseinsgewißeheit* und in ihrer reflektierten Form *Daseinsverständnis*.

Thema der Daseinsgewißeheit ist der Mensch sowohl als Person als auch als Gattung. - Die vorgeschlagene Definition des Ethos gilt allgemein, also unabhängig von bestimmten soziokulturellen oder biographischen Bedingungen der Interaktanten, unabhängig vom Grad der Umsetzung von Daseinsgewißeheit in Daseinsverständnis sowie unabhängig von der besonderen Methode der Bildung praktischer Einzelurteile.

2. Ein Ethos ist insofern *christlich*, als die Interaktanten durch eine Daseinsgewißeheit bestimmt sind, die aufgrund ihres besonderen Inhalts »christlich« genannt werden kann.

Dafür ist nicht nur dieser bestimmte Inhalt wesentlich, sondern - als Grund des Erwerbs dieser Daseinsgewißeheit - auch ein bestimmter Typus von Bildungsgeschichte. Der Grad, in welchem diese Daseinsgewißeheit auf Daseinsverständnis hin reflektiert wird, ist variabel.

3. *Ethik* ist die Reflexionsgestalt eines Ethos. Sie setzt das mehr oder weniger ausgearbeitete Daseinsverständnis, das ihr Ethos fundiert, methodisch ein, um Entscheidungsprobleme zu beschreiben, Lösungswege zu entdecken und Vorzugsregeln für Entscheidungsalternativen aufzuweisen.

Das leitende Daseinsverständnis schließt auch ein Verständnis der Möglichkeitsbedingungen von Handeln, seiner ethischen Ambivalenz sowie der Möglichkeiten des Umgangs mit dieser Ambivalenz ein. - Die Ausarbeitung dieser Implikate führt zur *Metaethik*. das heißt der Theorie der Möglichkeitsbedingungen von Ethik.

4. *Christliche Ethik* basiert auf einem christlichen Daseinsverständnis. Zu seinem Begriff gehört es, daß es als *christliches* Daseinsverständnis nicht-selbstverständlich ist, kontingent auftritt und mit anderen (nicht-christlichen) Daseinsverständnissen koexistiert. Darum ist die christliche Ethik zur Verständigung mit anderen Ethikpositionen befähigt, darauf angewiesen und dazu verpflichtet.

5. Die christliche Ethik vertritt den Standpunkt, daß es schlechthin kein Handeln gibt ohne Teilhabe an einem Ethos und einem dieses fundierenden Daseinsverständnis. Jede Ethik ist notwendigerweise methodisch orientiert an der (mehr oder weniger) ausgearbeiteten Gestalt eines bestimmten Daseinsverständnisses. Die Maßgeblichkeit des Daseinsverständnisses für das Handeln betrifft auch das *theoretische* (Erkenntnis-) Handeln.

Insofern ist schon die Erfassung der je aktuellen Handlungssituation, der in ihr auftretenden Probleme sowie der möglichen Problemlösungen vom leitenden Daseinsverständnis abhängig - und nicht erst, wie man oft meint, die schließlich getroffene Entscheidung.

6. Daraus folgt ein Pluralismus der Daseinsverständnisse und eine entsprechende *Pluralisierung der Handlungs rationalität* (einschließlich der Erkenntnisrationalität). Alles Koexistieren und Kooperieren innerhalb einer in diesem Sinne pluralistischen Gesellschaft ist

unausweichlich betroffen von der Relativität und Perspektivität der relevanten Handlungs-rationalitäten.

7. Angesichts dieser Sachlage gibt es aus christlicher Sicht nur die *Alternative*, diese Pluralität entweder zu *dissimulieren* und zu *unterlaufen* oder aber sie *anzuerkennen* und zu gestalten.

(a) Der erste Weg neutralisiert die konkreten und realen Differenzen zugunsten abstrakter und irrealer Konsense oder reduziert autoritär die Komplexität durch den Einsatz sozialer (Definitions- und Gesetzgebungs-)Macht; die Folge ist permanente Produktion von Ungerechtigkeit, wachsende Unzufriedenheit und Akzeptanzverlust.

(b) Die christliche Ethik wählt den Weg der sozialen Anerkennung und Gestaltung der pluralistischen Perspektivität.

8. Die christliche Ethik unterstellt, daß das christliche Daseinsverständnis *soweit ausgearbeitet* ist, daß es in der ethischen Praxisorientierung umfassend jene Funktion übernehmen kann, die im Sinne von Nr. 5 dem Daseinsverständnis im Hinblick auf das Ethos, die Ethik und alles Handeln schlechthin zukommt.

Es wird also unterstellt, daß es trotz bestehender Divergenzen zwischen christlichen Konfessionen oder Gruppierungen eine christliche Identität gibt, die ein entsprechendes Daseinsverständnis hinreichend fundiert. Dabei ist festzustellen, daß viele Positionen des aktuellen technikethischen Diskurses über kein vergleichbarausgearbeitetes Daseinsverständnis verfügen.

9. Das christliche Daseinsverständnis basiert in einem bestimmten Verständnis von Ursprung, Verfassung und Bestimmung des Menschen als Person (Nr. 1). Daraus leitet die christliche Ethik (als Sozialethik) ein normatives Verständnis der *menschlichen Gesellschaft* ab. Es ist die Aufgabe der Gesellschaft, allen ihren Gliedern jene Möglichkeitsbedingungen zu gewährleisten, die sie brauchen, um die ihrer Freiheit aufgegebene Humanität zu verwirklichen, »zu sich selbst« zu kommen beziehungsweise ihre Bestimmung als Person zu erreichen. Von dieser Aufgabe her lassen sich die Konstitutionsbedingungen der Gesellschaft, ihre wesentlichen Leistungsbereiche, ihre Entwicklungsperspektiven und schließlich ihre Gerechtigkeit, ihre Gesamtbestimmung beziehungsweise das aufweisen, was wir ihre *Wohlgeordnetheit* nennen können.

Statt »Wohlgeordnetheit« könnte man das Gemeinte auch »Gemeinwohl« nennen. Vielleicht drückt »Wohlgeordnetheit« präziser aus, worum es geht: das Vorhandensein der notwendigen, aber in sich selbst nicht hinreichenden Strukturbedingungen dafür, daß alle Einzelnen ihre Bestimmung als Menschen in einer Friedensordnung erreichen können.

10. Diesem Daseinsverständnis zufolge gehört es zum Wesen des Menschen, vor der *Alternative* zu stehen, seine ursprüngliche Bestimmung *in freier Selbstbestimmung* zu erreichen oder zu verfehlen. Auch das menschliche Zusammenleben steht vor der Alternative, seine Wohlgeordnetheit zu erreichen oder zu verfehlen. In dieser Alternative spielt immer auch die moralisch relevante Praxis von Personen eine Rolle, ihr verantwortliches Handeln und soziales Interagieren.

Aus der Sicht des christlichen Daseinsverständnisses läßt sich das Ordnungsproblem der Gesellschaft weder auf den Nenner einer *Sozialtechnik* bringen noch aus einem anonymen *Evolutionsprozeß* verstehen. Soziales (zum Beispiel politisches, ökonomisches) Handeln ist immer moralisch relevant, also auf Selbstbestimmung aus Freiheit bezogen. Darum ist das Ordnungsproblem der Gesellschaft prinzipiell Thema der Sozialethik. Es gibt allerdings andere Daseinsverständnisse, die keine Sozialethik zulassen, zum Beispiel manche Theorien der sozialen Evolution, gewisse Systemtheorien, historisch-materialistische Theorien.

11. Die Verantwortung für die Wohlgeordnetheit menschlicher Gesellschaft läßt sich prinzipiell weder einschränken auf eine bestimmte Gesellschaft (zum Beispiel eine Nation) noch auf die Gegenwart oder die kurz- beziehungsweise mittelfristig absehbare Zukunft. Aus der Sicht eines christlichen Daseinsverständnisses bezieht sich die Verantwortung subsidiär auf die *ganze Menschheit* und zwar in der Perspektive einer grundsätzlich nicht absehbaren Reihe *künftiger Generationen*.

Die Dringlichkeit der globalen Perspektive rückt heute sowohl durch die Nöte der Dritten Welt als auch durch die Brisanz der ökologischen Probleme ins öffentliche Bewußtsein. Die Verantwortung der jetzt lebenden Generation für die künftigen Generationen wird weniger wahrgenommen. Sie gründet aber in unabweisbaren moralischen Rechtspflichten. »Als eine prinzipielle Vorgabe ist die Erde samt ihren Früchten ein Gemeineigentum der Menschheit, ihre alle Generationen übergreifende Allmende. Weil die Erde allen gleichermaßen gehört, hat sie die Bedeutung eines Kapitals, von dessen Zinsen jede Generation neu lebt. Die technisch-ökonomische Zivilisation darf den Zinsertrag auf eine Höhe bringen, um die sie die früheren Generationen beneiden würden; das Kapital antasten darf sie aber nicht. Tut sie es trotzdem, so vergreift sie sich an fremdem Gut, an dem der nachfolgenden Generation nämlich; sie nimmt, was man meist nur metaphorisch versteht, jetzt in einem wörtlichen Sinn vor: einen Raubbau an der Natur.«! Man kann zwar darüber diskutieren, wieweit im vererbaren Kapital Erde Defizite der naturalen Natur durch technische Äquivalente aufgewogen werden können und dürfen. Entscheidend ist aber der Gesichtspunkt, daß die heute lebende Generation nicht das Recht hat, die Bedingungen der sozialen Wohlgeordnetheit (Nr. 9) für künftige Generationen zu beeinträchtigen.

11. Technik, Technikscha den, Technikrisiko in christlicher Sicht

12. *Technik* bezeichnet allgemein die »Gesamtheit kognitiver Hilfestellungen«? zur menschlichen Lebensführung, also das je verfügbare Know-how, die Fertigkeit und Kompetenz im Raum des Instrumentellen. Aus der Sicht der im christlichen Daseinsverständnis implizierten Anthropologie und Gesellschaftstheorie ist Technik in ihrer Anwendung eine *soziale Institution*, die wesentlich zum Menschen und zum menschlichen Zusammenleben gehört. Ihre Bestimmung ist es, zur Wohlgeordnetheit des Zusammenlebens beizutragen. Sie steht damit prinzipiell vor der Alternative, dieser Bestimmung gerecht zu werden oder nicht. Die Anwendung von Technik hat also immer auch Handlungscharakter und ist insofern moralisch relevant. Ihre Bewertung ist darum grundsätzlich Gegenstand sozia lethischer Beurteilung.

Diese Beurteilung bezieht sich also nicht nur auf die Frage, ob eine bestimmte Technik materiellen Wohlstand schafft und das Leben bequemer macht, sondern sie stellt die bestimmte Technik als soziale Institution in die Perspektive der Wohlgeordnetheit der Gesellschaft in jenem umfassenden Sinn, den NT. 9 skizzierte. – Schon *Aristoteles* sah das prinzipielle Problem, das sich hier stellt. Er

unterschied das moralisch relevante Handeln (*Praxis* im engeren Sinn) vom herstellenden Machen (*Poiesis*). Beiden ordnete er eine je unterschiedliche Kompetenz zu, der *Praxis* die am moralisch Guten orientierte Klugheit *tphronesis*, die mit den anderen moralischen Haltungen zusammenspielt, und der *Poiesis* die Technik (*techne*), also das auf das Machen bezogene Können". Die Unterscheidung zeigt daß sich die beiden Grundformen menschlicher Tätigkeit auf abstrakte Weise trennen können. Das technische Machen kann sich so verselbständigen, daß es sich ausschließlich aus dem Können legitimiert und vergißt, daß es auch Handlungsbewandtnis hat und insofern moralisch verantwortet werden muß.

13. Näherhin wird Technik begriffen als eine spezifische *Institutionalisierung* (Auf-Dauer-Stellung, regelmäßige Organisation) von *Interaktionen*. (Werkzeuggebrauch durch Einzelpersonen läßt sich als Sonderfall der Institutionalisierung verstehen.) Diese Interaktionen *sind darauf aus*, durch planmäßige Nutzung bekannter Regelmäßigkeiten des physischen und sozialen Geschehens bestimmte konsensuell gewollte *Effekte* zu erzielen. Sie erreichen dabei eine eigentümliche technikspezifische *Zielsicherheit*.

Diese Gesamtintention von Technik und ihre Realisierung leben von folgenden *Möglichkeitsbedingungen*: (a) vom Bestehen eines hinreichend dauerhaften sozialen Konsenses über den Einsatz und die Ziele der jeweiligen Technik, (b) der Einbettung der Interaktanten in das für sie geregelte Ganze des relevanten physischen und sozialen Geschehens, (c) die Bekanntheit der relevanten Regeln und (d) ihre Nutzung durch bestimmte Eingriffe ins Ganze des Geschehens zur Erzielung begrenzter Effekte.

Technik setzt also stets einen Bestand an empirischen Wissen über relevante Regelmäßigkeiten voraus und außerdem Institutionen der Pflege, Weitergabe und Erweiterung dieses Bestandes. Letzteres geschieht heute in den Institutionen der Wissenschaft im prägnanten Sinn von *science*. Aufgrund von Nr. 10 wird deutlich, daß Technik darüber hinaus Institutionen voraussetzt, in welchen Technikentwicklungen sozialethisch analysiert werden.

14. Da Technik jeweils gleichzeitig Regeln des physischen und des sozialen Geschehens nutzt, *greift sie jeweils gleichzeitig in den physischen und in den sozialen Geschehens-zusammenhang ein*. Darum sind ihre Effekte auch immer gleichzeitig physische und soziale Güter und Schäden. Dennoch kann die *Intention*, die eine Technik trägt, so geartet sein, daß sie sich explizit nur auf Effekte in einem der beiden Bereiche richtet und die Effekte im andern bloß implizit mitlaufen läßt oder vernachlässigt.

Eine solche (methodische, arbeitsökonomische) Ausblendung eines Bereichs ist legitim, solange sich die Gesamtintention des ausgeblendeten Bereichs bewußt bleibt und ihn nicht einfachhin vergißt. Da aber die Gesamtintention vieler Techniken sich explizit nur auf Effekte im physischen Bereich richtet, werden die sozialen Effekte häufig vernachlässigt. Technik vollzieht sich aber immer auch als Eingriff in das nach sozialen Regeln ablaufende Zusammenleben und zeitigt darum immer auch soziale Effekte. Das muß bewußt bleiben und im sozialethischen Urteil immer ausdrücklich mit in Rechnung gestellt werden.

15. Technik kann ihre *Effekte* qualitativ und quantitativ *steigern*, indem sie ihre *Eingriffe vertieft*. Technikeffekte können dadurch gesteigert werden, daß man verschiedene Techniken gestuft einsetzt beziehungsweise kombiniert. Das geschieht in Installationen (Anlagen). Dadurch können Effekte vermehrt, neue bewirkt und bekannte erleichtert oder ver-

stärkt werden. Durch Fortschritte im verfügbaren Regelwissen können Technikeingriffe in das natürliche Kausalgeschehen vertieft werden. Derartige Sprünge, die Vertiefung ermöglichen, ergaben sich zum Beispiel im Übergang von der Ausnutzung der Regelmäßigkeiten der Alltagserfahrung zur Ausnutzung der Naturgesetze, die die Alltagserfahrung erklären, oder durch die Verlagerung der Wirkungsebene in den Aufbau der Moleküle, der Atomkerne und in den molekularen Aufbau der Gene.

Die Steigerung der Effekte und die Vertiefung der Eingriffe betreffen prinzipiell sowohl den physischen als auch den sozialen Bereich. Im folgenden beschränken wir uns auf Techniken, deren Gesamtintention explizit auf Effekte im physischen Bereich abzielt.

Dadurch erfolgt eine Anpassung an den überwiegenden Sprachgebrauch..Dabei muß allerdings beachtet werden, daß dieser Sprachgebrauch nur einen Ausschnitt des umfassenden Sachverhalts erfaßt, der in den Nummern 10-14 entwickelt wurde.

16. Die Institutionen der Technik unterscheiden sich von anderen Institutionen unter anderem dadurch, daß sie nicht irgendeine beliebige Interaktion auf Dauer stellen, sondern genau den zielsicheren interaktionellen Eingriff in das physisch geregelte Naturgeschehen. Darum sind Institutionen der Technik *zielsicherer und schneller zu etablieren* als andere, etwa soziale.

17. Weil die Institutionen der Technik effektiv und gestaltend in die eine und allgemeine physische Umwelt der Gesellschaft eingreifen, kann man sich ihnen *besonders schwer entziehen*. Der Zugriff der Technikinstitutionen ist darum ein besonders effizienter und schnell wirksamer Zugriff auf die *Ordnung des Zusammenlebens* insgesamt. In den Institutionen der Technik verbinden sich der Eingriff in das Naturgeschehen und der Eingriff in das soziale Leben, der physische und der soziale Effekt. Sie addieren sich nicht bloß, sondern bilden miteinander eine *konstitutive Einheit*.

Darum involvieren Technikinstitutionen auch dann, wenn sie explizit nur physische Effekte intendieren (Nr. 14), immer auch sozialetheische Probleme.

18. *Techniksicherheit*: Sicherheit gehört zum Begriff der Technik (Nr. 13). Technische Interaktion zielt *wesentlich* darauf ab, die konsensuell gewollten Effekte *technikspezifisch sicher* zu erreichen beziehungsweise nicht-konsensuell gewollte Effekte zuverlässig zu vermeiden. In diesem Sinne gehört Sicherheit wesentlich zur Gesamtintention der Institutionalisierung einer Technik. Dabei hängt die technikspezifische Bestimmung der Sicherheit von den Voraussetzungen (Möglichkeitsbedingungen) ab, von denen die Gesamtintention und deren Realisierung lebt (Nr. 13). Sich über die Sicherheit einer Technik verständigen heißt darum, sich über die Gesamtintention dieser Technik und die Möglichkeitsbedingungen ihrer Realisierung verständigen.

Das wird in jenen »Sicherheits-diskussionen verhindert, die unter »Sicherheit« nur die Vermeidung einer eng begrenzten Klasse physischer Effekte versteht (zum Beispiel die Zerstörung von Leben, Beeinträchtigung von Gesundheit und Lebensbedingungen direkt Betroffener). Wird die *Gesamtintention* ausgeklammert, folgt die willkürliche Begrenzung des Sicherheitsproblems auf die Vermeidung einiger Effekte". Wird nicht auf die *Möglichkeitsbedingungen* rekurriert, von denen die Realisierung

der Gesamtintention abhängt, so fällt auch die Besinnung auf die *Möglichkeitsbedingungen* aus, von denen die Realisierung der Verhinderungstention abhängt.

19. Die (zum Wesen der Technik gehörende) Sicherheit von Technik ist wesentlich *relativ*. Die in der Gesamtintention einer Technik implizierte technikspezifische Sicherheit läßt sich bestimmen als *jene absehbare Zuverlässigkeit* in der Erreichung der intendierten Effekte, deren Bestimmung von den *Möglichkeitsbedingungen* der Technik (Nr. 13) abhängt. Diese Zuverlässigkeit gründet also vor allem einerseits in der mehr oder weniger zuverlässigen Geregelttheit des physischen und sozialen Geschehens und andererseits in dem mehr oder weniger zuverlässigen Wissen der Interaktanten um diese Geregelttheit. Die Regeln, um die es dabei geht, sind keine logischen Gesetze. Sie sind darum nicht absolut, sondern nur relativ zuverlässig. Auch das Regelwissen der Interaktanten ist nur relativ zuverlässig. Darum lassen die *Möglichkeitsbedingungen* keine absolut sichere, sondern nur eine relativ sichere Erwartung zu, also nur die Erwartung, daß der intendierte Effekt mit mehr oder weniger großer (unter Umständen sehr großer) Wahrscheinlichkeit eintritt.

Daß das Regelwissen der Interaktanten nicht nur hinsichtlich des sozialen, sondern auch des physischen Geschehens nur relativ zuverlässig ist, läßt sich – einmal abgesehen von wissenschaftstheoretischen Grundüberlegungen durch folgenden Hinweis illustrieren: Charles Perrow' sucht zu zeigen, daß komplexe Interaktion bei enger Koppelung in großtechnischen Anlagen (zum Beispiel in herkömmlichen Kernkraftwerken) eine solche Fülle von Störungsmöglichkeiten involvieren, daß das Regelwissen der Interaktanten mit der hinreichend schnellen Identifikation der Störungsursachen grundsätzlich überfordert erscheint.

20. Die für die Technik wesentliche Sicherheit ist also auch *wesentlich begrenzt*. In der Gesamtintention jedes technischen Handeins wird darum mit dessen Sicherheit immer zugleich auch implizit deren Begrenztheit intendiert. Warum? Weil die in die Gesamtintention von Technik implizit eingehende *Möglichkeitsbedingungen* ihrer Realisierung (Nr. 13) diese Begrenztheit der Sicherheit technischen Handeln wesentlich einschließen. Man kann schlechthin nie definitiv ausschließen, daß eine technische Institution »*explizit nicht gewollte*« Effekte erzielt.

Es ist unmöglich, daß alle *nicht explizit gewollten* Effekte (das heißt die Nebenfolgen) in die explizite Gesamtintention einer Technik eingehen. Darum kann nie ausgeschlossen werden, daß irgendwelche dieser nicht explizit gewollten Effekte sich nach ihrem Eintreten als solche erweisen, die auch in die Klasse der *explizit nicht gewollten* Effekte gehören.

21. Zum Begriff des *Schadens*: Die Gesamtintention einer Technik impliziert logisch notwendig eine *positive* und eine *negative* Seite. Das Aussein auf die Realisierung konsensuell gewollter Effekte impliziert das Aussein auf die Vermeidung nicht gewollter Effekte. Die Geamtklasse der realen, aber *nicht explizit gewollten Effekte* umfaßt als Teilklasse die Klasse der *explizit nicht gewollten Effekte*. Im Rahmen technischen Handeins ist ein Schaden ein *möglicher*, aber explizit nicht gewollter Effekt. Schäden bilden also eine Teilklasse der *möglichen* Effekte, die in der Gesamtintention einer Technik intendiert werden; genauer: eine Teilklasse aller in ihr negativ intendierten Effekte. Der Begriff »Schaden« verweist also auf einen Vermeidungswillen, der im Realisierungswillen, der eine Technik

trägt, impliziert ist. Nur im Begriff dieses Vermeidungswillens ist der Begriff des Schadens begründet.

Wie »Sicherheit« (Nr. 18) ist auch »Schaden« als Implikat der Gesamtintention von Technik zu begreifen und deshalb immer abhängig von dieser Gesamtintention. Ohne Berücksichtigung der definitorischen Abhängigkeit des Schadensbegriffs vom Begriff der Gesamtintention und ihres variablen Gehalts bleiben der Begriff des Schadens sowie seine inhaltliche Variabilität und deren Grund unklar. In der laufenden Sicherheitsdiskussion ist das weithin der Fall. Mit dieser Bestimmung des Begriffs »Schaden« als einer Teilklasse der negativen Seite der Gesamtintention von Technik ist folgende Möglichkeit nicht ausgeschlossen: Elemente der anderen Teilklasse, also der realen und nicht explizit gewollten, aber in der Gesamtintention nicht als Schäden qualifizierten Effekte, können *nach ihrem Auftreten* in die Klasse der Schäden treten. (Beispiel: die Schäden des Einsatzes von FCKW, das man zunächst als harmlos einschätzte.) Hier zeigt sich die Abhängigkeit aller expliziten Intentionen vom jeweiligen Stand des Erfahrungswissens und damit ihre Nachgängigkeit und Selektivität gegenüber allen impliziten Intentionen.

22. *Schadensarten ~ Schadensklassen:* Technischschäden sind (negative) Implikationen einer technischen Gesamtintention, deren Realisierung gleichursprünglich in das *physische* und in das *soziale* Geschehen eingreift (Nm. 14-17, 21). Deshalb zerfallen sie in *zwei Schadensarten*, die gleichursprünglich, irreduzibel und sich wechselseitig bestimmend sind: *physische* und *soziopsychische* Schäden. In jeder der beiden Schadensarten lassen sich der Natur der Sache nach weitere Unterarten unterscheiden.

Weil Schäden Implikate der *Gesamtintention* von Technik sind, lassen sie sich aus dieser Intention unterschiedlich *gewichten*. Schäden können *perniziös* oder *beeinträchtigend* sein. Beeinträchtigungen können (bezogen auf ihren intentionalen Horizont) *unerträglich*, *schwer erträglich* oder *leicht erträglich* sein.

Diese Einteilung der *Schadensklassen* nach Gewichtung bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Effekt und Intention. Effekte können *nur im Verhältnis zu ihrer Intention* bestimmt, gewichtet und klassifiziert werden. Die Unterscheidung der Schadensarten und Schadensklassen stehen zueinander quer, wie untenstehende Tabelle zeigt.

23. *Schadensträchtigkeit* einer Technik: Für jede Technik ist ihre Gesamtintention konstitutiv. Diese umfaßt nicht nur positive, sondern auch negative Implikate, das heißt sie ist auf Vermeidung bestimmter Schäden aus (Nr. 21). Darum schließt die Gesamtintention, die

	soziopsychischer Aspekt	physischer Aspekt
perniziös		
unerträglich beeinträchtigend		
schwer erträglich beeinträchtigend		
leicht erträglich beeinträchtigend		

eine Institution technischen Interagierens trägt, immer auch einen Begriff der Schadenssträchtigkeit dieser Technik ein. Die sie tragende Intention schreibt jeder Technik eine bestimmte Schadensträchtigkeit zu. Diese umfaßt alle explizit nicht gewollten, aber realiter möglichen Effekte dieser Technik. Die Schadensträchtigkeit einer Technik ist also ebenso ein Implikat ihrer Gesamtintention wie ihre Sicherheit (Nr. 18). Sicherheit und Schadenssträchtigkeit sind gleichursprüngliche Implikate der Gesamtintention. Wie in die intendierte Sicherheit einer Technik immer schon Wahrscheinlichkeitsannahmen eingehen (Nr. 19), so sind auch in ihrer anerkannten Schadensträchtigkeit immer schon Wahrscheinlichkeitsannahmen enthalten.

Der Umfang der anerkannten Schadensträchtigkeit einer Technik spiegelt sich wider in allen Zügen ihrer Institutionalisierung, im Betrieb dieser Technik ebenso wie in ihrer Verbesserung und Entwicklung: Die Gesamtintention, die sich in den Institutionalisierungen realisiert, ist bestrebt, durch diese hindurch die explizit nicht gewollten, aber realiter möglichen (und insofern negativ intendierten) Effekte auszuschließen. Das allerdings kann wiederum nur mit technischer Sicherheit (Nr. 18) erfolgen. *Einerseits* zeigt sich gerade an den Schadensvermeidungsmaßnahmen, die für erforderlich gehalten werden, die anerkannte Schadensträchtigkeit einer Technik; diese wächst gewissermaßen (negativ-intentional) mit dem Ausmaß der Sicherheitsvorkehrungen, denn diese Maßnahmen indizieren den Umfang der Schadenspotentiale, die im Spiel sind. *Andererseits* können diese Maßnahmen (Verbesserungen, Entwicklungen) diese betreffende Technik qualitativ so verändern, daß sich im Blick der Gesamtintention auch der Umfang der anerkannten Schadensträchtigkeit ändert, also im Zuge von Verbesserungen abnimmt. – Dabei ist auch hier vor der Tendenz zu warnen, die Schadensträchtigkeit auf den physischen Aspekt einzugrenzen und den soziopsychischen zu vernachlässigen.

24. *Risiko*: Versicherungstechnisch ist es üblich, ein Risiko als das Produkt von Schadensgrößen und Eintrittswahrscheinlichkeit zu definieren. Ein solcher Risikobegriff arbeitet mit einem Schadensbegriff, der nur als spezieller eingeschränkter Sonderfall jenes konkreten Schadensbegriffs gefaßt werden kann, der im christlichen Technikbegriff enthalten ist. Denn er blendet aus, daß für Technik als Institution eine Gesamtintention und Möglichkeitsbedingungen ihrer Realisierung konstitutiv sind (Nm. 13, 18, 19). Darum erschöpft der versicherungstechnische Risikobegriff nicht jenen Risikobegriff, der im Begriff der Technik enthalten ist. Dieser vorrangige und grundlegende Risikobegriff ergibt sich aus dem im Technikbegriff implizierten Begriff der Techniksicherheit (Nr. 18) beziehungsweise ihrer prinzipiellen Begrenztheit. In der Gesamtintention allen technischen Handelns wird mit dessen Sicherheit zumindest implizit immer auch die Begrenztheit dieser Sicherheit intendiert.

Das ist so, weil die (zumindest implizit) in die Gesamtintention von Technik eingehenden Möglichkeitsbedingungen ihrer Realisierung (Nr. 13) diese Begrenztheit der Sicherheit technischen Handelns wesentlich einschließen. Es ist nie definitiv auszuschließen, daß eine Institution technischen Handelns Schäden als (explizit nicht gewollte) Effekte erzielt. Denn es ist unmöglich, daß alle nicht explizit gewollten Effekte in die explizite Gesamtintention eingehen. Darum kann nie ausgeschlossen werden, daß nicht explizit gewollte Effekte sich nach ihrem Eintreten als explizit nicht gewollte, also als Schäden erweisen.

Aufgrund der prinzipiellen Begrenztheit der Techniksicherheit ist also die Risikobewandtnis allen technischen Handelns konstitutiv für die Gesamtintention jeder Technik. Risiko ist Implikat der Gesamtintention technischen Handelns überhaupt. Es ist die in diese Intention

mit eingehende und in Kauf genommene *Möglichkeit, daß einer der in der spezifischen Schadensträchtigkeit der betreffenden Technik implizierten Schäden tatsächlich eintritt.*

Aber nur unter bestimmten Umständen kann man diesen Schaden so quantifizieren und seine Eintrittswahrscheinlichkeit so berechnen, wie es der versicherungstechnische Risikobegriff voraussetzt. Keinesfalls läßt sich das Risiko von Technik auf diesen speziellen Risikobegriff reduzieren.

111. Christliche Grundsätze für den Umgang mit Technikrisiken

A Grundsätze für ihre Diagnose und Bewertung

25. Die *Diagnose* erfolgt im Lichte der oben entfalteten Begriffe von Technik, Sicherheit, Schaden, Schadensträchtigkeit und Risiko, die sachlich im christlichen Begriff des Menschen und seiner Sozialnatur fundiert sind. Aus der Sicht der christlichen Sozialethik kann eine befriedigende Erörterung des Themas nur im Horizont jener umfassenden Fragestellung erfolgen, die durch diese Leitbegriffe umrissen ist.

26. Aufgrund der normativen Bedeutung, die den Begriffen »Technik«, »Sicherheit«, »Schaden«, »Schadensträchtigkeit« und »Risiko« aus der Sicht eines christlichen Daseinsverständnisses zukommt (Nr. 12-24), schließen diese Begriffe gleichursprünglich zwei Dinge ein: (a) die grundsätzliche *Bejahung* von Technik und damit der wesentlich zur Technik gehörenden Bereitschaft, überhaupt Risiken einzugehen sowie das Eintreten von Schäden zu ertragen, und (b) die Notwendigkeit einer ethischen Kritik von Technik.

Die grundsätzliche Bejahung von Technik erübrigt und präjudiziert nicht die ethische Kritik von Technik. Technik ist nicht überhaupt und schlechthin zu bejahen, sondern nur eine solche Technik, die sich aufgrund ethisch-kritischer Bewertung gegenüber ihren Alternativen als vorzugswürdig erweist. Die ethisch-kritische Bewertung alternativer Techniken hat den Charakter einer Güterabwägung, deren Kriterien im normativen Gehalt der oben entwickelten Begriffe liegt. Die negative Bewertung oder definitive Verwerfung einer konkreten Technik bedeutet nicht eine grundsätzliche Ablehnung von Technik.

27. Die ethische Kritik wird im Lichte der entwickelten Leitbegriffe nicht nur ermöglicht und verlangt, sondern auch zur *Konkretheit* angehalten. Sie ist im Sinne dieser Leitbegriffe konkret, wenn sie folgende *Bedingungen* erfüllt: (a) Sie hat alle absehbaren Schadensarten einzubeziehen, (b) die unterschiedlichen Schadensklassen und die damit verbundenen Unterschiede in der Schadensträchtigkeit zu berücksichtigen, (c) durch Kombination von (a) und (b) ein möglichst konkretes Bild des aus ihrem Zusammenwirken resultierenden Effektivzustandes zu entwickeln und in Betracht zu ziehen und (d) die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Technik abhängig zu machen von der Betrachtung und Bewertung der - immer gegebenen - Alternativen (Güterabwägung).

28. Bedingung (a) wird nur erfüllt bei Berücksichtigung aller *physischen und sozialen* Effekte, ihrer Gleichzeitigkeit und Wechselwirkung. Dabei ist jede Institution technischen

Handeins jeweils im Verbund mit allen anderen derartigen Institutionen (also Technik als Institutionengefüge) und mit den Institutionen nicht-technischen Handeins zu betrachten. Wir sprechen insofern von *sozio-physischer* Schadensträchtigkeit.

29. Bedingung (b) wird nur erfüllt, wenn die sozio-physische Schadensträchtigkeit (Nr. 28) einer Technik, für sich und im Verbund mit anderen Techniken betrachtet, einer der begrifflich unterschiedenen *Schadensklassen* (Nr. 22) *zugeordnet* wird. Diese bewertende Zuordnung wird durch das christliche Verständnis von Ursprung, Wesen und Bestimmung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft sowohl verlangt als auch ermöglicht. Der leitende Gesichtspunkt ist dabei stets und ausschließlich die *Wohlgeordnetheit von Gesellschaft* (Nr. 9).

30. Als *perniziös* sind Schäden einzustufen, welche die Existenz der Menschheit bedrohen und das Ende der Geschichte bedeuten können. Inzwischen gibt es Techniken, denen diese Schadensträchtigkeit zu eignen scheint. Perniziöse Schäden sind im Horizont christlichen Daseinsverständnisses (aber auch im Horizont anderer Weltanschauungen, wenn auch nicht jeder, wie die Erfahrung zeigt,) so zu bewerten, *daß ihre Vermeidung absolut geboten ist*.

31. Der Umgang mit Techniken, die perniziöse Schäden involvieren, hat dieser spezifischen Schadensträchtigkeit zu entsprechen. Das heißt:

(1) Sind Techniken dieser Art verfügbar und etabliert, so daß ein umgehender Ausstieg nicht möglich ist, so ist entsprechend ihrer spezifischen Schadensträchtigkeit mit ihnen umzugehen.

(2) Perniziöse Schäden unterscheiden sich von beeinträchtigenden *qualitativ*; Analoges gilt von entsprechenden Klassen der Schadensträchtigkeit. Dieser qualitativen Differenz kann nicht dadurch hinreichend Rechnung getragen werden, daß die Vorkehrungen zur Schadensvermeidung quantitativ gesteigert und die Unwahrscheinlichkeit des Schadenseintritts quantitativ erhöht wird.

Selbst wenn die Wahrscheinlichkeit des Schadenseintritts auf das Niveau der Wahrscheinlichkeit gesenkt werden könnte, daß die Menschheit einer Naturkatastrophe zum Opfer fällt, wäre diese Qualität von Schadensträchtigkeit nicht tragbar. Denn aus der Sicht des christlichen Daseinsverständnisses macht es einen Unterschied, ob die Geschichte durch ein - prinzipiell vermeidbares - Technikversagen zu Ende geht oder im Zuge der kosmischen Gesamtevolution, in der sie auch entstanden ist und deren Verlauf sie insgesamt in Wille und Plan des Schöpfers begründet glaubt⁷.

(3) Es ist zu befürchten, daß die Minimierung der Eintrittswahrscheinlichkeit perniziöser Schäden, wenn überhaupt, nur dadurch erreicht werden kann, daß in das Institutionengefüge derartiger Techniken Schadensvermeidungsmaßnahmen solcher Tragweite eingebaut werden, daß sie mit der Wohlordnungsfähigkeit des menschlichen Zusammenlebens nicht vereinbar sind.

»Wohlordnungsfähigkeit« meint den Inbegriff der Bedingungen dafür, daß eine geschichtlich gewordene Gesellschaft so gestaltet werden kann, daß sie ihrer Bestimmung, allen Mitgliedern die durch das Wesen des Menschseins geforderten Reifungsmöglichkeiten zu bieten, gerecht wird.

(4) Darum ist mit aller Anstrengung danach zu streben, daß Techniken dieser Art so weiterentwickelt werden, daß sich ihre Schadensträchtigkeit *qualitativ* ändert, das heißt perniziöse Schäden definitiv ausgeschlossen werden können; oder aber daß praktikable Alternativen gefunden werden, die die Nutzung dieser Techniken überflüssig machen.

Die Behandlung einer Technik nach diesen Grundsätzen beseitigt nicht die Notwendigkeit, in jede konkrete Einzelentscheidung die Abwägung der bestehenden Alternativen einzubeziehen. Dabei gilt: Wenn neben der Benutzung von Techniken mit perniziöser Schadensträchtigkeit die Benutzung von Techniken mit geringerer Schadensträchtigkeit möglich ist, ist letzteren grundsätzlich der Vorrang zu geben, auch dann, wenn das mit der Inkaufnahme anderer Nachteile verbunden ist. Die Entscheidung für eine Technik mit perniziöser Schadensträchtigkeit kann nur in dem Falle ethisch vorzugswürdig sein, daß alle Alternativen dieselbe Schadensträchtigkeit besitzen.

32. Nicht-perniziöse Schäden werden nach Nr. 22 als *beeinträchtigende* Schäden klassifiziert. Sie müssen als Beeinträchtigungen der Wohlgeordnetheit von Gesellschaft begriffen und bewertet werden.

33. Sozio-physische Schäden von Institutionen technischen Handeins stellen immer dann eine *unerträgliche* Beeinträchtigung dar, wenn sie zwar nicht die Existenz der Menschheit bedrohen, aber doch die Wohlordnungsfähigkeit (Nr. 31) der Gesellschaft grundlegend in Frage stellen. Diese Wohlordnungsfähigkeit hängt aus christlicher Sicht davon ab, daß die *Bedingungen des Personseins* jedes Gesellschaftsgliedes unangetastet bleiben, und zwar in jener plastisch-offenen Bestimmtheit, die Voraussetzung menschlicher Interaktivität ist. Der Wohlordnung fähig ist nur ein Zusammenleben auf der Basis und unter Respektierung *aller* der sozialen Gestaltung vorgegebenen Möglichkeitsbedingungen des Personseins.

Dazu gehört die biologische Bestimmtheit des Menschen, die als Produkt der natürlichen Evolution der gesamten sozialen Evolution als Möglichkeitsbedingung vorgegeben ist. Hierher gehört aber auch jene Zufallsträchtigkeit der natürlichen (biologischen) Determinanten der Leibhaftigkeit der Person, die diese davor bewahrt, technisches Produkt zu werden. Soziophysische Technikeffekte, die diese Grenzen verletzen, bedeuten zwar nicht das Ende der Geschichte. Sie beseitigen aber diejenigen Bedingungen, die für das Sein und Leben des Menschen als leibhaftige Person nach christlichem Daseinsverständnis wesentlich sind. Ein Zusammenleben von Individuen auf der Basis der Beseitigung dieser Bedingungen menschlichen Personseins ist insofern nicht wohlordnungsfähig.

Wenn die sozio-physische Schadensträchtigkeit einer Technik in diesem Sinne unerträgliche Beeinträchtigungen des menschlichen Zusammenlebens einschließt, haben für den Umgang mit dieser Technik sinngemäß die Grundsätze zu gelten, die in NI. 31 bezüglich der perniziösen Schadensträchtigkeit formuliert wurden.

35. Die Grenze zwischen *schwer und leicht erträglichen* Beeinträchtigungen ist weniger eindeutig. Mit Sicherheit gilt aber folgendes: Alle jene Beeinträchtigungen können als leicht gelten, für deren Kompensation (a) Mechanismen des natürlichen Geschehens dauerhaft zur Verfügung stehen und/oder (b) soziale (unter anderem technische) Institutionen entwickelt werden können, die ihrerseits keine unerträglichen oder nur schwer erträglichen Schäden bewirken.

36. Die Möglichkeit von schwer erträglichen oder unerträglichen Beeinträchtigungen tritt erst mit der technischen Ausnutzung der Naturgesetze auf, welche die Alltagsregelmäßigkeiten erklären. Mit der Möglichkeit von unerträglichen Beeinträchtigungen oder perniziöser Schäden mußte erst bei Techniken mit tiefer Wirkungsebene gerechnet werden (Nr. 15). Die sich in dieser Entwicklung steigernde Schadensträchtigkeit von Techniken muß bei ihrer ethischen Bewertung unbedingt in Rechnung gestellt werden. Es ist zwar richtig, daß alle Gestalten von Technik nur im Rahmen und unter den Bedingungen ein und desselben geregelten Naturgeschehens auftreten können. Aber das heißt nicht, daß alle möglichen Schäden von Technik im Rahmen dieses Geschehens so kompensiert werden können, daß Geschichte überhaupt weitergeht und daß sie unter Bedingungen weitergeht, die aus der Sicht des christlichen Verständnisses von Mensch und Gesellschaft erträglich sind.

37. Das sozialetische Urteil über den Einsatz oder Verzicht hinsichtlich einer bestimmten Technik setzt zwar notwendigerweise voraus, daß diese Technik bezüglich ihrer Schadenssträchtigkeit klassifiziert ist. Diese Voraussetzung ist aber für das sozialetische Urteil nicht hinreichend. Das Urteil kann erst gefällt werden aufgrund einer *Güterabwägung* angesichts der jeweils gegebenen Alternativen. Dabei ist nicht auszuschließen, daß eine wegen ihrer schwer oder unerträglichen, ja vielleicht sogar perniziösen Schadensträchtigkeit stigmatisierte Technik momentan jedem gangbaren anderen Weg vorzuziehen ist. Wohl aber ist auszuschließen, daß sie dadurch das Stigma verliert, eine im Sinne dieser Zuordnung qualifiziert schadensträchtige Technik zu sein mit allen Konsequenzen dieses Status (vgl. Nm. 31 und 34).

B Umsetzung der Bewertung

38. Diagnose und Bewertung von Techniken, ihrer sozio-physischen Schadensträchtigkeit und Risiken, sind in konkrete Entscheidungssituationen *umzusetzen*. Im Sinne des christlichen Verständnisses von Mensch und Gesellschaft hat diese Umsetzung die gegebene politisch-rechtliche Ordnung der Gesellschaft zu beachten und deren Wohlgeordnetheit zum Ziel. Die Umsetzung hat also gemäß der geltenden Regeln und durch die zuständigen Instanzen zu erfolgen, das heißt mit den Mitteln des Rechts und durch das politische System.

39. In einer demokratischen Gesellschaft setzt diese Umsetzung einen *Diskurs* über die Diagnose und Bewertung der betreffenden Techniken voraus. Dabei geht es letztlich immer um deren *sozio-physische* Effekte. Der Diskurs über technikpolitische Entscheidungen ist immer eine Auseinandersetzung über die Wohlordnung der Gesellschaft und über das Daseinsverständnis, in dessen Licht diese Wohlordnung bestimmt und beurteilt werden kann. Auch wenn es den Diskursparteien nicht bewußt ist, geht es dabei doch stets um einen *Diskurs der Weltanschauungen* über Fragen der Wohlgeordnetheit von Gesellschaft. Aus christlicher Sicht muß überzeugend klargestellt werden, daß jeder Versuch, dieser umfassenden *sozialetischen Tragweite* der Auseinandersetzung auszuweichen und die

- Fragestellung durch reduktionistische Engführungen zu verkürzen, letztlich irreführend ist.
- Dabei geht es im Sinne von Nr. 11 nicht nur um die je bestimmte Gesellschaft (etwa: eine Nation), sondern immer auch um die menschlich-globale Perspektive und die Verantwortung für die unabsehbare Reihe künftiger Generationen. - Der verbreitete Glaube an die Eigengesetzlichkeit der diversen sozialen Subsysteme leistet in derartigen Diskursen reduktionistischen Engführungen Vorschub. Man meint, es handle sich in der fraglichen technikpolitischen Entscheidung *ausschließlich* um ein naturwissenschaftliches, technikspezifisches oder ökonomisches Problem. Das christliche Daseinsverständnis dagegen betont die Vernetzung der Subsysteme und ihren normativen Bezug auf die Idee der Wohlgeordnetheit von Gesellschaft überhaupt.
40. Welche Aufklärungsarbeit hier noch zu leisten ist, zeigt sich beispielsweise in folgender Sachlage: Das deutsche *Technikrecht* (aber auch das der meisten anderen Industrienationen) ist völlig von jenem Sicherheits- und Schadensverständnis geleitet, das sich in NI. 18- 24 als unzulänglich erwies ⁸. Eine Verbesserung des Technikrechts müßte zunächst die relevanten Leitbegriffe so fassen, daß sie die umfassende soziale Dimension berücksichtigen, die dem Technikverständnis des politischen Diskurses immer schon zugrunde liegt.

IV. Beispiel: Kernenergietechnik

41. Zu erfassen und zu bewerten sind (a) die sozio-physische *Schadensträchtigkeit* dieser Technik und (b) die *Übernahme ihrer Risiken* unter heutigen Bedingungen. Bezüglich der Schadensträchtigkeit werden unterschieden: die Erfassung der *physischen*, die Erfassung der *sozialen* und die Bewertung der *sozio-physischen* Schadensträchtigkeit.
- Derzeit wird das Desiderat einer klar definierten *Schadensobergrenze* diskutiert. Es soll sich dabei um die Grenze zwischen zumutbarer und nicht mehr zumutbarer Schadensträchtigkeit handeln. Zumeist erwartet man diese Grenzbestimmung in der Form einer genau quantifizierten Angabe, welche Eintrittswahrscheinlichkeit welcher Größe bestimmter physischer Schäden zumutbar ist und für welche das nicht mehr der Fall ist. Aus der Sicht der Leitbegriffe der Nr. 18~24 läßt sich dieses Desiderat nicht erfüllen. Einerseits deshalb, weil es mit der umfassenden sozialetischen Anwendbarkeit des versicherungstechnischen Wahrscheinlichkeitsbegriffs rechnet, und andererseits, weil es selektiv nur bestimmte Schadensgruppen berücksichtigt. Eine sozialetisch gültige Abgrenzung zwischen einer perniziösen beziehungsweise unerträglich beeinträchtigenden Schadensträchtigkeit auf der einen und einer mehr oder weniger schwer erträglichen Schadensträchtigkeit auf der anderen Seite muß den Gesamtkomplex der sozio-physischen Schadensträchtigkeit berücksichtigen. Dieser läßt aber als ganzer keine mathematisch exakte Quantifizierung zu.
42. Erfassung der *physischen Schadensträchtigkeit*:
- (1) Im Sinne der Erörterungen von NI. 23 läßt sich die physische Schadensträchtigkeit einer Technik differenziert ablesen an den Anstrengungen zur Vermeidung der durch diese Technik möglichen Schäden. Die vielfältigen, äußerst intensiven und glücklicherweise auch nicht erfolglosen Anstrengungen im Bereich der Kernenergietechnik zeigen, daß es sich hier um äußerst gravierende Schadenspotentiale handelt. Die Entgleisungen (TMI, Tschernobyl) illustrieren das mögliche Ausmaß der in dieser Technik riskierten Schäden. Dabei betrifft die Schadensträchtigkeit nicht nur den *Betrieb* der Anlagen, sondern auch

den *Transport* sowie die *Zwischen- und Endlagerung* des radioaktiven Materials und die *Entsorgung* der Anlagen. Derzeit ist keine technologische Entwicklung in Sicht, welche diese Technik *qualitativ* so verändern würde, daß es auch zu einer qualitativen Reduzierung ihrer Schadensträchtigkeit käme.

(2) Dabei ist die physische Schadensträchtigkeit nie bloß ein technisch-physisches Problem. Da Technik nie bloß Regelmäßigkeiten des physischen, sondern immer auch solche des sozialen Geschehens nutzt (Nr. 13), hängt die im Begriff der Schadensträchtigkeit implizierte Wahrscheinlichkeit (Nr. 23) immer auch von *sozialen Regelmäßigkeiten* ab". Letztere sind aber weit weniger zuverlässig, als die Regelmäßigkeiten des physischen Geschehens. Darum ist bei der Erfassung der physischen Schadensträchtigkeit der Kern-energietechnik immer auch die Möglichkeit *menschlichen Versagens* zu berücksichtigen, die durch keine Technikentwicklung voll eliminiert werden kann.

Gerade Tschernobyl hat gezeigt, wie sehr der Risikofaktor »menschliches Versagen« von den soziokulturellen Kontexten abhängt, innerhalb derer eine Technik betrieben wird. Diese Kontexte sind aber wesentlich variabel.

43. Erfassung der *sozialen Schadensträchtigkeit*:

(a) Die Kernenergietechnik mutet der Menschheit auf eine Dauer, die jene der ganzen bekannten bisherigen Geschichte wenigstens um das Doppelte überschreitet, die Verantwortung für die funktionsgerechte Erhaltung jener Technikinstitutionen zu, die für die Vermeidung der äußerst gravierenden physischen Schäden unabdingbar sind. Die Menge und das Ausmaß dieser Institutionen nehmen mit der Betriebszeit und der Zahl der Anlagen unvermeidlich zu. Diese Zumutung kollidiert mit der in Nr. 11 thematisierten Verantwortung gegenüber der grundsätzlich unabsehbaren Reihe künftiger Generationen.

Als Beispiel für die Sorglosigkeit, mit welcher man die Rechtspflichten gegenüber den künftigen Generationen handhabt, kann die Tatsache genannt werden, daß Kernkraftwerke gebaut und betrieben wurden, bevor das Entsorgungsproblem gelöst war. Man etablierte die Kernenergietechnik, indem man die ungeklärte Risikohypothek der Zukunft überantwortete.

(b) In einer gesellschaftlichen Gesamtordnung, die die Institutionen dieser Technik als normale Elemente integriert, macht es die äußerst gravierende physische Schadensträchtigkeit erforderlich, daß den Experten auf Dauer ein beträchtlicher Einfluß auf diese Gesamtordnung eingeräumt wird, damit ein relativ zuverlässiges Funktionieren dieser Institutionen gewährleistet werden kann.

Es ist damit zu rechnen, daß das Ausmaß dieser Einflußnahme mit dem Ausmaß der globalen Etablierung dieser Technik zustimmt. Die drohende Zunahme des Experteneinflusses auf die gesellschaftliche Gesamtordnung kann mit Grundsätzen demokratischer Legitimation kollidieren, die auch aus christlichem Daseinsverständnis verpflichten.

(c) Die derzeitige Handhabung dieser Technik ist typisch für eine gesellschaftliche Gesamtordnung, die dadurch gekennzeichnet ist, daß das Subsystem Wirtschaft die anderen sozialen Subsysteme (Politik, Wissenschaft, Weltanschauung) in einer historisch einmaligen Weise dominiert. Das zeigt sich etwa im problematisch hohen, ungebremsen Energieverbrauch mit den damit in Kauf genommenen Konsequenzen. Auf Dauer und in globaler

Perspektive bewirkt diese Ökonomisierung der Gesellschaft eine Gesamtordnung, die aus christlicher Sicht nicht mehr als wohlgeordnet bezeichnet werden kann und allmählich auch ihre Wohlordnungsfähigkeit verliert.

(d) Zur sozialen Schadensträchtigkeit gehören auch die Möglichkeiten des politischen beziehungsweise sozialen Mißbrauchs radioaktiven Materials beziehungsweise entsprechender Technologien, sei es durch die Ausweitung der Produktion von Atomwaffen, sei es in der Form atomarer Erpressung von Staaten durch kriminelle beziehungsweise terroristische Kräfte.

44. *Bewertung der sozio-physischen Schadensträchtigkeit:* Wenn die in Nr. 42 und 43 getroffene Diagnose richtig ist, ergibt sich für die Bewertung der sozio-physischen Schadensträchtigkeit folgende Konsequenz: Der Kernenergietechnik in ihrer heute verfügbaren Qualität kommt eine Schadensträchtigkeit zu, die als *unerträglich beeinträchtigend* klassifiziert werden muß. Insofern ist die Kernenergietechnik als *stigmatisierte* Technik zu betrachten (Nr. 37).

Diese Bewertung betrifft die Kernenergietechnik in ihrem *heutigen* Entwicklungsstand. Im Sinne von Nr. 23 (Kleindruck) kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Weiterentwicklung der Kernenergietechnik diese *qualitativ* so verbessert, daß sich auch ihre Schadensträchtigkeit qualitativ ändert. Im Fall einer solchen Weiterentwicklung könnte sich unter Umständen ergeben, daß die Schadensträchtigkeit dieser Technik nur noch als mehr oder weniger leicht beeinträchtigend bewertet werden muß.

45. *Bewertung der Übernahme des Kernenergietechnik-Risikos unter heutigen Bedingungen:* Die Übernahme des Risikos von Institutionen einer stigmatisierten Technik ist nur zu rechtfertigen, wenn sie in einer Weise erfolgt, die der besonderen Schadensträchtigkeit Rechnung trägt. Da es sich im Fall der Kernenergietechnik um eine etablierte Technik handelt, die in die Gesamtordnung unserer Gesellschaft als scheinbar normales Element integriert ist, hätte ein *kurzfristiger Ausstieg* aus dieser Technik *mit Sicherheit* Schäden zur Folge, die man wohl ebenfalls als *unerträglich beeinträchtigend* klassifizieren muß, während in der Schadensträchtigkeit der Kernenergietechnik immer schon *Wahrscheinlichkeitsannahmen* enthalten sind (NI. 23). Insofern gibt es *kurzfristig keine gangbare Alternative* zur Übernahme dieses Risikos.

In *mittel- und langfristiger* Perspektive setzt eine sozialetisch verantwortbare Entscheidung, ob dieses Risiko weiterhin getragen werden soll oder ob ein vollständiger oder teilweiser Ausstieg aus dieser Technik geboten ist, eine *Güterabwägung* (Nm. 26, 31 Schluß, 37) voraus. Diese Güterabwägung ist aus folgendem Grund schwierig: Es gibt heute außer der Kernenergietechnik noch mehrere *andere technische und nicht-technische Gegebenheiten*, denen eine Schadensträchtigkeit zukommt, die als *unerträglich beeinträchtigend*, ja vielleicht als *perniziös* klassifiziert werden muß. Die Höhe der Schadensträchtigkeit einiger dieser Gegebenheiten scheint davon abzuhängen, ob das Risiko der Kernenergietechnik auch in Zukunft getragen wird oder nicht. Sie droht im Fall des Ausstiegs zu steigen. Dabei läßt sich die Beurteilung dieser Sachlage auf Dauer nicht regionalisieren; sie muß den *globalen* Horizont berücksichtigen, aber auch die Verantwortung für die *künftigen Generationen*.

In dieser Güterabwägung dürften folgende Problemkomplexe eine wichtige Rolle spielen: Erstens: Läßt sich ein mittel- bis langfristiger Ausstieg aus der Kernenergietechnik gesamtgesellschaftlich so organisieren, daß es nicht nur zu keinem weiteren Anwachsen der CO₂-Emissionen kommt, sondern daß diese Emission mittel- bis langfristig erheblich gesenkt werden können und dennoch eine für die Wohlgeordnetheit von Gesellschaft ausreichende Energieversorgung gewährleistet bleibt? Selbst wenn dieses Ziel in einem reichen und ökologisch sensibilisierten Land durch ein rigoroses (und sozial konsensfähiges) Energiesparen sowie durch alternative Energietechniken erreichbar wäre, bleibt doch die Frage offen, ob es auch auf globaler Ebene erreichbar wäre, vor allem angesichts des unvermeidlich hohen, durch Unterentwicklung und Bevölkerungswachstum bedingten künftigen Energiebedarfs der Dritte-Welt-Länder und deren geringer ökologischer Sensibilisierung (zum Beispiel China). Die durch ökonomische Unterentwicklung bedingte Massenarmut beeinträchtigt unerträglich die Wohlordnung einer Gesellschaft. Ein ungebreimstes globales Anwachsen der CO₂-Emissionen scheint in unerträglich beeinträchtigendem, ja sogar in perniziösem Maß schadensträchtig zu sein. Und der großtechnische Einsatz der Photovoltaik setzt nach heutigem Stand der Technik die extrem energieintensive Produktion hochreinen Zellsiliziums voraus, das wiederum äußerst schadensträchtig ist.

Zweitens: In Nr. 44 wurde die Möglichkeit angesprochen, daß die Schadensträchtigkeit der Kernenergietechnik durch die Entwicklung dieser Technik *qualitativ* verbessert werden könnte. Insofern wäre es wünschenswert, daß die Forschung diese Option offenhält, einerseits mit Blick auf den globalen Energiebedarf und andererseits aus Rücksicht auf die künftigen Generationen. Der technologische Fadenriß sollte vermieden werden. Es ist allerdings fraglich, ob das möglich ist ohne eine Industrie, die diese kernenergietechnischen Fortschritte umzusetzen vermag, weil sie mit dem Bau von Anlagen befaßt ist und einschlägige Erfahrungen hat.

Drittens: Es muß damit gerechnet werden, daß der enorme Energiebedarf der Schwellenländer früher oder später zu einem großen Teil durch Kernenergie gedeckt wird. Das aber bewirkt einen rasanten Anstieg der globalen Zahl von Kernkraftwerken. Diese Ausweitung erhöht global die Wahrscheinlichkeit des Eintritts gravierender physischer Schäden. In Nr. 42 wurde auf die Bedeutung des soziokulturellen Kontextes für die in der Schadensträchtigkeit enthaltenen Wahrscheinlichkeitsannahmen hingewiesen, unter anderem mit Blick auf »menschliches Versagen«. Angesichts der zu erwartenden Entwicklung scheint es wünschenswert, daß die hochentwickelten Staaten mit ihrem hohen technologischen und sicherheitsorientierten Standard global die relevanten Maßstäbe setzen, um im Rahmen der klassifizierten Schadensträchtigkeit der Kernenergietechnik das heute mögliche Maximum an Sicherheit zu gewährleisten und ein globales Absinken des Standards zu verhindern. Das können sie aber nur dann in glaubwürdiger Weise, wenn sie auch selbst Kernkraftwerke betreiben, die dem bestmöglichen Standard entsprechen.

Auch wenn die Güterabwägung diese Aspekte berücksichtigt, wird bei der Bewertung des Risikos immer zu beachten sein, daß die Kernenergietechnik den Charakter einer stigmatisierten Technik hat. Darum muß die Übernahme des Risikos mit dem Bestreben verbunden sein, die Nutzung dieser Technik durch Sparmaßnahmen einzuschränken und den Übergang zu alternativen Energietechniken zu erleichtern, auf regionaler, aber auch auf globaler Ebene. Selbst wenn eine einschlägige Güterabwägung zu dem Ergebnis käme, daß sich die weitere Nutzung der Kernenergietechnik in ihrer heutigen Schadensträchtigkeit derzeit im Vergleich zu allen Alternativen als das geringere Übel darstellt, so würde diese Technik dadurch nicht erträglicher. Nichts änderte sich an ihrem Stigma, eine unerträglich beeinträchtigende Technik zu sein, die zwar unter den gegebenen Umständen interimistisch geduldet werden muß, mit der man sich aber nicht einfachhin abfinden darf. Ein solches Ergebnis müßte zugleich als Herausforderung an Forschung und Industrie begriffen wer-

den, entweder diese Technik qualitativ so zu verbessern, daß sie erträglich wird und ihr Stigma verliert, oder gangbare Alternativen zu schaffen.

46. *Umsetzung der Erfassung und Bewertung im technikpolitischen Diskurs:* Im Sinn von Nr. 39 ist es zu begrüßen, daß es in der Auseinandersetzung um die Kernenergietechnik zu einem Diskurs der Daseinsverständnisse (Weltanschauungen) über die gesamtgesellschaftliche Wohlgeordnetheit gekommen ist sowie über die Bedingungen, sich ihr anzunähern. Es muß deutlich werden, daß dieser Diskurs nicht in einen »Religionskrieg« führt, sondern die weltanschauliche Perspektivität des Koexistierens und Kooperierens von Menschen auszuhalten vermag, zu dem es keine realistische, gerechte und friedliche Alternative gibt (Nr. 4 - 7).

Prof Dr. Eilert Herms

Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, 72076 Tübingen

Prof Dr. Amo Anzenbacher

Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Saarstraße 21, 55099 Mainz

Abstract

The use and development of teehnie always presupposes - as every human interaetion does - at least implicitly as set of leading eoneepts eoneeming the essence and destiny of human life and the good order of soeiety. This study analyses and explains out of a ehristian perspeetive the eoneepts of teehnie, teehnieal damages, teehnieal risks, developes principals for the treatment of sueh risks and finally tries to evaluate the nuclear energy teehnic.

Anmerkungen

1. *O. Höfte:* Moral als Preis der Modeme, 1993, 185 f.
2. *O. Höfte:* aaO.
3. *Eth. Nie.* VIA f.
4. Exemplarisch für diese verengte Fragestellung: die Beiträge in: S. Hartwig (Hg.): Große technische Gefahrenpotentiale. Risikoanalysen und Sicherheitsfragen, BerlinJHeidelberglNew York 1983. Auch dort, wo der soziale Institutionencharakter technischer Anlagen durchschaut und in Rechnung gestellt wird, kann sich die *Schadens-, Risiko- und Sicherheitsdiskussion* unter Umständen ganz auf die Beachtung *physischer* Schäden, ihrer Risiken *und* sicheren Begrenzung konzentrieren, so zum Beispiel in: *Charles Perrow:* Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik, 1983, dt. 1987, pb-ed. 1989 ²¹⁹⁹² (im folgenden wird nach dieser zitiert).
5. AaO.95-170.
6. Exemplarisch geben die in Anmerkung 5 genannten Veröffentlichungen keine Rechenschaft über diese Institutionsabhängigkeit des Begriffs »Schaden«.
7. So mit *R. Spaemann*, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik, in: *Scheidewege* 9 (1979).
8. Vgl. die juristischen Beiträge von *B. Bender*, *G. Landowski*, *E. Samson* und *H. W. Thoenes* in dem von *S. Hartwig* herausgegebenen Sammelband (Anmerkung 4).
9. Daraufhingewiesen zu haben ist das Verdienst *Perrows* (vgl. Anmerkung 4).

Kritik der Moderne und kritische Modernität

Evangelische Ethik heute

Trutz Rendtorff zum 65. Geburtstag

Von Hermann Ringeling

1. Kirchliche Ethik

Karl Barths theologische Grundentscheidung gegen die Welt des europäischen Bürgertums zwischen (sagen wir) 1789 und 1914 prägt das ethische Denken und Handeln nachhaltig auch in der evangelischen Ethik heute. Ich habe die beiden Jahreszahlen mit Bedacht gewählt; die erste, 1789, erinnert an die Französische Revolution, die zweite, 1914, an den Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Beide Daten stehen hier gleichsam für den Hochmut des Menschen, der vor dem Fall kommt. Für Barth ist die Aufklärung, der Rationalismus mit seinem Glauben an die Vernunft und dem Vertrauen auf den sittlichen Fortschritt in der Geschichte exemplarisch für den Sündenfall des Menschen, der ohne Gott sein will und sein eigenes Reich zu errichten trachtet. Die Aufklärung, anders gesagt, symbolisiert den Hochmut des Menschen, der für seine Lebensführung Autonomie beansprucht. Barths *Kritik der Moderne* ist, kurz gefaßt, Kritik des neuzeitlichen, philosophischen wie politischen, Strebens nach »Autonomie«. Das war nicht nur seine Kritik, sondern auch die des zeitgenössischen antimodernistischen Luthertums, wie es sich etwa in dem Werk eines seiner theologischen Gegenspieler, der Theologischen Ethik Helmut Thielieckes, ausdrückt. Während dieses jedoch inzwischen weitgehend vergessen zu sein scheint, ist Karl Barths Kirchliche Ethik (das Stichwort entsprechend zu »Kirchliche Dogmatik« gewählt) von unverminderter Bedeutung. Woran liegt das?

Das liegt vermutlich an der Radikalität seiner theologischen Grundentscheidung. Ich sagte und schloß das jetzt noch etwas weiter auf, sie habe sich gegen die »Welt des Bürgertums« gerichtet. Diese Wortwahl soll darauf aufmerksam machen, daß in Barths Kritik der Moderne viel mehr gemeint ist als eine Kritik der bürgerlichen *Gesellschaft*. Gemeint ist nämlich ziemlich genau das, was Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer »Dialektik der Aufklärung« als die Totalität eines Verblendungszusammenhangs beschrieben haben. Barth sieht wie sie die bürgerliche Welt des autonomen Menschen als eine Totalität, die nicht reformiert werden kann¹. Ebendies, sich der Moderne anzupassen, um sie fortzubilden, wirft er der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts vor. Sein Verdikt lautet bekanntlich, diese Theologie in der Linie Schleiermachers sei nur eine Legitimationstheologie gewesen, sie habe bloß dazu gedient, sei dafür benutzt worden, die brutalen Züge des Willens zur Macht zu maskieren.

Religion als Tarnkappe: Überhaupt wird »Religion« ja als der Versuch des Menschen betrachtet, sich des Heiligen zu bemächtigen. Barth vermag der Religionskritik Feuerbachs aus theologischen Gründen durchaus zuzustimmen. Den *wahren* christlichen Glauben trifft

sie seiner Meinung nach nicht. Ganz ähnlich lautet sein Urteil über die Ethik. Der allgemeine Begriff von Ethik fällt mit dem Begriff der Sünde zusammen; Adam sündigte, indem er Ethiker wurde². Ethik, heißt das, ist gemeinhin und allgemeinemenschlich ein Fluchtversuch vor der Gnade Gottes. Adam, der Ethiker, will sein wie Gott, *selber* wissend, was gut und böse ist; er läßt es sich nicht an Gottes Gnade, dem vertrauensvollen Hören auf das täglich neue Gebot, die gnädige Wegweisung Gottes, genügen. Religion und Ethik: sie gehören beide, marxistisch gesprochen, in den Überbau eines Weltverhältnisses, das nüchtern betrachtet ein Verhältnis der Konkurrenz von Individuen und Kollektiven um Herrschaft und Besitz ist, gestützt auf die Autorität von Institutionen und Normen, die ethisch absolut gesetzt und religiös tabuisiert werden. Diesen Götzen der »Autorität an sich« gilt es zu stürzen³. Nicht geschehen kann das also nach seiner Überzeugung durch das politische Handeln einzelner. Vielmehr müssen vorab die Christen aus ihrer Verstrickung und Verblendung befreit, durch Gottes Wort erleuchtet und in das neu begriffene Dienstverhältnis der Kirche Jesu Christi eingebunden werden. Dienstverhältnis bedeutet, in Kontrast und Opposition zur Gesellschaft, ein Verhältnis der Freiheit und Liebe, und das heißt für Barth, des Bundes von Menschen, die füreinander Mitmenschen sind.

Der Gedanke der Mitmenschlichkeit ist für Barth theologisch, anthropologisch und ethisch besonders wichtig. Theologisch wird Mitmenschlichkeit dadurch begründet, daß Jesus Christus, die allein gültige Offenbarung Gottes, der Mensch für den Menschen ist. Jesus, der Mitmensch, offenbart die unbedingte Gnade Gottes - eben die, auf welche Adam, der »Ethiker«, hätte vertrauen sollen, weil ihm durch sie alles zuteil wird, dessen er bedarf. Ethik ist »Ethik der Gnade oder sie ist nicht theologische Ethike". Anthropologisch verwendet Barth wie die meisten theologischen Ethiker seiner Zeit Begriffe der Ich-Du-Philosophie, in seinem Fall besonders Martin Bubers, und solche der medizinischen Psychosomatik. Der Spitzenbegriff ist der der Person: Person ist der Mensch, der ein *ganzer* Mensch in der Einheit von Leib und Seele ist, in seiner Angewiesenheit auf andere. Maßgeblich dafür ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, vor allem in seiner Erschaffung als Mann und Frau. Beide sind exemplarisch in Beziehung zueinander geschaffen, so wie Gottes Sein ein trinitarisches Sein-in-Beziehung ist und wie es seiner Bundesbeziehung zum Volk Israel und zur Christengemeinde entspricht. Zugeordnet ist diesem theologischen Personalismus ein ethischer Aktualismus, nämlich der konkrete Gebotsgehorsam der Nachfolge Jesu, dessen radikales Leitbild das Ethos der Bergpredigt nach Matthäus ist. Wenn diese Skizze hier einmal genügen mag: Wie wirkt das weiter in der evangelischen Ethik heute?

2. Königsherrschaft Christi

Der theologische Grundbegriff, der die Wirkung der kirchlichen Ethik Karl Barths bezeichnet, heißt Königsherrschaft Christi. Dieser Begriff verweist zugleich auf die Barmer Theologische Erklärung, mit der die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche ihren Widerstand gegen die Ansprüche des nationalsozialistischen Staates auf die Kirche bekundet. Eine Urkunde des Glaubens kann man sie tatsächlich nennen; sie hat in der

Nachkriegszeit den Rang einer reformatorischen Bekenntnisschrift erhalten. Weitgehend von Barth entworfen, sind die Thesen typisch für den *tertius usus legis* nach Calvin, das heißt, ihre Struktur ist die der Paränese. Dabei hat sich, wiederum wirkungsgeschichtlich gesehen, die zweite These als besonders wichtig erwiesen". Im Kern besteht die Ermahnung in der Lehre von der Herrschaft Christi über unser ganzes Leben, hier verstanden als Herrschaft über sämtliche Lebensbereiche. Diese Lehre von der Einheit der Herrschaft Christi im Unterschied von »zwei Reichen« konnte sich auch auf Bonhoeffer stützen. Ungeachtet seiner dann doch nach Welt und Kirche unterscheidenden Auslegung betont der Bezug auf ihn besonders das politische Verständnis von Barmen 11.

Indessen hat schon früh eine Diskussion über die »Königsherrschaft Christi« stattgefunden. Das Wort wurde auch von denen, die in der Linie Barths weiterdenken, als fragwürdig empfunden. Es deutet ja auf eine autoritäre Ethik hin, die ihre »Weisungen« diskurslos aus biblisch-christologischen Offenbarungssätzen herleitet, also eigentlich eine deduktive Ethik ist. Demgegenüber haben die Jüngeren den Gedanken des Dienstes und der Kirche als Dienstgemeinschaft stärker betont. Königsherrschaft Christi: »Der Ausdruck verdeckt, daß der herrschende Christus kein anderer ist als der ohnmächtige, leidende und gekreuzigte Jesus von Nazareth, daß der -Gott der Bibel ... durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt-.« So Wolfgang Huber". Der letzte Halbsatz ist ein Bonhoeffer-Zitat; das zeigt, wie ebenfalls an Bonhoeffer angeknüpft wird, um die Ethik der Nachfolge an der Lebensführung Jesu zu orientieren.

Maßgebend bleibt dabei der Gedanke, daß die Kirche, wie es in der ebenfalls gerade in den letzten Jahrzehnten besonders bearbeiteten Barmer These V heißt, den Staat an Gottes Reich zu erinnern habe? Es bleibt also bei der Annahme, daß es im Evangelium Richtlinien für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung gibt. Nach Barth selber sind das, wie W. Huber zusammenstellt, als unverzichtbare Maßstäbe: »Die Würde und der Vorrang des Menschen vor dem Zwang anonymer Sachen, die Sicherung des Rechts des Nächsten, der Einsatz für die wirtschaftlich und gesellschaftlich Schwachen, die Freiheit der Person, die Verantwortlichkeit für politische Entscheidungen vor der gesamten Bürgergemeinde, die Gleichheit aller als mündig anzusprechenden Bürger bei aller Verschiedenheit ihrer Aufgaben und Funktionen, die Freiheit der Meinungsäußerung und Diskussion, der dienende Charakter aller Herrschaft, die ökumenische Offenheit an der Stelle von partikularen Lokal-, Regional- und Nationalinteressen, der Vorrang des Friedens als des Ziels politischen Handelns.« Diese Maßstäbe, heißt es bei Huber wie bei Barth, gelten primär der Kirche. »Nur wenn die Kirchen sich selbst demokratisieren, können sie einen Beitrag zur Demokratisierung der Gesellschaft leisten.« Und: »Die Vorbildhaftigkeit kirchlicher Ordnung müßte sich zuallererst darin zeigen, daß sie als Institution zu radikaler Selbstkritik fähig ist.«!

Der Sinn der Aussagen zur kirchlichen Ordnung erschließt sich erst ganz, wenn man sie wieder auf die prinzipielle Oppositionsstruktur dieser Ethik zurückbezieht. Gemeint ist nämlich mit der Vorbildhaftigkeit der Kirche für die weltliche Ordnung eine bestimmte *Richtung und Linie* gesellschaftskritischen Engagements, ein christologisches oder, wie man später gern sagt, prophetisches Recht, das die Stelle des abgelehnten Naturrechts einnimmt. Sie soll Salz und Licht im säkularen Staatswesen sein. Und sie ist dies, wie W. Huber es wieder mit Bezug auf Bonhoeffer sagt, als »Kirche für andere«. Die Existenz der Kirche hat die Struktur der Stellvertretung, heißt das; »stellvertretende Existenz« (so Bonhoeffers Ausdruck) ist durch Liebe geforderte Parteilichkeit!". Sie setzt *Zeichen* der Gerechtigkeit, die zumindest von denen wahrgenommen werden können, die in der unverständigen, verblendeten sozialen Umwelt die Schwachen sind, die Ausgebeuteten, die Minderheiten und Randexistenzen.

3. Parteiliches Handeln

Die Ethik Barths hatte von Anfang an eine starke Neigung, in der politischen Praxis für den Sozialismus zu votieren. Im Verhältnis zum Kapitalismus als typischem Phänomen der modernen Gesellschaft schien die Anwaltschaft für die Schwachen, die ja auch wirklich das Handeln Gottes in biblischer Sicht zu bezeichnen vermag, am besten, *relativ* gut also, in der Idee eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz aufgehoben zu sein. Die Formel »Kirche im Sozialismus« für die Kirche in der früheren DDR sollte genau dies besagen: Kirche als Salz und Licht im real existierenden Sozialismus. Für manche schien dieser dem Evangelium sogar in seiner diktatorischen Gestalt noch besser zu entsprechen als die bürgerliche Gesellschaft mitsamt ihren vorrangig liberalen Menschenrechten.

Wie auch immer, die kirchliche Ethik in der Linie Barths (in einem engeren oder weiteren Sinn) erweist sich heute aus unterschiedlichen Beweggründen und auf mehrfache Weise als anschußfähig, sozusagen als bündnisfähig für neue Schichten von Frauen und Männern, die sich im Gegenüber zur bestehenden Gesellschaft organisieren. Dieses *Gegenüber*, ausgedrückt in einer ethischen Fundamentalkritik an ökonomischen und politischen Verhältnissen, welche scheinbar eindimensional das friedlose Gegeneinander der Menschen und die hemmungslose Ausbeutung der Natur fördern, macht aus dem Barmer Bekenntnis ein zeitloses Grundmodell von der Kirche im Widerstand. Auf diese Weise verallgemeinernd, kann sogar noch die Staatsform der Schweiz für eine Manifestation des Leviathans als Staatssymbol nach Thomas Hobbes gehalten werden!'. Und indem sich die evangelische Kirche insgesamt und zunehmend entschlossener von ihrer volksgemeinschaftlichen Tradition abwendet, um zur Kirche der Minderheiten zu werden, ergeben sich auch neue ethische Verbindungen zu anderen konfessionellen Gruppierungen, auch die lutherischen Kirchen wandeln sich in derselben Richtung. Kommt noch hinzu die fragwürdige Anziehungskraft der schon bei Barth prinzipiell radikalen Kritik an der modernen Wissenschaft und Technik als wiederum typischem Ausdruck neuzeitlicher Maßlosigkeit.

Die ethische Kritik, die an dieser Stelle zu leisten wäre und für die es, auch gleichsam systemimmanent, in einer reflektierten politischen Hermeneutik, wie Huber sie vorschlägt, ebenfalls Ansätze gibt, müßte wohl bei der Parteilichkeitsrhetorik beginnen. Ist christliche Existenz parteiliche Existenz? Das scheint so selbstverständlich richtig zu sein, daß man schlicht zustimmen möchte, und genau da liegt das Problem. Daß Christen die Partei der Schwachen nehmen, ist für die christliche Ethik wirklich eine Selbstverständlichkeit, so sehr sie der dauernden Paränese bedarf. Diese Aussage muß aber mit einem ethischen Urteil verbunden bleiben, das prinzipiell unparteiisch zu sein hat. Nur die Suche nach einem unparteiischen Urteil vermag mit (prinzipiell) *allgemeiner* Verbindlichkeit aufzuzeigen, wo Hilfe notwendig ist, wo etwas um der Gerechtigkeit willen und im Bewußtsein von der Gleichheit der Personwürde aller Menschen verändert werden sollte. Sucht man dagegen nicht, oder genauer und nicht so idealistisch ausgedrückt: versucht man nicht wenigstens, für jedermann und jedefrau einsichtig, nämlich vernünftig nachvollziehbar zu argumentieren, indem man sie auffordert, sich an die Stelle der anderen, der Benachteiligten und Geschädigten Menschen (und heute auch: der Tiere) zu versetzen, um zu sehen, wo es da fehlt, dann verliert das ethische Urteil seine kommunikative Begründung. Anders gesagt: Parteinahme für die Schwachen ist ein praktisches Postulat, dem ein unparteiisches ethisches Urteil vorangehen muß. Ist dies nicht der Fall, wird die Parteilichkeitsrhetorik zur Sprache des Klassenkampfes. Das heißt, sie verlangt, daß wir uns entschlossen auf *eine* Seite stellen, uns *eine* bestimmte Interessenlage zu eigen machen, um andere Überzeugungen als verblendet zu bekämpfen.

Auf diese Weise wird die Ethik überhaupt zugunsten der bloßen Konkurrenz von Interessen preisgegeben. Die Neigung dazu ist heute allgemein zu beobachten¹².

Im Zusammenhang mit Barths Theologie gewinnt diese Tendenz eine besondere Radikalität dadurch, daß kirchliche Ethik Ethik der Offenbarung ist. Dogmatik als Ethik heißt das programmatisch:'. Der dogmatische Horizont des Handelns ist die Herrschaft Christi über die eine Wirklichkeit, und das ethische Handeln übersetzt die dogmatisch vorgegebenen Beziehungen der Humanität in Impulse für einen fortwährenden, die weltlich bestehenden Verhältnisse aufbrechenden und verändernden Prozeß der Humanisierung. Konkret beginnt das damit, daß aus christlicher Einsicht »Zeichen« gesetzt werden: für das nämlich, was hier und jetzt in den vorhandenen sozialen und politischen Strukturen zu tun geboten ist. Solche Einsicht erfordert zwar eine realistische Abschätzung der Chancen für einen neuen (oppositionellen, alternativen) Schritt auf dem Weg der Humanisierung. Aber eben, das ist eine taktische Chancenabschätzung, die der Frage folgt: Wie weit können wir gehen? Es ist keine Folgenabschätzung, die sich (schon gar nicht »realpolitisch«) vor der unerleuchteten (schon gar etwa »utilitaristischen«) Frage leiten ließe: Was sollen wir tun? Von einer Frage also, der, recht gestellt, keine dogmatisch vorentschiedene Antwort vorausgeht, sondern die verlangt, rein weltlich das Wohl und Wehe der von unseren Handlungen Betroffenen abzuwägen, bevor sie entschieden wird. Man wird insofern die Grundstruktur der Ethik Barths als diejenige einer aktualistischen Gesinnungsethik bezeichnen können. Es trifft auf sie bemerkenswert genau zu, was Max Weber damit meint und allerdings fälschlich für *die* christliche Ethik hält: »Der Christ tut recht«, heiße es in religiöser Sprache, »und stellt den Erfolg Gott anheim.«!

Bemerkenswert sind nun allerdings auch drei wesentliche Öffnungen der Barth und Bonhoeffer verpflichteten Ethik zu einer folgenreorientierten »Verantwortungsethik«, Das läßt sich zum Beispiel bei Heinz Eduard Tödt und Wolfgang Huber beobachten. Bei Tödt zeigt sich das in seinem Versuch einer rationalen Methode der ethischen Urteilsfindung, die zu einem nachvollziehbaren Umgang mit Institutionen, Werten und Normen anleitet". Zwar bleibt diese rationale Nachvollziehbarkeit an ekklesiologische Erfahrung gebunden: Die ethische Wahrheit, das sieht auch Tödt so, wird in der Kirche anschaulich, insofern erleuchtet der Glaube die Vernunft. Wichtig aber ist, daß ethische Urteile nach Tödt reversibel sind, was nichts anderes heißt, als daß die absolute Gebotsethik (wie Barth sie vertritt) in eine relative Normenethik überführt wird.

Vergleichbar damit ist W. Hubers Programm einer politischen Hermeneutik, das die deduktive Methode der Offenbarungsethik zu überwinden versucht. Die Spannung zwischen Kreuz Jesu und Reich Gottes soll nicht aufgelöst werden; die Kirche kann nicht triumphalistisch auf den Sieg Christi über das Böse schon in der Gegenwart bauen, sondern muß die eschatologische Verwirklichung seiner Herrschaft erwarten. Das bedeutet für die Methode der Ethik, »daß die sorgfältige Klärung der gegenwärtigen und künftigen Bedingungen menschlichen Lebens wie christlichen Handelns ein notwendiger Bestandteil einer solchen Hermeneutik sein muß«. Das ist also eine Öffnung für eine empirisch-kritische Situationsanalyse. Und dazu kommt als drittes und ebenfalls bei Huber eine eschatologisch begründete Absage an »den Trug aller Programme, die partikulare Momente absolut setzen und ideologisieren«. In der »Negation dieses Trugs« der Absolutheit sieht er, 1973, eine vordringliche Aufgabe der Theologie; damit trete sie für die Offenheit der Geschichte und die Universalität der Hoffnung ein. Im Kern ist das ein Votum für die Entwicklung vorläufiger Handlungsorientierungen", Heute wird dieser Gedanke von ihm noch weiter in Richtung auf eine planetarische Ethik ausgestaltet. Das wird noch aufzunehmen sein, legt aber schon hier einen »Paradigmenwechsel« in der evangelischen Ethik nahe.

4. Kritische Modernität

»Paradigmenwechsel« heißt nicht, daß die theologische Alternative zu Barths dogmatischer Ethik in allen Einzelheiten anders wäre. Wohl aber wird den vielfach gleichlautenden Grundbegriffen wie Mitmenschlichkeit, Ganzheit, Beziehung und auch dem Bezug auf Freiheit und Liebe im Zusammenhang einer anderen theologischen Grundentscheidung eine andere Bedeutung zuteil. Der Unterschied in der theologischen Grundentscheidung läßt sich dadurch beschreiben, daß man das Stichwort »*Kritik der Moderne*« gegen das Stichwort »*Kritische Modernität*« austauscht. Dieser Ausdruck besagt, daß zwar durchaus radikale Kritik an bestimmten Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft und der ihr zugeordneten protestantischen Ethik geübt wird, nicht jedoch an den anspruchsvollen Prinzipien der neuzeitlichen Ethik. Welche sind damit gemeint, und gegen welche Kulturerscheinungen richtet sich das?

Martin Honecker gibt drei solcher Prinzipien an, nämlich Emanzipation, Autonomie und Rationalität. Wörtlich sagt er: »Kennzeichen der neuzeitlichen Ethik sind: (a) *Emanzipation*, Befreiung von konventioneller Autorität, und darin eingeschlossen eine Moralkritik, (b) *Autonomie*, die Gründung sittlicher Verantwortung in der Selbstbestimmung der Person, unter Ablehnung jeder Fremdbestimmung als Heteronomie, sowie (c) der Anspruch ethischer Argumentation auf *Rationalität, Evidenz*:« Honecker, der selber eine »autonome Ethik« vertritt und sich damit auch in der Nähe Alfons Auers weiß, fügt seiner Aufzählung hinzu, diesen Anspruch neuzeitlicher Ethik greife Trutz Rendtorff auf?«. Um die Jahrhundertmitte jedoch setzt schon Paul Tillich neue Wegzeichen. Sie weisen in die Richtung einer »Situationsethik«. Zu ihrem Vermittler, weit über den englischsprachigen Raum hinaus, wird John A. T. Robinson, und in ihrer Nähe steht auch, bis in die Gegenwart einflußreich, die geistesverwandte, nach eigener Einordnung »humanistische « Ethik Joseph Fletchers. Und eben, es läßt sich nirgends besser als an dieser Situationsethik zeigen, welches das Gesetz der Anfänge ist, das die »Kritische Modernität« bestimmt und meines Erachtens auch heute noch in neuen Lagen und Fronten bestimmend bleiben sollte!«. Gegen welche Kulturerscheinungen also »protestierte« diese Ethik?

Hier läßt sich an Hubers Bemerkung anknüpfen, eine vordringliche Aufgabe der Theologie bestehe darin, sich dem »Trug der Absolutheit« zu widersetzen und so die Offenheit der Geschichte wiederzugewinnen. Genau das ist auch hier die Absicht, womit sich allerdings das Bewußtsein verbindet, keineswegs allein auf dem Plan zu sein, sondern an einer neuen sozialen Sensibilität teilzuhaben. Tatsächlich gehört dieser Aufbruch zu einer »neuen Moral« so gesehen zu den »Avantgarde-Bewegungen« der wissenschaftlichen, künstlerischen und nun eben auch theologischen Moderne des 20. Jahrhunderts; in Tillichs Sprache heißt das, ein neuer »Kairos« bricht an, eine Zeit, von neuem Geist erfüllt. Der alte Geist, die alte Moral hingegen: das ist die patriarchalische und autoritäre Gesellschaft, das ist die viktorianische oder auch wilhelminische Kultur, die auf Triebunterdrückung und Leibfeindlichkeit beruht, gestützt auf die sogenannten protestantischen Tugenden der innerweltlichen Askese, der Pflicht und Berufserfüllung.

Die neue Ethik macht sich in dieser Situation einer revolutionären Kulturkrise, gegen die sich starke restaurative Kräfte stemmen, zum Anwalt einer jungen Generation. Sie vermit-

telt ihr den Sinn für die geschichtliche Existenz in einer sich rasch wandelnden Welt (ein wichtiger Aufsatz Tillichs heißt denn auch: Ethik in einer sich wandelnden Welt), und sie fragt nach der *menschlichen Situation*, an der alle ethischen Sätze ihr Maß finden. Situationsethik ist so verstanden nicht bloß als normenkritisches Ethos der persönlichen Entscheidung gemeint. Sie ist tiefer begriffen eine Ethik, die *induktiv* von der *Conditio humana* ausgeht, um zu vorläufigen, immer von neuem zu überdenkenden Ordnungen des Lebens zu gelangen. Sie müssen sich vor der Lebenserfahrung als menschengerecht und lebensdienlich erweisen. Bei Fleteher folgt daraus eine Öffnung der christlichen Ethik zum Utilitarismus: Entgegen der protestantischen Normaltradition (besonders da, wo sie sich an Kant anschloß) erscheint das Glück der einzelnen als erstrebenswertes Gut, und zwar auf der Grundlage der Freiheit aller Menschen, ihr Leben selbständig und selbstverantwortlich zu führen.

Ist dann also alles relativ? Ist die persönliche Entscheidung, die in einer ethisch qualifizierten Situation getroffen wird, nicht rein subjektiv? Relativismus und Subjektivismus werden nicht nur von den Gegnern der neuen Ethik als Problem erkannt. Tillich formuliert das Problem in dem genannten Aufsatz von 1950 mit der Frage: »Gibt es eine Lösung, die der Alternative von Absolutismus und Relativismus entgeht: einem Absolutismus, der bei jedem radikalen Wandel in der Geschichte zusammenbricht, und einem Relativismus, der den Wandel selbst zum letzten Prinzip erhebt?« Seine Antwort lautet: »Ich glaube, es gibt eine Lösung, und ich denke, sie ist in den Grundlagen der christlichen Ethik enthalten, nämlich im Prinzip der Liebe im Sinne des griechischen Wortes *agape*.« Und er fährt fort: »Ich sage dies nicht aus apologetischem Interesse für das Christentum, sondern unter dem Druck des aktuellen Problems in unserer heutigen Weltsituation. Liebe, *agape*, enthält einerseits ein ewiges, unveränderliches Element, andererseits ist ihre konkrete Anwendung abhängig von schöpferischer Intuition.«¹⁷ Mit anderen Worten, und das gilt auch für Fleteher: Die Freiheit des Menschen, die als Handlungsfreiheit autonom ist, gründet für den Christen, die Christin in der Haltung der Liebe als einer theonomen Handlungsmotivation. Zur Liebe als Maß und Motiv des Handelns muß man sich in einer Grundentscheidung *bekennen*, weil sie aus Gott geschöpfte Liebe ist. Das bringt also auch die Frage mit sich, was die Theologie für die Ethik bedeutet.

Die Frage, was die Theologie für die Ethik bedeutet, wird unter verschiedenen Gesichtspunkten zum Thema, nämlich als Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Ethik, als Frage nach dem Primat der Theologie und als Frage nach der Reihenfolge von Gesetz und Evangelium. Barth hatte sich, was das letztere betrifft, für die Vorordnung des Evangeliums vor dem Gesetz entschieden. Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erkläre das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums. Ihre Funktion bestehe in der grundlegenden Bezeugung der Gnade Gottes, sofern diese des Menschen heilsame Bindung und Verpflichtung sei²⁰. Das ist die Konsequenz der radikalen Entgegensetzung einer Welt in der Sicht des Glaubens, der Perspektive des Evangeliums, und der noch vorhandenen, für die Gnade Gottes und das wirksame Gebot seiner Liebe verblendeten Welt, die dem Gesetz der Selbstherrschaft und des Eigenruhms gehorcht. Und das wiederum heißt, wahre Wirklichkeitserkenntnis gewinnt allein die Theologie, eben weil ihr offenbar ist, daß die Welt im ganzen wirksam von der Liebe Jesu Christi regiert wird.

Wer dagegen Barths Lehre ablehnt, hält umgekehrt an der herkömmlichen Reihenfolge »Gesetz und Evangelium« fest. Sich dafür zu entscheiden, heißt zu akzeptieren, daß die Wirklichkeit, in der

wir leben, im Dialog mit allen Wissenschaften und aus der Weisheit menschlicher Erfahrung interpretiert werden muß. Das Ziel einer solchen gemeinsamen Interpretation der Lebenswirklichkeit ist dementsprechend eine Theorie des verantwortlichen Handelns, die glaubensunabhängig von allen Menschen nachvollzogen werden kann. Das schließt heute auch wieder stärker als bisher üblich die Frage nach dem Naturrecht ein, und es lassen sich insbesondere enge Verbindungslinien zu katholischen Ethikern ziehen, die in den letzten Jahrzehnten das thomistische Naturrechtsverständnis neu dargelegt haben. So heißt es zum Beispiel bei M. Honecker, nachdem er Wilhelm Korffs Lehre von der naturalen Unbeliebigkeit der normativen Vernunft und Franz Böckle erwähnt hat: »In diesem pragmatischen Verständnis des Naturrechts als Bezugsgröße einer -Vernunftmoral- kann sich heute evangelische Ethik mit katholischer Moralthologie verständigen. Denn auch Luther kennt unverfügbare Voraussetzungen ethischen Handelns im -ius naturae seu ratio humana- (WA 20,8,21). Dieses natürliche Recht ist der .Brunnenquell, draus alle Rechte kommen und fließen- (WA Tr. VI, 5955).«²¹ Das führt uns wieder zur Frage nach der *conditio humana*.

5. Ethische Evidenz

Wolfgang Trillhaas zum Beispiel behandelt die Frage nach der »menschlichen Situation«, dogmatisch unbefangen, als phänomenologische Frage. Dogmatisch unbefangen heißt nicht unreflektiert, sondern in der Absicht, die christliche Ethik als eine allgemeingültige darzustellen. Trillhaas spricht von der Unmittelbarkeit der Ethik zum Humanum, er nennt sie deshalb auch angewandte Anthropologie. Sie habe sich allein vom »Gesetz der Sache« leiten zu lassen; das begründet ihre Universalität und nötigt auch den theologischen Ethiker zur Kommunikabilität seiner Sätze. Zugespitzt kann er sagen: »Wir werden zuerst geboren und dann getauft, wir sind nicht von Anfang an Christen, die menschlichen Probleme drängen an uns in einer Dringlichkeit und Unmittelbarkeit heran, daß alle christliche Besinnung immer erst etwas Nachgängiges, gleichsam Hinzukommendes hat.«²²

Er entscheidet sich dann aber doch für ein anders gewichtendes Vorgehen beim Aufbau seines Lehrbuches, indem er zuerst den eigenständigen Ausgangspunkt der christlichen Ethik im biblischen Glauben behandelt. Gemeint ist das als eine Einleitung des Glaubens in die christliche Existenz. Unser Glaube begründet unsere christliche Existenz, begründet sie, indem er uns auf den Weg bringt, Liebe zu üben und den Glauben zu bewähren. Das besondere Christliche ist also auch hier die besondere Handlungsmotivation. Sie besteht in der Dankbarkeit, die der Glaube hervorbringt, und mit ihr verbunden in der Hoffnung; sie äußert sich, kann man auch wohl sagen, in einer Haltung des Lebensmutes, der uns insbesondere dazu befähigt, über das allgemeinmenschlich zu fordernde Handeln hinauszugehen, wie zum Beispiel nach dem Gebot der Feindesliebe. Trillhaas nennt dies das »Überschießende« oder »Außerordentliche« (zu denken ist an das »perisson« von Mt 5, 47), das in jeder christlichen Ethik als unverwechselbares Signal aus einer anderen Dimension erscheine. Aber auch das müsse der Vernunft einsichtig gemacht werden können; auch das »Überschießende« hebe die Forderung der Kommunikabilität des Ethischen nicht auf.

Daß tatsächlich auch das radikale Gebot der Liebe glaubensunabhängig von unmittelbarer Evidenz sein kann, diese Überzeugung teilt Trillhaas mit Knud Legstrup, der das grundlegende Phänomen der Ethik in der Tatsache der Kommunikation sieht. In jeder beliebigen Begegnung von Menschen, heißt das als Quintessenz einer Existenzanalyse, die in ihrem Kern die elementare Erscheinung des

Vertrauens zum Gegenstand hat, ist diese menschliche Grundsituation aktuell. Das ist ganz in der Nähe von Erik Eriksons »Urvertrauen«²⁴. Legstrup sagt: Die Welt des einen, der einen ist der andere, ist die andere. Wir sind aufeinander angewiesen, und wir müssen einander, grundlegend, vertrauen, wenn wir unseren Lebensmut nicht verlieren wollen. Ethisch interpretiert heißt das: »So gewiß ein Mensch mit dem Vertrauen, das er erweist oder verlangt, mehr oder weniger von seinem Leben in die Hand des anderen legt, so gewiß gehört auch die Forderung an uns, dieses sein Leben in unsere Obhut zu nehmen, mit zu unserem Dasein, wie es nun einmal ist.« Um diese Forderung zu hören, bedürfe es keiner Offenbarung im theologischen Sinn; ihren richtigen Ort habe sie vielmehr in einer Ontologie, die zu der Erkenntnis anleitet, daß das Dasein des Menschen mit der Welt, die dazugehört, dem Menschen geschenkt ist.

Gerhard Ebeling kann sich ebenfalls auf Legstrup beziehen". Auch für ihn lenkt die Ethik, wie er sagt »die Aufmerksamkeit ganz auf den Menschen, auf das rein Menschliche, das allgemein Menschliche und das konkret Menschliche«. Auch ihm geht es darum, das »Phänomen des Ethischen« herauszuarbeiten. Eine ebenfalls für die Theologie entscheidende Vorarbeit hat dafür die Philosophie geleistet. Sie ist seit Aristoteles bestrebt, »mit Hilfe einer Theorie die Bestimmung des Sittlich-Guten zu emanzipieren aus dessen unreflektiert-traditionellem Eingebundensein in Sitte, Recht und Religion und ebendadurch das Wesen des Sittlichen allererst scharf zu bestimmen«. Aufgrund dieser *Emanzipation* zu einer eigenen Wissenschaft wird die Freiheit von Fremdbestimmung, *Autonomie* also, zum Leitbegriff philosophischer Ethik, und an die Stelle einer Begründung durch Autorität tritt die Begründung kraft rationaler *Evidenz*; an M. Honeckers Stichwörter sei erinnert. Wie verhält sich dazu die Theologie?

G. Ebeling spricht sich für die traditionelle Offenheit der Theologie zur Philosophie aus. Das müsse jedoch eine kritische Offenheit sein, deren Kriterien in der reformatorischen Theologie liegen und genau anzugeben sind. Offenheit heißt daher zustimmend zu jener emanzipatorischen Tendenz der Philosophie, daß eine Unterstellung der Ethik unter die Dogmatik und ein kirchlicher Dirigismus abzulehnen sind. Die theologische Relevanz des Ethischen, wie sie sich in einer evangelischen Verhältnisbestimmung von Ethik und Dogmatik darstellt, »erlaubt und gebietet, in dem, was in die eigene Verantwortung des Menschen fällt, auch die unzensierte Stimme der Vernunft zu Worte kommen zu lassen«. Dem fügt Ebeling aber hinzu: »Das heißt nicht, daß alles, was sich dafür ausgibt, auch widerspruchslos als solches anerkannt wird, und erst recht nicht, daß man sich dadurch die theologische Verantwortung abgenommen sein läßt. Diese hat jedoch ihre unmittelbare Zuständigkeit nicht in ethischen Fragen, freilich auch nicht in Fragen abseits der Ethik, wohl aber in der theologischen Einschätzung des Ethischen.«??

An dieser Stelle stoßen wir wieder auf einen Grundzug der Situationsethik, nämlich die Elementarisierung und die Radikalisierung der Ethik. *Elementarisierung* heißt bei Ebeling Entlastung von allen unangemessenen Auflagen, die ihr gemacht werden. Gemeint sind damit theologische und philosophische, ideologische Ansprüche, die das menschliche Handeln in den Dienst einer Heilsverwirklichung stellen. Vorbildlich auch für die Kritik an weltlichen Utopien und Zwängen ist die reformatorische Rechtfertigungslehre. Indem sie dem Ethischen die soteriologische Dimension entzieht, befreit sie es zu seiner eigenen Sache. Diese eigene Sache kommt nach Ebeling nirgends besser zur Sprache als im Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Sie besteht in der Forderung, daß wir schlicht das Nächstliegende tun, das möglicherweise ganz Unscheinbare, aber Hilfreiche. Und diese Forderung der Nächstenliebe (und Feindesliebe) begründet sich auch für die theologische Ethik als das Evidente und wahrhaft Vernünftige²⁸. Das eigentlich Ethische ist also die konkrete, spontane Tat der Hilfe; Luther nennt das: »Tun, was vor die' Hand kornmt.« Zugleich ist diese Vereinfachung der Ethik aber eben auch, wie das lukanische Gleichnis

lehrt, eine *Radikalisierung*, Verschärft wird nämlich das sittliche Urteil durch dessen Bezug auf ein einziges Gebot, das Gebot der Liebe, zu der der Glaube, wie Ebeling ausführt, als Hineingenommensein in die Liebe Gottes die Freiheit gibt". Wie bei Trillhaas lautet seine These: »Die Einheit von Freiheit und Dienst, von Freude und Opferwilligkeit läßt das christliche Ethos grundmenschlich und gleichermaßen zum Gewöhnlichen wie zum Außerordentlichen bereit sein.«²

Der Bezug auf den reformatorischen Ansatz bringt Ebeling allerdings auch in die Nähe zu H. Thielickes Ethik. An die Stelle der Ordnungsethik tritt zwar die Situationsethik, aber gemeinsam ist beiden ein sozialetischer Pessimismus, nämlich ein lutherisch-antimodernistisches Verständnis der Sünde und des Bösen, das geneigt ist, Projekte, die einer Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse dienen sollen, allzu rasch für bloß utopisch zu halten. Infolgedessen ist für Ebeling der Leitgesichtspunkt der Sozialethik nur »die Eindämmung der Sündenfolgen zwecks Erhaltung des Lebens«³. Sie erstreckt sich also, wie Tödt in einer Entgegnung feststellt, nicht auf produktive, zukunftsbezogene Verhaltensentwürfe->. Reformierte Ethiker wie etwa Arthur Rich in der Tradition Zwinglis betonen an dieser Stelle den theologisch legitimen »Anspruch« der göttlichen Gerechtigkeit auf eine Entsprechung in der menschlichen Gerechtigkeit". Aber auch die lutherische Tradition legt eine durchaus vergleichbare Entsprechung nahe, nämlich zwischen der Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft der Menschen. Das zeigt sich an der »ethischen Theologie« T. Rendtorffs.

6. Ethische Theologie

Trutz Rendtorff führt den Begriff »ethische Theologie« ein, um den systematischen Ort seiner Ethik zu bezeichnen". Er bedeutet das gleiche, was auch die Begriffe der Fundamentaltheologie oder Fundamentalmoral besagen, nämlich eine Weise, die Grundfragen von Theologie und Ethik im Verhältnis zur Autorität von Dogmatik und Kirche selbständig zu entfalten; das steht auch wiederum ausdrücklich der »autonomen Moral« im christlichen Sinnhorizont nahe". Die Bezeichnung will aber auch das Mißverständnis abwehren, als würde nun die Kompetenz der Theologie, die Wirklichkeit im Licht des Glaubens zu beschreiben, zugunsten der Ethik gemindert. Sie wird vielmehr gerade gesteigert, indem ihr die Aufgabe zugewiesen wird, den Lebenssinn des Glaubens auszulegen. Das heißt, die Theologie hat dafür einzustehen, daß die theologische Dimension der Lebenswirklichkeit in der Ethik eine aufklärende und orientierende Rolle spielt. Damit tritt sie in den ethischen Diskurs ein".

Man muß also, um das genau zu verstehen, beides beachten: Ethik ist einerseits eine »Grundwissenschaft« für die Theologie, wie es Schleiermacher und Troeltsch geltend machen und wie Tillich und Trillhaas es sehen: daß nämlich das Christentum in sein ethisches Zeitalter eingetreten sei³. Wenn das aber mehr sein soll als ein apologetisches Entgegenkommen an moderne Interessen, muß man sagen: Das ethische Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, einer Kritik, die nichts ungeprüft und ohne eigene Gründe übernimmt, sondern die Lebensverfassung als Auftrag für das (wie auch immer) bewahrende, verändernde, gestaltende Handeln des Menschen betrachtet. Rendtorff nennt das den »spezifisch neuzeitlichen Anspruch auf vernünftige Bewährung der Instanzen ethischer Verbindlich-

keit«; vor diesem Anspruch müsse das geschichtliche Ethos sich ausweisen". Die Ethik ist jedoch andererseits als Fundamentaltheologie in dem Sinne eine Grundwissenschaft, daß sie nach dem Ganzen der Wirklichkeit als der Konstitution des Lebens überhaupt, die dem Handeln des Menschen unverfügbar vorgegeben ist, fragt. Ethik ist also nicht nur Handlungsorientierung, sondern Wissenschaft von den Grundlagen des Lebens³⁹. Damit geht Rendtorff, im Gegenzug zu Barths Programm der »Dogmatik als Ethik«, auch in der Richtung der neueren liberalen Theologie ein Stück weiter, indem er die spezifisch theologische Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben auf eine allgemeine Begründung der Ethik hin auslegt, sie übersetzt in eine theologische Phänomenologie. Wie das geschieht, war schon anzudeuten.

T. Rendtorff sagt, die spezifisch protestantische oder reformatorische Einsicht sei dies, »daß die Beziehung Gottes zum Menschen nicht durch die moralische Forderung des Gesetzes vermittelt ist. In dieser Beziehung weiß sich der Christ von der moralischen Forderung des Gesetzes durch das unbedingte Vertrauen auf Gott befreit«. Und er fährt fort: »In anderen Ausdrücken gefaßt, besagt diese genuin christliche Einsicht: Die Begründung der Ethik als Konstitution des Subjekts hat vormoralischen Charakter. Sie hat diejenige Dimension des Ethischen zum Inhalt, in der der Sinn der Ethik als Ermöglichung der Gemeinschaft des Lebens, mit Gott und den Menschen, erkannt und anerkannt wird.« Gott bestimmt sich selbst, christologisch gesprochen, zur Gemeinschaft mit den Menschen, einer Gemeinschaft, die uns vom Zwang zur Selbstverwirklichung befreit und deren theologischer Grundsinn Liebe ist⁴⁰.

Die ethische Theologie »entschlüsselt« auf diese Weise den Begriff und die Vorstellung von Leben, indem sie sich einerseits von *säkularen* Auffassungen abgrenzt, die zu einer absoluten Autonomie der Lebensführung tendieren. Sie betont demgegenüber das Gegebensein, die Gabe des Lebens; das ist wieder nahe bei Legstrup. Leben hat, wie es als eigentlich gemeintes in der Denkfigur der Gemeinschaft mit Gott zu sehen ist, eine kommunikative Grundstruktur; es ist auch in der Form der Gemeinschaft der Menschen empfangenes und verdanktes Leben, und das ist ethisch gleichbedeutend mit einer Struktur gegenseitiger Anerkennung⁴¹. An genau dieser Stelle grenzt sich die Ethik Rendtorffs aber andererseits von *theologischen* Auffassungen ab, die zu einer dogmatischen Integration der Lebensführung tendieren. Das verdankte Leben, hält Rendtorff fest, ist gerade die Realität individueller Freiheit. Es ist immer das »eigene« Leben, das wir empfangen, und weil dem Menschen in der Perspektive der christlichen Tradition Freiheit von Gott zuerkannt wird, bleibt sie für die Ethik ein unverzichtbares Postulat.

Die ethische Theologie stützt damit die neuzeitliche Interpretation der Freiheit als Recht auf die eigene Stellungnahme zu den Fragen der Lebensführung und auf Teilnahme am Prozeß der ethischen Kommunikation⁴². Das betrifft auch die Frage nach der Verfassung der menschlichen Lebenswelt. Sie geht über die Frage nach dem Verhalten des einzelnen Menschen zu ihren Ordnungen hinaus, indem sie ethisches Handeln als »Mitwirkung an einer vertrauenswürdigen Welt« bestimmt. Vertrauen entsteht aber gerade da, wo wir einander Kritik einräumen und auf die große Gebärde unanfechtbarer Wahrheit und Richtigkeit verzichten⁴³. Das Motiv der kritischen Modernität findet hier einen sehr prägnanten Ausdruck. Sicher ist das allerdings auch nicht die einzig mögliche Gestalt, in der liberale Ethik sich zu äußern vermag. So behandelt M. Honecker, sich von T. Rendtorffs ethischer Theologie abgrenzend, Ethik nicht als umfassende Wirklichkeitswissenschaft, sondern als Besinnung auf das menschliche *Handeln*, weil er in einer Gleichsetzung der Aufgabe der Ethik mit der der Fundamentaltheologie die Gefahr sieht, daß alle theologischen Themen,

die sich nicht in ethische Fragestellungen überführen lassen, entweder ganz ausgeklammert oder faktisch neu formuliert werden müßten". Dieser Kritik begegnen jedoch Rendtorffs Ausführungen über die wissenschaftsorganisatorische Aufgabenteilung der Systematischen Theologie in Ethik und Dogmatik."

Anders dürfte es sich hingegen mit der Ausgestaltung der theologischen Phänomenologie verhalten. Es scheint mir für eine liberale Ethik besser zu sein, ihren Ansatz nicht an die mythologische Denkfigur der Gemeinschaft mit Gott zu knüpfen. Ein solcher Ansatz verleitet sozusagen zu einem Denken mit konservativem Richtungssinn, weil es dazu angehalten wird, *Lebensformen* als Kontexten menschlicher Verantwortung eine vergleichbare Gemeinschaftsverbindlichkeit beizulegen. Das (im Sinne der Aufzählung, aber doch ebenfalls der Sache nach) erste Paradigma, das die Grundstrukturen der Lebensführung als Konkrektionen des Gegebenseins des Lebens erläutert, ist dafür die Ehe (»als exemplarische Lebensgemeinschaft« in der ersten, »als ethische Form der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau« in der zweiten Auflage); die einzelnen sollen in die mit ihr gegebene Verbindlichkeit *eintreten* und ihr mit der eigenen Lebensführung Genüge tun". Demgegenüber halte ich es auch für vorteilhafter, den Ansatz der Ethik beim uneingeschränkt konstruktiven, seine Welt konstruierenden *Handeln* des individuellen Menschen zu nehmen, wie es dann, christlich bestimmt, aus einer *Haltung* kommt, die es als menschlichen Anstand und so als evidente Gewissensverpflichtung erscheinen läßt, nach gerechten und lebenswerten Verhältnissen zu streben.

7. Reflexive Modernität

Die neuere evangelische Ethik, nun also tatsächlich die von *heute*, läßt die Hoffnung nicht ganz unbegründet erscheinen, daß manches Streitbeil begraben werden könnte. Und daß sich überdies die »Kritische Modernität« der alten Neuen Moral als unverhofft lebendig und entwicklungsfähig erweist. Das ist auch eine Weiterführung der Diskussion über die Relativität aller kulturellen und ethischen Erscheinungen. An W. Huber und T. Rendtorff kann dabei angeknüpft werden.

W. Huber, der die Negation des Trugs der falschen Absolutheiten forderte, plädiert für ein planetarisches Ethos, welches das Bewußtsein von der Vielfalt der Kulturen in sich aufnimmt, also multikulturell auslegbar und anwendbar ist". Damit macht er sich den Grundgedanken »postmoderner« Vorstellungen zu eigen, die sich von einem, so Huber, »imperialistischen Kulturuniversalismus« europäischen Stils lossagen. Ihre philosophischen Verfechter fallen allerdings, wie er sagt, leicht in das andere Extrem, daß sie nämlich einem radikalen Relativismus huldigen. Die Lebenszusammenhänge, in denen die Menschen handeln, erscheinen hier als ein bloßes, beziehungsloses Nebeneinander von Religionen und Kulturen (auch Subkulturen, kann man hinzufügen) in Gesellschaften mit unterschiedlichen Lebensformen. In dieser Situation erwägt Huber (was sich mit Überlegungen Otfried Höffes vergleichen ließe⁴⁸) eine Neubestimmung der Menschenrechte. Das Menschenrechtsbewußtsein soll auf ein breiteres Fundament gestellt und die Begründungsoffenheit der Menschenrechte soll als Offenheit für die Vielfalt der Überlieferungen und Lebensweisen genutzt werden. Während ein radikaler Relativismus nur für geschlossene Kulturen möglich sei, könnte, wie Huber es ausdrückt und vorschlägt, eine (geschichtlich vorläufige) »relative Universalität« einiger weniger kulturübergreifender

Normen, die sich im wesentlichen auf Leben und Integrität aller Menschen beziehen, zur Lösung der ethischen Frage in der gegenwärtigen Weltlage beitragen.

T. Rendtorff tritt ebenfalls konstruktiv in die Diskussion über eine postmoderne Ethik ein. Er tut das, indem er sich denjenigen anschließt, die in der Postmoderne nicht eine ganz neue Epoche sehen, sondern die Kritik an den Absolutheitsideologien der Neuzeit längst in dieser selbst am Werk sehen, was sich auch in der Geschichte der evangelischen Theologie manifestiert und es heute nahelegt, besonders an Ernst Troeltsch anzuknüpfen. Die Moderne, sagt dieser, wie Rendtorff zitiert, »ist unsere Weltperiode, aus der sich niemand am eigenen Zopf herausheben kann«. Zur Moderne gehört wesentlich die Erfahrung geschichtlichen Wandels und damit verbunden das Bewußtsein für ihre eigenen geschichtlichen Bedingungen. Wenn das heute unter dem Eindruck der faktischen Pluralisierung der Lebensverhältnisse als ein Denkprinzip formuliert werden kann, dann wohl so, wie Rendtorff es mit Habermas sagt, indem er aus der »Theorie des kommunikativen Handelns« zitiert: »Die kulturelle Überlieferung muß -ein reflexives Verhältnis zu sich selbst gestatten-; und wo sie das nicht von sich aus tut, muß sie -ihrer Dogmatik soweit entkleidet werden, daß die durch Traditionen gespeisten Interpretationen grundsätzlich in Frage gestellt und einer kritischen Revision unterzogen werden dürfen<.«⁴⁹

Dieses Prinzip modernen Denkens wird von Rendtorff auch als das einer »*distanzierten Modernität*« bezeichnet. Darin kommt gut zum Ausdruck, daß kritische Modernität heute schärfer als bislang zu den problematischen Folgen der neuzeitlichen Modernisierungsprozesse Stellung zu nehmen hat: nicht in der Weise einer generellen Anklage der Aufklärung, wohl aber im Wissen um die speziellen Sünden einer hemmungslos, also verantwortungslos mit Wissenschaft und Technik umgehenden Moderne. Solche Distanznahme ist, wie Rendtorff sagt, ein elementarer Akt individueller Freiheit, wenn man so will und ihn so interpretieren darf, eine Parteinahme für konkrete Alternativen. Die Voraussetzung für den Realismus solcher Parteinahme ist die Tatsache, so wieder Rendtorff, daß die Moderne ein Hort für Pluralität ist. Daß die Welt pluralitätsgemäß eingerichtet werden müsse, das sei die Wahrheit der Moderne. Das sei jedoch, fährt er fort, kein Plädoyer für pure Beliebigkeit. Ansprüche auf Wahrheit und Realität »werden durch Pluralität nicht gegenstandslos, sondern eher wahrhaftiger und realitätsgerechter-e«.

Distanznahme als Akt elementarer individueller Freiheit: das veranlaßt die evangelische Ethik heute in einer genauen, sachbedingten Nachbarschaft zur gegenwärtigen katholischen Ethik dazu, die besondere Aktualität des Verantwortungsbegriffs hervorzuheben". Der Begriff »Verantwortung« wird heute zum Grundbegriff einer Ethik, die die Pluralität der Lebensverfassung und damit die prinzipielle »Fragwürdigkeit« und »Vorläufigkeit« normativer Entscheidungen in den vielschichtigen und unabgeschlossenen Situationen des Lebens anerkennt. Auch für diese Überlegung aber erweist sich der Bezug von Freiheit und Liebe, wie er beispielhaft schon bei Tillich aufzuzeigen war, als anschußfähig für die christliche Ethik von heute. Es entspricht jener neuen Moral genau, wenn es in der Einführung in die Neuausgabe des Handbuchs der Christlichen Ethik heißt: »In der Verschränkung von ethischen Prinzipien und konkreter praktischer Klugheit bildet sich ein neues Verständnis von Verantwortung, das über die Alternativen von Prinzipienethik oder konkret-geschichtlicher Moral hinausführt. Allerdings ist es für eine abschließende Bilanz der in jüngster Zeit in Bewegung geratenen ethischen Diskussion noch zu früh.«⁵²

Prof Dr. em. Hermann Ringeling
Hallerstraße 54
CH-3012 Rem

At the present time Karl Barths criticism of modernity is certainly a decisive subject of Protestant ethics. The ethical theory of Trutz Rendtorff on the other hand advises a change to the notion of critical modernity. The author regards on both sides tendencies, which lead to a new modell of an ethic of responsibility in the context of pluralistic societies.

Anmerkungen

1. \$0 schon in: *K. Barth: Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: *J. Moltmann* (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*, (TB 17) München 1962, S. 3-37.
2. KD 11/2(§ 36), S. 537 f.
3. *Karl Barth: Der Christ in der Gesellschaft*, aaO., S. 15 f.
4. KD II/2, S. 598.
5. Dazu *A. Burgsmüller* (Hg.): *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde* (Barmen 11), Gütersloh 1974.
6. *W. Huber: Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, S. 465.
7. Vgl. *W. Haffmeier* (Hg.): *Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V*, Gütersloh 1986.
8. AaO. S. 462, 486.
9. *K. Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde*, (ThSt(B) 104) Zürich 1970, S. 60.
10. AaO., S. 486 f.
11. Dazu auch in meinem Buch: *Yf.: Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III*, (Studien zur theologischen Ethik, Band 58), Freiburg (Schweiz/Freiburg/Wien 1994, S. 163-169: Kompetenzen: Kirche im demokratischen Rechtsstaat.
12. Vgl. auch *D. Mieth: Theologisch-ethische Überlegungen angesichts der »neuen Unübersichtlichkeit«* (1. Habermas), in: *H. U. Germann u. a.* (Hg.): *Das Ethos der Liberalität*, (Studien zur theologischen Ethik, Band 54), Freiburg (Schweiz)/Freiburg/Wien 1993, S. 157-171.
13. KD 1/2, S. 875- 890.
14. *M. Weber: Politik als Beruf* (1919), in: *J. Winckelmann* (Hg.): *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 41970, S. 551 f.
15. *H. E. Tödt: Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*, in: Ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München 1988, S. 21-48.
16. *W. Huber: aaO.*, S. 483-486.
17. *M. Honecker: Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin/New York 1990, S. 21 f., 30.
18. Ausführlicher dazu in meinem Buch: *Vi: Freiheit und Liebe. aaO.*, S. 24ff.
19. *P. Tillich: Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, Kap. V, in: *GW III*, S. 70-83, hier: S. 75.
20. KD 11/2, S. 564 (Leitsatz von § 36).
21. AaO., S. 124.
22. *W. Trillhaas: Ethik*, Berlin 31970, S. 2.
23. *K. E. Legstrup: Die ethische Forderung*, Tübingen (1959) 31989, hier: S. 12-18, 193.
24. In der theologischen Ethik lassen sich (auch für T. Rendtorffs Betonung des Vertrauens) Bezüge herstellen zu *Wilhelm Herrmann: Ethik*, Tübingen/Leipzig 1901.
25. *G. Ebeling: Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in: Ders., *Wort und Glaube* H, Tübingen 1969, S. 15ff.
26. *G. Ebeling: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, Elftes Kapitel: *Ethik*, S.146.
27. Ebd. S. 157.
28. *G. Ebeling: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: *ZEE* (26) 1982, S. 10-18 (Lit.), hier: S. 14 (These 16). Vgl. auch: *Evidenz*, aaO., S. 9, 20f.
29. *Studium*, aaO., S. 158.
30. *Verhältnis*, aaO., S. 17 (These 27).
31. Ebd., These 31.
32. *H. E. Tödt: Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik*, in: *ZEE* (26) 1982, S. 34f.
33. *Arthur Rich: Wirtschaftsethik I. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh 41991 (Register).
34. *Trutz Rendtorff: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, 2 Bände, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz ('1980/81) 21990/91.

35. Ebd., S. 44 ff.; vgl. zur Einführung in die Grundgedanken und zum Folgenden auch *T. Rendtorff*: Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie, in: ZEE (26) 1982, S. 19-28.
36. Sinn, aaO., S. 23.
37. *Paul Tillich* und *Carl Richard Wegener*: Der Sozialismus als Kirchenfrage (1919), in: GW II, S. 13; *Wolfgang Trillhaas*: Ethik, aaO., S. VIII.
38. Ethik I, aaO., S. 36.
39. Vgl. *M. Honecker*: Theologische Ethik, aaO., S. 30f.
40. Ebd., S. 27, 85 f.
41. Ebd., S. 31, 48, 66. Vgl. auch in der 1. Auflage unter dem Registerstichwort »Gemeinschaft« (das in der 2. Auflage fehlt), und in: Sinn, aaO., S. 23.
42. Ethik I, aaO., S. 16, 31, 66.
43. Ebd., S. 79f., 41 f. mit einem aktuellen Beispiel aus der kirchlichen Ethik.
44. AaO., S. 30f.
45. Ethik I, aaO., S. 44.
46. Ethik II, aaO., S. 15 (1. Aufl. S. 16); zu den Kontexten der Lebensführung auch: Ethik I, aaO., S. 39.
47. *W. Huber*: Die Zukunft gewinnen. Wir brauchen ein planetarisches Ethos, in: Universitas 1993, S. 563 - 574.
48. *O. Höffe*: Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt a. M. 1990, S. 1U., 146 ff.
49. *T. Rendtorff*: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, (Troeltsch-Studien Band 5) Gütersloh 1991, S. 13ff.
50. Ebd., S. 323 f.
51. Vgl. *A. Holderegger*: Verantwortung, in: *J.-P. Wils, D. Mieth* (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992, S. 199-208. Vgl. auch *C. Walther*: Eschatologie als Theorie der Freiheit, Berlin/New York 1991, S. 245f.; *ders.*: Ethik und Technik, Berlin/New York 1992, S. 133-145 (Lit.).
52. Einführung der Herausgeber zur Neuausgabe, in: HCE I, 21993, S. 6.

Gewissen und Recht: Ethisch-theologische Aspekte zur Debatte über das Kirchenasyl

Von Thomas Schlag

Trutz Rendtorff zum 65. Geburtstag

Einleitung

Nicht wenige, in Bild und Ton populistisch donnernde und einseitig konzipierte Fernsehsendungen und Magazinrubriken leben davon, in vermeintlich aufklärerischer Weise sonderbare Blüten zum Blühen zu bringen, die der Rechtsstaat allenthalben treibe. Anhand des Sujets vom drögen Amtsschimmel und der lebhaften Schilderung behördlicher Willkür wird dabei Front gegen vielerlei Rechtsprechung und staatliche Anordnungen gemacht. Aber selbst für den Fall, daß die Journaille in Robin-Hood-Manier nun dem benachteiligten Kirschbaumbesitzer oder Kampfhundehalter – nicht zuletzt unter Aufbietung mehr oder minder kompetenter juristischer Hilfe – zur Seite steht, kann man sich selten des Verdachts erwehren, daß letztlich doch alles lediglich dem Amusement des geneigten Betrachters dient. Von anderer Qualität sind dagegen diejenigen in der Öffentlichkeit artikulierten Bedenken gegenüber staatlichen Entscheidungen, die aus Gründen vorgebracht werden, wonach durch ebensolche Entscheidungen das Grundgesetz überhaupt in seinem Wesensgehalt angetastet werde. Hierbei kündigt sich dann bereits unterschwellig die Brisanz einer Debatte an, deren »Coverage« weder dem Vergnügen des Beobachters dienen will noch ihrem Inhalt nach dazu angetan ist, ebendies zu bewirken.

Die Asyldebatte, wie sie insbesondere während der letzten drei Jahre in der Bundesrepublik geführt wurde und noch geführt wird, kann ohne Zweifel unter diese letztere Art öffentlichen Interesses gezählt werden. Zwar laufen selbst seriöse Medien im Zusammenhang ihrer Berichterstattung über jeweilige Einzelschicksale von Asylbewerbern nicht selten Gefahr, rechtliche Sachverhalte durch emotional gehaltene Darstellungen zu überdecken, dennoch ist in praktisch allen Fällen die sehr viel grundsätzlichere und schwerwiegendere Fragestellung deutlich zu erkennen: die Bedeutung und Interpretation der verfassungsmäßigen Ordnung selbst wird zum Thema. Der durch den bayerischen Innenminister Günther Beckstein im Juli 1995 angedrohte Polizeieinsatz in einer asylgewährenden Augsburger Kirchengemeinde, die von Bundesinnenminister Manfred Kanther im September desselben Jahres angeordnete Abschiebung von sieben auf dem exterritorialen Gelände des Frankfurter Flughafens befindlichen Sudanesen, nicht zuletzt die Tatsache mehrerer Selbstmorde derjenigen Menschen, die akut von Abschiebung bedroht waren¹, lassen nach den rechtlichen und gesetzlichen Grundlagen im Zusammenhang des Asyls fragen.

Die Asyldebatte hat darüber hinaus in den letzten Jahren aber auch zu Anfragen an Kirche und Theologie geführt. Nicht nur haben beide großen Kirchen spätestens seit der Bon-

ner Suche nach einem Asylkompromiß die parteipolitischen Auseinandersetzungen mit Aufmerksamkeit verfolgt und in der Öffentlichkeit kommentierend begleitet, nicht nur tauchen insbesondere von kirchlicher Seite aus seit zwei Jahren umfangreiche Lageberichte zur gegenwärtigen Aufnahmepraxis und Situation der Asylbewerber auf", sondern die breite, nicht nur politische Öffentlichkeit überhaupt scheint die - in gewissem Sinn - Vorreiter- und Expertenrolle der Kirchen in dieser Frage nicht zuletzt deshalb bereitwillig angenommen zu haben, weil insbesondere kirchliche Stellen und Kreise im Rahmen des sogenannten Kirchenasyls- inzwischen auch über einen umfangreichen praktischen Erfahrungsschatz verfügen.

Nun verweisen dabei die öffentlichen Diskussionen zwischen staatlichen und kirchlichen Vertretern oder auch die von Gemeinden unternommenen Kirchenasyl-Initiativen aber ebenfalls auf eine sehr viel grundsätzlichere Problematik. Es soll nun nicht sogleich auf eine neuerliche Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche überhaupt abgezielt werden, aber allemal wirft christliches Engagement in der Asyldebatte die Frage auf, ob, und wenn ja, wie diese Art der Teilhabe, unter Umständen auch ein bewußtes Sich-Widersetzen gegen rechtliche Bestimmungen, von einem christlichen Standpunkt aus legitimiert sein kann und welche Funktionen und Aufgaben von kirchlichen Instanzen selbst in dieser Hinsicht übernommen werden könnten. Die ethisch-theologische Behandlung des Asylthemas kann demzufolge exemplarischen Charakter für die Frage nach der theologisch begründbaren und begründeten Gestalt christlicher Partizipation im Kontext des bundesrepublikanischen Gemeinwesens überhaupt tragen. Die Frage nach christlich motiviertem und kirchlich begleitetem Engagement kann an diesem Punkt dann nicht nur beim Problem der Beteiligung an einer umfassenden Migrations- und Integrationsdebatte zu stehen kommen, sondern er schließt unter Umständen sogar den Konnex zu einer weiter ausgefächerten Religions- und Wertdebatte überhaupt",

In diesem Rahmen bietet sich eine Erörterung christlicher Partizipationslegitimation nun gerade anhand des Gewissensbegriffs nicht nur deshalb an, weil die Gewissensproblematik im Zusammenhang der Debatte von christlicher resp. kirchlicher Seite aus explizit immer wieder aufgeworfen wird (2.), sondern weil der Begriff des Gewissens selbst es in seiner grundgesetziichen Fassung und seiner Konnotation mit den Intentionen der Verfassung (3.) erlaubt, einschließlich einer Betrachtung des reformatorischen Gewissensverständnisses (4.) den Zusammenhang zwischen verfassungsmäßiger Ordnung und christlicher Partizipation herzustellen beziehungsweise zu erkennen, was insbesondere anhand des Terminus der »Anerkennung« erfolgen soll (5.). Als letztliehe Zielrichtung der vorliegenden Untersuchung ergibt sich schließlich der Versuch der Klärung darüber, welche konkreten praktischen Auswirkungen die Berufung auf ein »christliches Gewissen« auf die Beurteilung der Legitimität des Kirchenasyls haben kann, und ob die Berufung darauf gegebenenfalls einen solchen Umgang mit geltendem Recht und Gesetz legitimieren kann, der die ergehenden Anordnungen im Ernstfall bewußt nicht befolgt beziehungsweise sich der Ausführung dieser Anordnungen im Sinn zivilen Ungehorsams widersetzt sowie mit welchen Konsequenzen im Hinblick auf die Strafbarkeit der damit verbundenen Handlungen ein solches Sich-Berufen dann unter Umständen verbunden sein kann (6.).

1. Die gegenwärtige Situation

Mit Bundesgesetz vom 28. Juni 1993 wurde der Absatz 11 Satz 2 des Artikel 16 GG »Politisch Verfolgte genießen Asylrecht« gestrichen. Der Passus rückte als Absatz 1 an die erste Stelle des eingefügten neuen Artikels 16a, der das Asylrecht zu seinem ausschließlichen Gegenstand hat. In den folgenden Absätzen des neuen Grundgesetzartikels wird festgehalten, daß sich nicht auf Absatz I berufen kann, wer »aus einem Mitgliedsstaat der Europäischen Gemeinschaften oder aus einem anderen Drittstaat einreist, in dem die Anwendung des Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge und der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten sichergestellt ist« und in diesem Fall aufenthaltsbeendende Maßnahmen »unabhängig von einem hiergegen eingelegten Rechtsbehelf« vollzogen werden können (Abs. II). Es können ferner durch zustimmungsbedürftiges Gesetz diejenigen Staaten bestimmt werden, in denen aufgrund der rechtlichen und politischen Verhältnisse gewährleistet ist, daß »dort weder politische Verfolgung noch unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung oder Behandlung stattfindet« (Abs. III). In »offensichtlich unbegründet(en)« Fällen kann laut Abs. IV die »Vollziehung aufenthaltsbeendender Maßnahmen« beschleunigt und der weitere Prüfungsumfang eingeschränkt werden. Ein abschließender völkerrechtlicher Passus (Abs. V) bezieht sich auf die gegenseitige Anerkennung von Asylentscheidungen, insbesondere zwischen Mitgliedsstaaten der Europäischen Gemeinschafts.

Nachdem die seit Beginn der neunziger Jahre immer stetig steigenden Asylbewerberzahlen für wachsende Kritik und Unmut gesorgt hatten, und nun von seiten der Öffentlichkeit die Verhandlungen der Bonner Parteien über diesen Komplex mit großer Aufmerksamkeit verfolgt worden waren, schien sich bereits mit dem Zeitpunkt des beschlossenen Kompromisses sowie den ersten Nachrichten über die jetzt dramatisch fallenden Bewerberzahlen ab dem Sommer 1993⁶ die Lage grundsätzlich zu entspannen",

Aber bereits im Lauf der nächsten Monate ließen Berichte über erste Härtefälle danach fragen, ob das Grundrecht auf Schutz vor politischer Verfolgung infolge der Änderung des Art. 16 GG überhaupt noch gewährleistet und damit der ursprüngliche Wesensgehalt des Artikels nicht doch grundlegend angetastet worden sei. Insbesondere seit den Diskussionen des Jahres 1994 um die Abschiebungen von Kurden in die Türkei und der hierbei umstrittenen, zumindest aber unklaren Konsequenzen für Leib und Leben der Abgeschobenen, ist die vorgenommene Grundrechtsänderung in ihrer Verfassungsgemäßheit erneut in Frage gestellt. Indem sich auch die Medien am Ende des Jahres 1995 wieder verstärkt dieses Themas angenommen haben und der Entscheidungsprozeß des Bundesverfassungsgerichts zur Frage der Bindungs- und Interpretationswirkung von Art. 16a I GG auf die Art. 16a II- IV GG mit großem Interesse aufgenommen wird, kann davon ausgegangen werden, daß die Frage nach der Aufnahme, Unterbringung, Ablehnung und Abschiebung von Asylbewerbern als eines der bestimmenden Themen der deutschen Politik bestehen bleibt und solange für sozialen Sprengstoff sorgen wird, wie die einschlägigen Sachverhalte einer grundsätzlichen Klärung und damit eines gesellschaftlichen Konsenses ermangeln.

2. Anfänge der Debatte über das Kirchenasyl

Die neuerliche breit geführte Diskussion über die Ausgestaltung und Anwendung des Grundrechts auf Asyl kann ohne Blick auf die kirchlichen Initiativen, die in diesem Zusammenhang stattgefunden haben und noch stattfinden, nicht angemessen wiedergegeben werden. Einerseits hält kirchliche Flüchtlingsarbeit, etwa in Aufnahme- und Beratungsstellen oder durch Gemeindeprojekte und Stadtteilinitiativen, das Bewußtsein für die Notwendigkeit umfangreicher sozialer und psychosozialer Arbeit mit den »Fremden« aufrecht. Andererseits sind es insbesondere gemeindliche Aktionen im Sinn des Kirchenasyls und die sich daran jeweils anschließenden, teilweise kontroversen Diskussionen zwischen staatlichen und kirchlichen Stellen, die darauf hinweisen, daß bestimmte Notlagen sich im Lauf der letzten Jahre zumindest nicht entschärft haben.

Zwar sind bereits für die Jahre 1986 bis 1993 rund 2000 Fälle von Kirchenasyl, insbesondere in den Landeskirchen Berlin-Brandenburgs und Nordelbiens bekannt geworden", allerdings hat sich insbesondere aufgrund der verschärften Abschiebungspraxis seit dem Sommer 1993 eine neue Qualität der Diskussionslage ergeben. Geradezu ein Quantensprung vollzog sich im Herbst desselben Jahres, als sich in Nordrhein-Westfalen mehr als 30 Kirchengemeinden zu einem sogenannten »Ökumenischen Netzwerk Kirchenasyl« zusammenschlossen. Im Februar 1994 gründeten etwa 150 Delegierte katholischer und evangelischer Kirchengemeinden eine bundesweite Arbeitsgemeinschaft unter dem Namen »Asyl in der Kirche« und formulierten als Hauptziele, kirchliche Asylinitiativen zu unterstützen, Gemeinden über die rechtlichen Hintergründe und möglichen Konsequenzen zu informieren sowie hinsichtlich dieser Frage Kooperationen zwischen Gemeinden zu fördern. In einem Schreiben an den nordrhein-westfälischen Innenminister Herbert Schnoor wird dabei betont, daß der im Interesse der Flüchtlinge »sparsame, abgewogene zivile Ungehorsam« Ausdruck aktiver Mitverantwortung sei, ohne die keine Demokratie leben könne". Die politische Brisanz, die sich hinter dieser Erklärung verbarg, wurde nicht nur an dem dadurch ausgelösten überaus großen Medienecho deutlich, sondern auch an den Worten, mit denen Schnoor reagierte: »Ich halte es für anmaßend, die Anwendung eines Gesetzes von einer Gewissensentscheidung abhängig zu machen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die Vertreter dieser Position bereit sind, die Konsequenzen für ihren Ungehorsam gegenüber dem Gesetz tragen zu wollen. Bei aller Redlichkeit der Motive - diese Haltung würde zur Relativierung des Rechtsstaates im Sinne individueller Beliebigkeit führen. Anders gesagt: Ein solches Recht müßte auch einem sogenannten -Republikaner- zugestanden werden. Ein solcher Staat wäre kein Rechtsstaat.«¹⁰

Den Hintergrund für die schnell wachsende Zahl von Gemeinden, die Flüchtlinge unterstützen und Abschiebungen verhindern wollten, bildete offensichtlich die Vermutung und Befürchtung, wonach die gesetzgeberischen Maßnahmen des Asylkompromisses nun bei weitem nicht mehr ausreichen könnten, um den ursprünglichen Intentionen des Artikels 16 GG gerecht zu werden, ja die konkreten Auswirkungen der Änderungen des Artikels diesen Intentionen geradezu widersprächen. In einer erläuternden Formulierung der Arbeitsgemeinschaft heißt es: »Es sind mittlerweile viele Fälle dokumentiert, wo durch Kirchenasyl konkrete Gefahren für Leib und Leben der Flüchtlinge abgewendet werden konnten. Den Verantwortlichen wurden unzureichende Prüfung oder fehlerhafte Beurteilung von Verfolgungs- beziehungsweise Gefährdungstatbeständen nachgewiesen. Kirchenasyl hatte und hat nicht den Sinn, Recht zu brechen, sondern dem Recht Geltung zu verschaffen. Abschiebungen in Gefängnis, Folter oder gar Tod verstoßen gegen die Wertordnung unserer Republik, konkret gegen Grundgesetz und Genfer Flüchtlingskonvention. Wir wollen unsere Rechts- und Wertordnung nicht in Frage stellen, sondern schützen.«¹¹

Geht man einmal davon aus, daß ein politisches Thema in dem Moment bundesweite Aufmerksamkeit erlangt, zu dem der SPIEGEL sich seiner annimmt, dann ist das Datum in diesem Fall mit einem

Interview, das der Vorsitzende der Katholischen Bischofskonferenz Karl Lehmann dem Nachrichtenmagazin gab, gesetzt!". Auch Lehmann verwahrte sich dagegen, die grundsätzliche Legitimität einer Gewissensentscheidung in Frage zu stellen: »Weder im weltlichen noch im kirchlichen Recht gibt es ein -Kirchenasyl-. Es kann aber durchaus sein, daß ein Christ, seinem Gewissen folgend, in Konflikt gerät mit staatlichen Regelungen und Flüchtlinge bei sich beherbergt. Dies muß jeder sehr sorgfältig prüfen, und bereit sein, mögliche Folgen seines Handelns zu tragen ... Eine staatliche Rechtsnorm kann nicht immer das sittlich Gebotene in vollem Maße umsetzen.«¹³

Insbesondere die Innenminister des Bundes und Bayerns erhoben teilweise scharfen Protest gegen diese Sichtweise!", während praktisch zur gleichen Zeit von seiten der EKD aus darauf hingewiesen wurde, daß es im sich verschärfenden Diskurs letztlich um die Frage der Abwägung und Verhältnisbestimmung zweier Rechtsgüter, des Schutzes für die Menschen, die sich bedroht fühlen einerseits, die Rechtsstaatlichkeit andererseits gehe". Zugleich wies man den Verdacht von sich, wonach die Kirche dazu beitrage, auf subversive Weise Flüchtlinge dem staatlichen Zugriff entziehen und das Recht unterlaufen zu wollen. Vielmehr, so die Stellungnahme, werde »Kirchenasyl«! gewährt, um damit erneut auf die entscheidenden Behörden einzuwirken und »den Fall noch einmal genau zu prüfen und zu einer Lösung zu kommen, die für den Flüchtling jedes Risiko der Bedrohung an Leib und Leben ausschließt?".

Im weiteren Verlauf der Debatte veröffentlichte der Rat der EKD am 9. September 1994 unter dem Titel »Beistand ist nötig, nicht Widerstand« zehn Thesen zum Kirchenasyl",

Mit der einleitend formulierten Absicht, verdeutlichen zu wollen, worauf es in dieser öffentlichen Auseinandersetzung »innerhalb des demokratischen Rechtsstaates« ankomme, wird sogleich implizit verneint, daß es sich bei der Kirchenasylproblematik etwa um den Ausdruck eines Grundsatzkonfliktes zwischen Kirche und Staat überhaupt handle!". Grundsätzlich wird festgestellt, daß der Beistand für Menschen, die sich aufgrund drohender Abschiebung an Leib und Leben bedroht sehen, Christenpflicht sei (1. These). Gleichwohl weist der Rat darauf hin, daß sich dieser Beistand nur auf konkrete Einzelfälle beziehen könne, damit zugleich nicht auf eine Umgehung, sondern *Überprüfung* der staatlichen Anordnung abziele (4. These) und demnach nicht als Mittel zur Änderung der Rechtsordnung interpretiert werden dürfe, sondern als konstruktiver Umgang mit der »Spannung zwischen dem im christlichen Gewissen gebotenen Beistand und der staatlichen Anordnung« (4. These). Beistand in Form der Gewährung von Unterkunft oder öffentliche Appelle zur Aufschiebung des Vollzuges sollten dabei nicht als rechtswidrige Handlungen oder gar als Widerstand gegen die Rechtsordnung überhaupt verstanden werden (2. These). Führe diese Spannung dann aber doch zu einer gewissenbedingten Rechtsverletzung, sei einerseits »die Bereitschaft, sich dem Vollzug im Wege des zivilen Ungehorsams zu widersetzen und die rechtlichen Konsequenzen dafür zu tragen, ... nur dann als Gewissensentscheidung zu respektieren, wenn sie das Ziel hat, an Leib und Leben bedrohten Menschen zu helfen« (6. These), andererseits müßten in einem solchen Fall der Gesetzesverstoß sowie die Folgen des Handelns allein verantwortet und getragen werden. Für die Verantwortung der Kirche bedeute dies unter der Voraussetzung, »ein in Gottes Wort gebundenes Gewissen« zu respektieren und schützen (7. These), daß sie neben der Begleitung durch Gebet und Seelsorge »für die gewissenhafte Prüfung der Entscheidungen über Rechtsverletzungen zur Verfügung steht, für die grundsätzliche Möglichkeit solcher Entscheidungen öffentlich eintritt« und jeweils auch eine Vermittlerposition einnehmen könne (7. These).

Die Grundintention der vom Rat der EKD vorgelegten Thesen besteht demzufolge darin,

die mögliche individuelle Gewissensentscheidung hinsichtlich der Frage des Kirchenasyls für prinzipiell möglich und gerechtfertigt zu halten und hierbei einerseits sowohl die notwendigen Voraussetzungen wie Konsequenzen einer solchen Entscheidung deutlich zu machen als auch die mit dieser Entscheidung verbundenen Intentionen vor mißverständlichen Interpretationen zu schützen.

Landeskirchliche Reaktionen und Stellungnahmen, die unter anderem auch auf erste Erfahrungen mit dem neuen Asylrecht rekurrierten und durchaus auf einen entstandenen innerkirchlichen Meinungsstreit hinwiesen¹, lassen nun erneut nach innerhalb der kontroverse aufscheinenden grundsätzlichen Problemen fragen.

Über die angesprochenen vorgelegten Thesen sowie die aktuellen Problemkontexte hinaus ist dabei danach zu fragen, welche sachlichen Aspekte für den konstruktiven Umgang mit der Spannung zwischen individueller Gewissensentscheidung und den rechtlichen Vorgaben beziehungsweise staatlichen Anordnungen von Bedeutung sind. Die Auslegungsweite des Begriffs der Gewissensfreiheit soll daher von der Frage seiner grundgesetzlichen Verankerung aus als auch in seiner theologischen Dimension in den Blick genommen werden.

3. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit

Art. 4 I GG mit seiner Gewährleistung der Unverletzlichkeit von Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit kann als grundlegender Ausdruck dafür angesehen werden, daß das Grundgesetz konsequent in der Tradition des abendländischen Rechts- und Verfassungsstaates mit der ihm inhärenten und ausgeprägten Betonung des Freiheitsgedankens und Demokratieprinzips steht. Als Grundrecht und damit unmittelbar geltendes Recht soll Art. 4 I GG die Verfassungswirklichkeit im Sinn einer Schranke und Richtlinie aller Staatstätigkeit sowie als Manifestation einer der Verfassung zugrunde liegenden objektiven Wertordnung prägen. Einerseits gewährleistet das Grundrecht der Gewissensfreiheit im Sinn eines klassischen Abwehrrechts die Sicherung der Freiheitssphäre des einzelnen vor Eingriffen der öffentlichen Gewalt, andererseits impliziert es eine Verpflichtung an die staatliche Gewalt zu aktivem Schutz sowie zur Förderung dieses Grundrechtes. Trotz des ursprünglichen historischen Zusammenhanges mit der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit wird in der Rechtsprechung von inzwischen einem eigenständigen Grundrecht der Gewissensfreiheit ausgegangen: »Die Abkoppelung von der Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit bestimmt die Schutzrichtung des Grundrechts: In den Vordergrund tritt die Orientierung des Einzelnen an einer höchstpersönlichen Wertentscheidung²«, wobei die jeweilige Gewissensentscheidung insofern von einer kognitiven und einer affektiven Komponente getragen wird als diese Entscheidung an »internalisierten Wertvorstellungen, die sich zu einem Gewissensgebot verdichten³« orientiert ist.

Unter der Voraussetzung, daß dieses Grundrecht sich nicht nur auf die Freiheit individuellen Denkens und Urteilens bezieht, sondern zugleich die je eigenen Entscheidungen des Planens und Handelns umgreift, deutet sich darüber hinaus eine *aktive* Komponente an: neben dem Verständnis der Gewissensfreiheit als eines Abwehrrechts im Sinn des Schutzes

psychischer Integrität und personaler Identität ist dann der Schutz der politischen Mitverantwortung des Einzelnen, sowohl im Sinn der Mitwirkung an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung als auch bezüglich eines möglichen Dissenses bei verbindlich gefällten Entscheidungen politischer Organe'? als Funktion dieses Grundrechts auszumachen.

Unter der Voraussetzung einer Näherbestimmung des Gewissens als die »im Inneren vorhandene Überzeugung von Recht und Unrecht und die sich daraus ergebende Verpflichtung zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen«>' kann dann allerdings eine grundsätzliche politische Einstellung oder bestimmte subjektive Diagnose politischer Entwicklungen kein hinreichendes Kriterium für die Legitimität einer Gewissensentscheidung sein, da dies offensichtlich des »affektiven Bezug(es) zu den Tiefenschichten der einzelnen Persönlichkeit entscheidend ermangelt«.

Gleichwohl ist auch, da nicht von einer Freiheit zu uneingeschränkter Gewissensverwirklichung ausgegangen werden kann, auf die Schranken dieses Grundrechtes hinzuweisen; zwar werden in Art. 4 I GG keine ausdrücklichen Einschränkungsmöglichkeiten der genannten Rechte vorgesehen, allerdings findet sich die Schranke zum einen in den kollidierenden Grundrechten Dritter, zum anderen in den mit Verfassungsrang ausgestatteten konkurrierenden Rechtswerten, denen höheres Gewicht zukommt-".

Unter Umständen entsteht nun allerdings das Problem der Abwägung zwischen dem Geltungsanspruch des positiven Rechtssatzes und der eigenen Gewissensentscheidung, wobei sich das grundrechtsdogmatische Dilemma daraus ergibt, »daß der Primat des Gewissensspruches gegenüber dem Rechtsbefehl sich nur durch eine Pflicht des parlamentarischen Gesetzgebers zur Rücksichtnahme auf beliebige Gewissenspositionen oder aber über eine Durchbrechung des Gesetzesbefehls verwirklichen läßt«?", Um diese schroffen Alternativen nach Möglichkeit zu vermeiden, erscheint es als sinnvoll, daß die Rechtsprechung hinsichtlich der Frage der Regelung von Verhaltenspflichten und im Rahmen der Betonung geltender Gesetze im Sinn des »Wohllollensgebot« auf gewissensschonende Gesetzesanwendung²⁸ achtet. Diese Prämisse gewinnt keineswegs nur für die Handhabung von Sanktionsregeln Gültigkeit, sondern ist schon im Rahmen von Gesetzgebungsverfahren und konkreten Ausgestaltungen der rechtlichen Ordnung in Anschlag zu bringerr",

Schließlich lebt aber auch dieses Grundrecht entscheidend davon, demokratisch zustandegekommene Entscheidungen als solche auch mitsamt ihren Konsequenzen zu akzeptieren und diese nicht im Sinn einer selbstgewissen und als absolut vorgestellten Meinungsposition zu torpedieren oder zu unterlaufen. Die Proklamation und Aktion zivilen Ungehorsams aufgrund konstatierte eigener Gewissensentscheidung kann zumindest so lange als verfehlt gelten, als die Beachtung und der Schutz derjenigen Meinung, sei es einer Einzelperson oder einer Gruppe, die sich im Verlauf eines demokratischen Verfahrens als die unterlegene herausgestellt hat, gewährleistet ist.

4. Das Gewissen in reformatorischer Perspektive

In einem gänzlich anderen Kontext scheint der theologisch gefaßte, hier genauer reformatorisch geprägte Gewissensbegriff zu stehen. Als Konsequenz reformatorischer Grundent-

scheidungen kann gelten, daß Luther anfänglich einen Gewissensbegriff konzipiert, der einerseits von der Auseinandersetzung mit der scholastischen Tradition beziehungsweise deren Verständnis von irrtumsfähiger *conscientia* und naturrechtlich verankerter, unfehlbarer *synderesis* geprägt ist-, andererseits in konstruktiver Absicht gerade auf den Zusammenhang des Gewissensbegriffs mit der herausgestellten Relevanz des Wortverkündigungs- und Rechtfertigungsgeschehens abzielt.

In Aufnahme dieser reformatorischen Grundentscheidung ist die Rede vom Gewissen damit von einer Fassung des Gewissensbegriffs im Sinn der Vermittlungsinstanz überindividueller, überzeitliche Werte und Normen qualitativ unterschieden, meint zugleich aber auch mehr als eine moralische Instanz des autonomen Individuums". Vielmehr geht es um die Ortsbestimmung des Menschen, in der die Entscheidung über sein Personsein vor alle Fragen nach Moralität getroffen wird³²: »Mit dem Phänomen des Gewissens verbindet sich sowohl der Gesichtspunkt des Sprechens wie der des Hörens. Es geht hier um das Zur-Sprache-Kommen und Zu-Gehör-Kommen dessen, was den Menschen in seinem Selbstsein und darum ... in bezug auf seine Zukunft und deshalb letztlich und unbedingt angeht³³.«

Lebt diese Entscheidung über das Selbst- und Personsein des Menschen reformatorischem Verständnis zufolge dabei entscheidend von der Anrede durch Gott und ist daher von theologischer Seite aus vom Gewissen als einem im Letzten verborgenen und auf Zukunft ausgerichteten und angewiesenen Ort zu sprechen, bleibt diese Rede doch auf das Selbstverhältnis und die Selbstverständigung des Menschen mit sich und den eigenen konkreten Erfahrungen, auch im Umgang mit anderen, bezogen und angewiesen, wobei die Unterscheidung zwischen *vorhergehendem* und *nachfolgendem* Gewissen zum Ausdruck bringt, »daß das Gewissen als begleitendes Bewußtsein an die *eigene Lebensführung* gebunden ist, also nicht auf vollzogene Handlungen oder als Urteil über bestimmtes Handeln beschränkt ist«³⁴.

Einen sinnvollen Begriff eigener Freiheit im Sinn selbständigen Verantwortens des eigenen Lebens vom Bewußtsein der eigenen Lebensführung aus zu entwickeln, beinhaltet zugleich die umfassende Berücksichtigung des Anderen im Sinn der Rücksichtnahme auf anderes Leben. Das Gewissen ist demzufolge auch als derjenige Ort bestimmbar, an dem »das Gegebenensein des Lebens und das Geben des Lebens elementar miteinander verbunden sind und sich... als unbedingt zusammengehörig erweise«³⁵ und das eigene Gewissen seine Grenze schließlich am Gewissen des jeweils Anderen hat ³⁶.

Als *principium individuationis* gewinnt das Gewissen somit seine konkrete, inhaltliche Gestalt durch die jeweilige Situation und den Kontext, in dem der Mensch sich selbst zur Frage wird, wobei gerade dies den Aspekt der Sozialität miteinschließt und sich somit keine Konkretion ohne Bezug auf die jeweilige Gemeinschaft denken läßt.

In seiner Bedeutung für die individuelle Lebensführung wird das Phänomen des Gewissens als ethisch-relevante Lebensfunktion schließlich erst dort umfassend erkannt, wo der Zusammenhang von Mensch, Welt und Gott in Blick genommen wird. Kommt von dieser Erkenntnis aus dann das Gewissen als »Geschehen des Gefragtseins und Zur-Antwort-herausgefordert-Seins« zugleich als ein »Verantwortlichsein im Vollzug«? zur Sprache, vermag diese doppelte Aspekthaftigkeit des Begriffs zugleich zu verdeutlichen, inwiefern Evangelium und Gesetz, Person und Werk scharf zu unterscheiden sind, zugleich aber auch

unmittelbar zusammengehören: »Im Gewissen meldet sich die Frage nach der Einheit der Person angesichts ihres Lebensvollzuges, der als tätiges Leben ja mit anderen und für andere sich konkretisierte³⁸. Freiheit im Sinn des tätigen Lebensvollzugs am Ort des Gewissens führt demzufolge darüber hinaus zu einem identitätsstiftenden Moment des Freiheitsbegriffs, das es schließlich erlaubt, die *libertas conscientiae* als Ausdruck für die dem Menschen zugeeignete *libertas christiana* überhaupt zu verstehen.

Wenn es somit gerade die permanente Definitionsoffenheit oder sogar Selbst-Bestimmung im Sinn der Fraglichkeit der eigenen Identität ist, die den Menschen sich selbst und seiner Welt gegenüber verantwortlich sein läßt, verweist dies zugleich auf den Zusammenhang zwischen der menschlichen Grundsituation eigener Fraglichkeit und der Offenheit hinsichtlich des göttlichen Wortgeschehens. Indem das Gewissen den Menschen nach sich selbst rufen läßt, »ruft es eigentlich nach Gott als dem, der allein den Menschen, das heißt das Gewissen selbst wahr machen und frei machen kann, weil Gott allein den Menschen als Menschen identifizieren, ihn mit ihm selbst einig machen kann, indem er, Gott, ihn den Menschen, mit Gott versöhnt-e".

5. *Libertas conscientiae* im Kontext des Rechtsstaates

Wird die eigene Lebensführung als Ausdruck für die am Ort des Gewissens zu verantwortende Freiheit verstanden, stellt sich die Frage, welche Konsequenzen dies für die Partizipation am öffentlichen Geschehen und damit hier auch an den Institutionen des Gemeinwesens beinhaltet.

Anhand des Begriffs der *Anerkennung* läßt sich eine mögliche Konkretion der *libertas conscientiae* im Kontext des demokratischen Gemeinwesens veranschaulicherr³⁹. Axel Honneth und Charles Taylor kommen von einer philosophischen Grundlegung aus zu der These, die Frage nach der Anerkennung des Anderen habe ihren Ausgangspunkt in der Frage nach der *Selbstwahrnehmung* und *Identität* des einzelnen Menschen selbst⁴⁰. Schon dadurch, daß der Mensch in Dialog mit einem Anderen tritt und so zu diesem ein Verhältnis aufbaut, mache sich ein *doppeltes Wahrnehmen* geltend: einerseits die selbst-bewußte Wahrnehmung der eigenen *Identität*, andererseits das Erkennen des Anderen im Sinn des Wahr-Nehmens einer Differenz zwischen Selbst und Anderem. Diese Erkenntnis des Anderen, die im Sinn der Wechselwirkung die Anerkennung durch den Anderen mit sich bringe, wird dabei als konstitutiv für die Kenntnis des eigenen Seins und damit als Voraussetzung gelingender *Selbstverwirklichung* überhaupt angesehen⁴¹. Dabei verweisen sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Differenzen gegenüber dem Anderen darauf, daß menschliches Sein in seinem Gelingen unhintergebar vom Gelingen der Gemeinschaft mit dem Anderen abhängt.

So wird das jeweilige Gegenüber in all seiner Verschiedenheit nicht als Gefährdung des eigenen Lebens oder eigener Entfaltungsmöglichkeiten begriffen, sondern vielmehr als Herausforderung für die eigene Wirklichkeitswahrnehmung und dementsprechend als Ermöglichung weit intensiverer Selbstwahrnehmung betrachtet.

Eine solche Fruchtbarmachung des Begriffs der Anerkennung verhindert in dieser Folge

die Ausprägung eines Bildes von Gesellschaft, in dem diese primär im Licht der Konflikt-situation und permanenten gegenseitigen Bedrohung erscheint und demzufolge ordnungs-politische Maßnahmen in erster Linie als Abwehrstrategien gegen gesellschaftliche Gefähr-dungen konzipiert werden. Vielmehr kann in Aufnahme eines solchen Gedankenmodells eine Konzeption des Zusammenlebens entwickelt werden, die ihren Ausgangspunkt in ver-nunftgeleiteten Motiven und Interessen der um wechselseitige Anerkennung bemühten Individuen nimmt und dementsprechend Strategien der friedlichen Konfliktregelung zu entwickeln in der Lage ist. Dieser Gedanke läßt sich ohne Zweifel mit dem an der *libertas conscientiae* implizierten Grundgedanken der Sozialität verbinden, wobei insbesondere die genannten Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solidarität den Verweis auf einen theologischen Begründungszusammenhang nahelegen, der nicht zuletzt von einer Fruchtbarmachung der Tugendlehre her seine Gestalt gewinnt.

Eine Konkretisierung des Anerkennungsbegriffs läßt sich nun anhand der Erörterung des ursprünglichen Art. 16 II 2 GG »Politisch Verfolgte genießen Asylrecht« vornehmen. Aus den Erfahrungen nationalsozialistischer Verfolgung erwachsen, wollten die Verfassungs-geber dieses Grundrecht als von vornherein *prinzipiell gewährleistete Anerkennung* von politisch Verfolgten, die auf der Suche nach Schutz den Bereich des Grundgesetzes betreten, interpretiert werden. Auch hier zeigen sich die beiden herausgestellten Aspekte der Anerkennung: einerseits als Rekurs auf die eigene Identität im Sinn des impliziten Verwei-ses auf die eigene Geschichte, die eines solchen schützenden Artikels gerade ermangelte, andererseits die Wahrnehmung und Akzeptanz der Person und besonderen Situation des Anderen, des Fremden - es handelt sich bei diesem Artikel bekanntermaßen um das einzige im Grundgesetz formulierte Grundrecht, das ausschließlich Nichtdeutschen Schutz gewährt. Der Zusammenhang des Identitäts- und Sozialitätsaspekts von *Anerkennung* wird daran deutlich, daß als Kriterien für die Anerkennung des *Anderen* als des politisch Ver-folgten gerade die eigene Wertordnung des Grundgesetzes sowie die rechtsstaatlichen Grundsätze herangezogen werden. Dies geschieht bewußt unter dem *gemeinsamen* obersten Prinzip der Unverletzlichkeit der Menschenwürde, was dazu führt, dasjenige als politische Verfolgung anzusehen, was dem Einzelnen in Anknüpfung an seine politische Überzeu-gung, seine religiöse Grundentscheidung oder andere Merkmale, die sein Anderssein prä-gen, in gezielter Weise Rechtsverletzungen zufügt⁴³ und diesen damit einer Gefahr für Leib und Leben oder Beschränkungen seiner persönlichen Freiheit aussetzt".

Die Ausrichtung von Art. 16 II 2 GO am obersten Verfassungsprinzip der Menschen-würde hat ursprünglich aber nun keineswegs nur Konsequenzen für die Anerkennung von politisch Verfolgten mit sich gebracht, sondern erfuhr zugleich auch als Maßstab in bezug auf die äußeren Bedingungen, den Inhalt und Umfang von Asylgewährung seine Geltung:". Dementsprechend ergibt sich für den Gesetzgeber der Auftrag, Aufenthalt und Situation der Asylbewerber den Zielsetzungen des Grundgesetzes entsprechend auszugestalten bezie-hungsweise zu gewährleisten". Anhand der Intentionen und Implikationen des ursprüng-lichen Art. 16 II 2 GG ist festzustellen, daß hier ein Verhältnis zwischen schutzgewähren-dem Land und dem einzelnen Verfolgten festgeschrieben ist, das weit über die positive Rechtsgarantie hinausgeht, indem in ihm der fundamentale Zusammenhang zwischen den geschichtlichen Erfahrungen der eigenen deutschen Geschichte und den je aktuellen Erfah-

rungen der politisch Verfolgten aufgenommen wird. Das Recht auf Asyl ist demzufolge in seiner Bedeutung erst dann anerkannt, wenn das Verhältnis zwischen Schutzgewährenden und Schutzsuchenden als Verhältnis von Dialogpartnern aufgefaßt wird, die auf gleichbedeutsame Weise an diesem Dialog teilhaben, womit paradigmatisch für die prinzipielle Angewiesenheit auf eine permanente, die Individualität sichernde *Gemeinschaft* überhaupt aufscheint. Anerkennung der Schutzbedürftigkeit und Schutzwürdigkeit des Fremden lebt zwar auch vom Bewußtsein der eigenen, im Ernstfall jederzeit möglichen Angewiesenheit auf ebensolchen Schutz, ist über dieses reziproke Verständnis hinaus dann aber auch im Sinn einer gleichsam vorgängigen Anerkennung des Anderen zu fassen.

6. Konsequenzen für die individuelle und kirchliche Praxis in der gegenwärtigen Debatte

Wie die oben aufgezeigte Diskussion über die Frage der Legitimität des Kirchenasyls verdeutlicht, scheint in der momentanen Situation, wie sie sich insbesondere seit dem Sommer 1993 angebahnt hat, gerade die institutionelle Gewährleistung der Ziele und Inhalte des ursprünglichen Art. 1611 2 GG nicht mehr ausreichend gegeben zu sein.

Die angesprochenen umfangreichen Dokumentationen, die seit dieser Zeit zur gegenwärtigen Asylpraxis angefertigt werden, machen deutlich, daß die Frage nach dem inhaltlichen Zusammenhang des jetzigen Asylrechtsartikel 16a mit dem Prinzip der Menschenwürde aufgrund mehrerer Faktoren erneut aufgeworfen werden muß⁴⁷. Ohne an dieser Stelle auf die rechtliche Problematik im einzelnen eingehen zu können, seien die derzeitigen Hauptkritikpunkte doch wenigstens genannt: zum einen ist hinsichtlich der *Praxis* des Asylverfahrens aufgrund der neuen Drittstaatenregelung (16a 11 GG) einerseits der *Zugang* zum Verfahren selbst nicht mehr gewährleistet, andererseits bringt aber auch die Definition »sicherer Drittstaaten« selbst die Gefahr von sogenannten »Kettenabschiebungen« mit sich, falls die jeweiligen Staaten Fluchtgründe nicht anerkennen und den Einreisewilligen bereits an ihrer jeweiligen Grenze zurückschicken. Aus Sicht der Flüchtlinge ist damit die Frage nach den *Fluchtgründen* inzwischen eindeutig zugunsten der Frage nach den *Fluchtwegen* zurückgetreten.

Im Zusammenhang der Praxis des Asylverfahrens wird ferner auf das Problem *extrem verkürzter Verfahren* sowie Einspruchsfristen nach Ablehnung des Asylantrages verwiesen, das in nicht wenigen Fällen dazu führen kann, daß die rechtlich verbürgte Ausschöpfung des Rechtsweges nicht mehr beschritten werden kann. Hinsichtlich der Abschiebungsverfahren selbst werden Mängel hinsichtlich des knappen zeitlichen Rahmens, in dem behördliche Mitteilungen über die Abschiebung ergehen, sowie in diesem Zusammenhang die defizitäre Ausgestaltung der Abschiebehaftbedingungen konstatiert.

Dem nicht zuletzt aus diesen Gründen oftmals als notwendig erachteten Schritt, Kirchenasyl zu gewähren, liegt demzufolge 1. eine auf seiten des Gewährenden subjektiv wahrgenommene *explizite* Notlage, die aus den Härten der Asylverfahrensgesetzgebung resultiert, sowie 2. die Konstatierung einer *impliziten* Notlage zugrunde, wie sie sich aus dem kaum mehr vermittelbaren Zusammenhang zwischen dem in Art. 16a I verbürgten

Recht auf Asyl und den Ausführungsbestimmungen in den Absätzen II-IV ergibt, wodurch das Grundrecht auf Asyl zu einem bloßen Abschiebehindernis im Rahmen ausländischer Bestimmungen reduziert zu werden droht⁴⁸.

Im Rahmen des Kirchenasyls nun kann unmittelbar nur auf diejenigen Fälle eingegangen werden, die im Sinn einer expliziten Notlage Schutz vor Abschiebung suchen⁴⁹: aufgrund des Gewissensbegriffs bleibt dabei unhintergebar festzuhalten, daß die Entscheidung, Kirchenasyl zu gewähren, immer aus der individuellen Gewissensnot heraus gefällt werden muß; weder kann eine Gruppe als Ganze die Entscheidung - etwa im Modus einer formalen Abstimmung - in der Weise treffen, daß die unterlegene Minderheit den getroffenen Beschluß ebenfalls aktiv in die Tat umzusetzen helfen muß, noch kann eine übergeordnete kirchliche Instanz Kirchenasyl in dem Bereich gewähren, innerhalb dessen sie über Weisungskompetenzen verfügt⁵⁰.

Dennoch muß die getroffene Entscheidung, Kirchenasyl zu gewähren, mit einer material zurechenbaren Beistandspflicht kirchlicher Institutionen selbst verbunden werden können: Für den Fall, daß Abschiebungen erneut überprüft werden sollen, scheint es sinnvoll, daß nicht nur aus den Reihen der betreffenden Kirchengemeinde Kontakt zu öffentlichen Behörden und Rechtsberatungen aufgenommen wird, sondern auch von offizieller kirchlicher Seite aus zu diesen Kontakt hergestellt wird, oder diese Formen der Kontaktaufnahme zumindest unterstützt werden⁵¹. Darüber hinaus können von kirchlicher Seite aus, etwa aufgrund bestehender ökumenischer Kontakte, zusätzliche Kenntnisse über die jeweiligen Herkunftsländer des von Abschiebung Bedrohten gewonnen werden, die staatlichen Behörden unter Umständen nicht zugänglich sind, aber auf diese Weise eine detailliertere Beurteilung eventuell drohender Gefährdungen des Flüchtlings erlauben. Unter Umständen wäre sogar an institutionalisierte Verankerungen, aufgrund derer das zuständige Bundesamt kirchliche Stellen in dieser Frage konsultieren kann, zu denken⁵²,

Dabei bleibt festzuhalten, daß diejenige Form des Beistandes, die die Aufschiebung des Abschiebungsvollzugs oder eine Korrektur der Abschiebeverfügung zum Ziel hat, sich als solche nicht gegen die Rechtsordnung selbst richtet, und somit dabei von rechtswidrigen Handlungen im eigentlichen Sinn nicht die Rede sein kann; vielmehr gehen diese Aktionen prinzipiell von der Vermutung aus, daß noch nicht alle rechtlichen Mittel und Möglichkeiten ausgeschöpft sind: hält die Kirche geltendes staatliches Recht für verbesserungsbedürftig, »hat sie den Gesetzgeber um entsprechende Verbesserungen zu bitten. Sie kann ihn aber nicht zwingen und auch nicht zwingen wollen-s⁵³«.

Im übrigen ist darauf zu verweisen, daß ausführende staatliche Stellen jeweils ebenfalls nicht ausschließlich als anonyme Institutionen angesehen werden können, sondern ebenfalls von im Prinzip ihrer Verantwortung bewußt und gerecht werden wollenden Menschen gestaltet werden. In dieser Lage auch für diese Verständnis zu zeigen und auch in diesem Rahmen eine vermittelnde Position einzunehmen, könnte zugleich der Verdeutlichung des eigenen Verständnisses von Volkskirche entgegenkommen, so daß sich innerhalb der Kirche Streit in diesen Fragen dahingehend zu konkretisieren vermag, »ob und wie unterschiedliche Gewissensentscheidungen von Christen miteinander bestehen können, ohne sich gegenseitig zu negieren-s⁵⁴«.

Wenn gleichwohl »diese Einzelfälle auf Mängel in der allgemeinen Rechtslage oder bei

einzelnen Gesetzesregelungen hinweisen, die dann mit dem Ziel einer Änderung zum Gegenstand öffentlicher Kritik und Auseinandersetzung gemacht werden müssen-e", kann auch die offizielle kirchliche Seite durchaus zum Sprachrohr für diese Mängel und Mißstände, die den Intentionen des Grundgesetzes entgegenzustehen scheinen, gemacht werden, zugleich aber in konstruktiver Absicht Änderungsvorschläge vorgebracht werden".

Hier deutet sich dann der Zusammenhang zur oben genannten impliziten Notlage als Grund der Gewährung von Kirchenasyl⁵⁷ an: offensichtlich kann es aufgrund der bestehenden Gesetzeslage zu Situationen kommen, in denen behördliche Verfügungen nicht befolgt werden können, ohne daß tatsächliche Gewissensnot die Folge sein kann.

Es bleibt dann allerdings festzuhalten, daß im konkreten Fall gewissensbedingte Rechtsverletzungen nur persönlich verantwortet und die Folgen des Handeins nur vom jeweils rechtswidrigen Handelnden selbst getragen werden können"; was für die Kirche als Institution nun eine dezidiert andere Form der Reaktion im Sinn des Beistandes erfordert: einerseits sollte sie, um diese Form der Entscheidung überhaupt zu vermeiden, bereits im Vorfeld für eine gewissenhafte Prüfung zur Verfügung stehen, die das Für und Wider einer solchen rechtsverletzenden Konsequenz zu erörtern hilft, sich schließlich aber auch in entstehenden Konfliktfällen zumindest in die Rolle des Vermittlers begeben. So gilt für die institutionelle kirchliche Seite, daß im Einzelfall das Bewußtsein für ungerechte Rechtslagen in der Öffentlichkeit wachzuhalten ist, was nicht zuletzt die aufmerksame Begleitung derjenigen Prozesse einschließt, innerhalb derer die einschlägigen Gesetzesvorhaben erörtert werden und die Frage nach der Legitimität individueller Gewissensentscheidungen gestellt wird.

Werden von kirchlicher Seite aus diese Möglichkeiten kritischer Begleitung offengehalten, muß dies in der Tat keineswegs als Ausdruck für ein womöglich grundsätzlich spannungsgeladenes und konfliktreiches Verhältnis zwischen Staat und Kirche überhaupt interpretiert werden: Die im Jahr 1985 von der EKD vorgelegte Demokratiedenkschrift betont, daß auch im Kontext des demokratisch verfaßten Staates die Möglichkeit von Gewissenskonflikten prinzipiell nicht ausgeschaltet ist: »Das Gewissen kann in Widerspruch zu staatlichen Regelungen und Maßnahmen geraten ... Keine rechtliche Regelung kann ausschließen, daß ein Gewissen durch Gottes Wort so gebunden ist, daß es in solche Konflikte kommt.e⁵⁹ Dies rechtfertigt somit keinesfalls die von manchen Seiten geäußerte Vermutung, hinter der christlichen Gewissensentscheidung zum Beistand verberge sich letztlich nichts anderes als das Vorhaben, staatlichen Entscheidungsinstanzen gegenüber prinzipiellen Widerstand entgegensetzen zu wollen. Weiter führt dabei wohl eher der Gedanke, daß es die faktisch bestehenden Härten des Asylrechts sind, die zur eigentlichen Konfliktlage führen, so daß staatliches - kluges - Handeln viel eher daran orientiert sein müßte, um die Loyalität gerade der rechtlich denkenden Staatsbürger besonders intensiv zu werben".

Diese Zielrichtung schließt dann aber zugleich Vorschläge einer kirchlich verantworteten oder sanktionierten Aufnahmekontingentierung aus, wie sie im Lauf des Sommers 1995 von seiten der bayerischen Staatsregierung vorgetragen wurde. Eine solche scheinbare Lösung der Kirchenasylproblematik ist aus kirchlicher Perspektive keineswegs nur aus finanziellen oder anderweitigen praktischen Gründen nicht sinnvoll, sondern würde zugleich der Betreuung der von Abschiebung bedrohten Menschen gleichsam im Modus einer Privatisierung

des Rechts und staatlicher Schutzaufgaben auf eine Ebene außerhalb rechtlicher Sicherheit und Überprüfbarkeit heben und damit gerade gegen die erklärten Zielsetzungen einen womöglich eigenen kirchlichen Rechtsraum schaffen, was weder in der Absicht des Gesetzgebers noch der kirchlichen Seite stehen kann?'. Zudem würde damit der bisher meist befristete Beistand zu einer prinzipiell zeitlich schwierig begrenzbaren Aufnahme führen und somit im Ergebnis, wie H. Prantl es sieht, gerade auf diese Weise die Schutzlücke des neuen Asylrechts damit auch von den Kirchen endgültig akzeptiert ⁶².

Ausblick

Wenn die christliche Verkündigung als Gewissensunterrichtung darauf abzielt, daß auch in bezug auf das Problemfeld des Kirchenasyls der »usus civilis legis dem Glauben und der Liebe gemäß«⁶³ wahrgenommen wird, wird deutlich, daß diese Verkündigung es im Letzten »nicht bloß mit einzelnen je und je akut werdenden Gewissensfällen (casus conscientiae) ..., sondern ständig mit der für alle gleichermaßen geltenden Gewissenssituation des Menschen in der Welt vor Gott«⁶⁴ zu tun hat. So kommt auch diese theoretische Erörterung des Verhältnisses von Gewissen und Recht, und schließlich die je eigene zeit- und situationsadäquate Gewissensbefragung, theologisch gesprochen, letztlich vor der Frage der angemessenen Interpretation der eigenen Lebenswirklichkeit und frei ergründeten glaubwürdigen Identität zu stehen. Damit bleibt jegliche Form christlich motivierter Praxis aufmerksamem Hören nachgeordnet und eigenem Verstehen wie Selbstverständnis zugeordnet. Nicht politische oder gesellschaftliche Kräfte können es dann sein, von denen her die Identität des Menschen im Sinne der Einheit seiner Person her bestimmt werden kann⁶⁵, sondern allein das eigene Gewissen als »Brennpunkt in der Beziehung zwischen Wort und Glaube«⁶⁶ kann als derjenige Ort erkannt und benannt werden, an dem sich das Hören des Wortes ereignet und von dem aus die Tat des Glaubens Gestalt gewinnt: »Das -fröhliche-Gewissen... verdankt sich der libertas Christiana, es gründet nicht im Selbstsein oder Selbstkönnen, sondern im Rechtfertigungsglauben, der die Befreiung von Sünde und Schuld zum Inhalt hat.«⁶⁷

Thomas Schlag
Schellingstraße 3//II Vgb.
80799 München

Abstract

Since relevant changes in German constitutional law concerning the guaranteed right of territorial asylum for political refugees have taken place, a widespread public debate on interpretation and institutional shaping of this fundamental human right can be registered. As a valid part in this debate, efforts from within the Church have been made to install a compensation for the diagnosed loss of lawfulness and to point out the present deficiency of the composed constitutional right, fixed in the new article 16a of the Grundgesetz. These efforts, manifested in the specific form of sanctuary, put on the

agenda the general question of the relevance of christian conscience within the public context. Reminding the protestant tradition of the concept of conscience and confronting it with the philosophical concept of recognition, it can be said that from a christian point of view, the engagement in keeping fundamental human rights established, is a constituent part both of christian self-understanding and meaningful existence in society.

Anmerkungen

1. Die Flüchtlingsorganisation ProAsyl spricht für den Zeitraum von Oktober 1993 bis zum September 1995 von mindestens 21 Menschen, die sich aus Angst vor Abschiebung das Leben genommen haben, nach: Die ZEIT, 22.9.1995.
2. In Auswahl seien genannt: ein vom Diakonischen Werk der EKD am 21.12. April 1993 veranstaltetes Expertenhearing, dokumentiert unter dem Titel: »Flucht und Asyl«, in: epd-Dokumentation 24-25/93, 7. 6. 1993; ein Tagungsfachgespräch über die EKD-Position in der Asylpolitik, veranstaltet am 9.11.0. März 1994 in Mülheim/Ruhr, dokumentiert in: epd-Dokumentation 20/94, 2.5. 1994; Texte der Bundesfachtagung des Diakonischen Werkes der EKD in Hofgeismar vom 8.-10. 6. 1994, dokumentiert unter dem Titel: »Neue Asylregelungen - Erfahrungen und Perspektiven, in: epd-Dokumentation 44-45/94, 24. 10. 1994, was eine der entscheidenden Grundlagen für den von der Kommission für Ausländerfragen und ethnische Minderheiten verfaßten und auf der 5. Tagung der 8. Synode der EKD im November 1994 in Halle vom Rat der EKD vorlegten »Bericht(s) zur Praxis des Asylverfahrens und des Schutzes vor Abschiebung«, darstellte.
3. Für die folgende Erörterung ist darauf hinzuweisen, daß strenggenommen von einem Kirchenasyl im eigentlichen Sinn nicht gesprochen werden kann, wenn damit eine von rechtsstaatlichen Instanzen unabhängige kirchliche Rechtsinstitution und damit der Anspruch auf einen rechtsfreien Raum gemeint sein soll: dies gilt nicht nur aus historischen (vgl. den Artikel »Asylrecht«, in: TRE Bd. IV, S. 315-327), sondern auch und vor allem aus theologischen Gründen: »Die evangelischen Kirchen ... kennen ein solches Asylrecht nicht und konnten es auch nicht kennen. Denn die Reformation hat mit der neutestamentlichen Aufhebung der Unterscheidung der Welt in heilige und profane Räume (und Stände) Ernst gemacht«, so *Eberhard Jüngel* unter der Überschrift »Die Gewaltfreiheit des Kirchenraumes darf nicht zur Ausübung von Gegengewalt mißbraucht werden«, in: FAZ, 4.6.1994.

Konsequenterweise könnte dann genauer nur von »Kirchenasyl« die Rede sein; angemerkt sei, daß sich die Anführungszeichen in den allermeisten Stellungnahmen kirchlicher Initiativgruppen nicht finden lassen, während sie in offiziellen Verlautbarungen der EKD gesetzt werden.

Unter der Voraussetzung, auf diese Unterscheidung hingewiesen zu haben, kann meines Erachtens im Rahmen der vorliegenden Untersuchung aus stilistischen Gründen auf Anführungszeichen verzichtet werden. Im Anschluß an J. Quandt wird von folgender Definition ausgegangen: »Kirchenasyl ist die zeitlich befristete Aufnahme von Flüchtlingen in den Räumen einer Kirchengemeinde, dessen ausschließliche Absicht darin besteht, Schutz vor Abschiebung zu gewähren, um dadurch inhumane und menschenrechtswidrige Härten für die betroffenen Menschen zu vermeiden, oder um sie vor Gefahr für Leib und Leben im Rückkehrland zu bewahren« (Kirchenasyl - Ein praktischer Wegweiser für Gemeinden, in: Asyl von unten. Kirchenasyl und ziviler Ungehorsam - ein Ratgeber, hg. von W.-D. Just. Hamburg 1993, S. 193-208). Strenggenommen wäre es ohnehin angemessener, zwischen »kirchlichem Beistand« und »Kirchenasyl« zu differenzieren. Dazu *Gerhard Robbers*: Kirchliches Asylrecht?, in: AöR 113 (1988), S. 30-51. Zur Terminologie auch *Ernst Josef Nagel*: Flüchtlinge und »Kirchenasyl«. Stuttgart 1995. Nähere Hinweise liefern ausführlicher insbesondere Veröffentlichungen von katholischer Seite: Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hg. v. J. Müller. Frankfurt am Main 1990; *Hans Tremmel*: Grundrecht Asyl. Die Antwort der christlichen Sozialethik Freiburg 1992; Asyl am Heiligen Ort. Sanctuary und Kirchenasyl. Vom Rechtsanspruch zu ethischen Verpflichtung, hg. von K. Barwig und D. R. Bauer. Ostfildern 1994.

4. Dies könnte auf eine weitere Konnotation von *Volker Drehsens* Fragestellung »Wie religionsfähig ist die Volkskirche?« hinweisen (vgl. sein Werk mit dem Untertitel »Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis«, Gütersloh 1994).
5. Diese umfangreiche Grundgesetzänderung ist Teil des im Dezember 1992 ausgehandelten Bonner Parteienkompromisses, der daneben eine Vielzahl weiterer Verhandlungsergebnisse, etwa zur Frage von Flüchtlingskontingenten, zu Fragen der Zuwanderung und zum Staatsangehörigkeitsrecht so wie zum weiteren Zuzug von Aussiedlern mit sich gebracht hat, welche allesamt in inhaltlichem Zusammenhang zu dieser Grundgesetzänderung zu sehen sind. Insbesondere aber die Parteeinigung über Änderungen des Asylverfahrensgesetzes hinsieht-

- lieh der Behandlung von Folgeanträgen. Altfällen sowie die damit einhergehenden verfahrensrechtlichen und organisatorischen Maßnahmen (etwa die Regelung des Mindestunterhalts der Bewerber) sind es, die in der Praxis die weitgehendsten Auswirkungen haben. Das gesamte Verhandlungspaket beabsichtigt den Verhandlungsparteien zufolge grundsätzlich, die Zuwanderung nach Deutschland zu begrenzen und zu steuern, den Mißbrauch des Asylrechts zu verhindern und den Schutz tatsächlich Verfolgter zu gewährleisten, um so im Sinn eines weltoffenen, toleranten Deutschland »ein versöhnendes Signal« (SZ, 8. 12. 1992) zu setzen. Zum rechtlichen Hintergrund siehe etwa *Bertold Huber*: Asyl- und Ausländerrecht in der Europäischen Gemeinschaft, in: NVwZ 1992, S. 618-628; *Volkmar Giesler/Detlef Wasser*: Das neue Asylrecht. Die neuen Gesetzestexte und internationalen Abkommen mit Erläuterungen, Köln 1993.
6. Die Gesamtzahl von etwas über 320000 Asylsuchenden im Jahr 1993 lag bereits um 26,5 Prozent niedriger als 1992, 1994 waren es dann nur noch 127000 Asylsuchende (vgl. Klaus J. Bade: Ausländer, Aussiedler, Asyl in der Bundesrepublik Deutschland. 3. neubearbeitete und aktualisierte Aufl. Bonn 1994, S. 30; Die ZEIT, 22. 9. 1995).
 7. Interessanterweise war die Aufmerksamkeit, die die offizielle Politik in Gestalt der zuständigen Ministerien dem Thema zu widmen hatte, nach Verkündung der Grundrechtsänderung eher größer als geringer. Sowohl die einschlägigen Änderungen der Asylgesetze als auch die Abkommen mit Polen und Tschechien sowie Fragen im Zusammenhang des Schengener Abkommens beschäftigten die Bonner Beamten noch dann, als die Asylproblematik selbst aus den Schlagzeilen bereits verdrängt war (dazu etwa das am 3. 11. 1994 zwischen der Bundesrepublik und Tschechien geschlossene »Abkommen über die Rückübernahme von Personen an der gemeinsamen Staatsgrenze«, Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung, 10.11. 1994). Demnach hat sich objektiv gesehen, auch was die finanziellen Leistungen der Bundesrepublik angeht, praktisch auch nach dem Datum der Grundgesetzänderung nichts Wesentliches verändert; laut Minister Kanther liegt der administrative und finanzielle Aufwand für Asylbewerber »in der Größenordnung von elf bis fünfzehn Milliarden Mark pro Jahr« (in: Die ZEIT, 22.9. 1995). Als im eigentlichen Sinne europäische oder sogar weltweite Problematik kann die Debatte über das Thema globaler Migration ohnehin noch lange nicht für beendet erklärt werden, dazu etwa: Europa gegen den Rest der Welt? Flüchtlingsbewegungen - Einwanderung - Asylpolitik, hg. von *ehr. Butterwegge* und *S. Jäger*. Köln 1993; *Klaus J. Bade*: Homo migrans - Wanderungen aus und nach Deutschland. Essen 1994; Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung, hg. von *K. J. Bade*. München 1994.
 8. Vgl. *J. Quandt*, aaO. (vgl. Anm. 3), S. 216-219 und Frankfurter Rundschau, 15.2. 1994.
 9. Vgl. epd ZA NI. 60,25.3. 1994.
 10. In: Weltbild: Forum, 31. 3.1994.
 11. Nach Frankfurter Rundschau, 28. 3. 1994.
 12. Aufschlußreich ist hierbei, daß sich die Tendenz des Interviews, wie sie aufgrund einer Lektüre des gesamten Wortlautes erkennbar ist, nicht unerheblich von der gekürzten Version des SPIEGEL unterscheidet, was durchaus den Schluß zuläßt, daß hier eine offensichtliche Meinungsverschiedenheit zwischen einer bestimmten kirchlichen Position und staatlichen Stellen, wenn nicht hervorgerufen, dann doch zumindest von außen verschärft wurde, was schließlich sogar zu einem erklärenden Brief Lehmanns an Minister Kanther führte, vgl. in: epd-Dokumentation 43/94,17. 10.1994, S. 59-61.
 13. In: DER SPIEGEL, 16.5. 1994.
 14. Bundesminister *Kanther* erklärte: »Ein Sonder-Kirchen-Asylrecht besteht nicht. Keine Organisation ist berechtigt, sich selbst Sonderrechte zu schaffen - auch die Kirche nicht... Wir leben nicht mehr im Zeitalter des Glöckners von Notre Dame, sondern haben das liberalste Asylrecht der Welt« (Welt am Sonntag, 15.5. 1994; in prinzipiell unveränderter Ausrichtung auch in: Die ZEIT, 22.9. 1995). Von juristischer Seite aus bringt der Verfassungsrechtler *Rupert Scholz* an gleicher Stelle zum Ausdruck, daß auch das Grundrecht der Religions- und Gewissensfreiheit (Art. 4 GG) nicht dazu berechtige, sich über die für alle geltende rechtsstaatliche Ordnung hinwegzusetzen: Seien die Kirchen nicht dazu bereit, die Grenzen des staatlichen Rechts wie jedermann zu achten, »so beanspruchen sie im Grunde ein rechtsstaatswidriges und außerdemokratisches -politisches Mandat-, das gegenüber dem staatlichen Gesetzgeber und staatlicher Verwaltung wie gegenüber staatlichen Gerichten und ihren rechtsstaatlich sowie demokratisch legitimierten Verfahren niemandem, also auch nicht den Kirchen, zusteht« (Welt am Sonntag, 15.5. 1994).
 15. Vgl. Pressemitteilung der EKD, 16.5. 1994.
 16. Vgl. Anm. 3.
 17. Pressemitteilung der EKD, 16.5. 1994. Der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Klaus Engelhardt*, stellt sich am 17.5. 1994 ausdrücklich vor diejenigen Christen, die Asylbewerbern in ihren Gemeinden Schutz böten und hält das »sKirchenasyl- ... als Appell an das Gewissen des Staates« als »Einzelfallhilfe« für notwendig (In: evangelische information, 26. 5. 1994).

18. Die Thesen sind etwa zugänglich in: epd-Dokumentation 43/94, 17. 10. 1994, S. 47-49.
19. Dazu explizit die 9. These: »Es geht nicht um einen Grundsatzstreit zwischen Kirche und Staat ... Das Thema -Kirchenasyl- darf nicht zu einem grundsätzlichen Konflikt über das Verhältnis von Kirche und Staat gemacht werden.«
20. Vgl. dazu insbesondere: *Wolf-Dieter Just*: »Kirchenasyl- wer trägt die Verantwortung?« Zu den Positionen im innerkirchlichen Meinungsstreit, in: epd-Dokumentation 43/94, 17. 10. 1994, S. 1-9.
21. *Matthias Herdegen*: Gewissensfreiheit, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Erster Band, hg. von *J. Listl* und *D. Pirson*. Berlin 1994, S. 481. *Karl-Heinz Seifert* und *Dieter Hönig* formulieren: »Art. 4 ist nicht nur Grundrecht, sondern zugleich Ausfluß des Toleranzprinzips im religiösen und weltanschaulichen Bereich sowie zusammen mit anderen GG-Normen Stützpfiler des Grundsatzes der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates« (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Taschenkommentar. Baden-Baden 4. Aufl. 1991, S.62). Zur verfassungsrechtlichen Interpretation vgl. außerdem insbesondere: *Christian Starck*: Kommentar zu Art. 4, in: KleinMangoldt: Das Bonner Grundgesetz. Kommentar. 3. vollständig neu bearbeitete Aufl. München 1985, S. 418-488; *Roman Herzog*: Art. 4, in: Maunz/Düring; Grundgesetzkommentar. München 1991. S. 1-81; *Nikolaus Blum*: Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. Berlin 1990; *Dietrich Franke*: Gewissensfreiheit und Demokratie. Aktuelle Probleme der Gewissensfreiheit, in: AöR **114**(1989), S. 7-45.
22. *M. Herdegen*. aaO. (vgl. Anm. 21), S. 486. Das Bundesverfassungsgericht definiert als Gewissensentscheidung »jede ernste sittliche, das heißt an den Kategorien von -Gut- und -Böse- orientierte Entscheidung ..., die der Einzelne in einer bestimmten Lage als für sich bindend und unbedingt verpflichtend innerlich erfährt, so daß er gegen sie nicht ohne ernste Gewissensnot handeln könnte« (BVerfGE 12,45 (55)).
23. Vgl. *M. Herdegen*. aaO., S. 485.
24. BVerwGE 7, 242 (246).
25. *M. Herdegen*. aaO., S.485. Daß dieser affektive Bezug aber durchaus für diejenigen Fälle geltend gemacht werden kann, die nicht unmittelbar die Gefährdung eigener Persönlichkeitsstrukturen betreffen, verdeutlicht sich meines Erachtens insbesondere an der Frage, ob die Intention, Asylbewerber vor Abschiebung zu bewahren, Legitimität für sich beanspruchen kann. Dies wird im folgenden verdeutlicht werden.
26. Dieses Güterabwägungsmodell wird im Rahmen von Art. 4 I GG zumindest für die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit virulent; hinsichtlich der Gewissensfreiheit bringt es allerdings die Schwierigkeit mit sich, daß praktisch bei jeder Frage der Gesetzeserfüllung potentiell Gewissensvorbehalte geltend gemacht werden können. Herdegen favorisiert nicht zuletzt aus diesem Grund als Kriterium für das Schrankenmodell nicht die verfassungsrechtliche Güterabwägung, sondern den Vorbehalt der allgemeinen Gesetze (vgl. aaO., S. 495ff.).
27. *M. Herdegen*, aaO., S. 493.
28. Vgl. *M. Herdegen*, aaO., S. 493.
29. *Trutz Rendt*01fformuliert in diesem Sinn: »Die Allgemeinheit der Forderung der Gewissensfreiheit führt zu der Forderung, Lebenssituationen herbeizuführen und zu befördern, die im öffentlichen, sozialen und politischen Kontext möglichst wenig und selten zu Gewissensentscheidungen führen. Die Verfassung des Gemeinwesens soll nicht so eingerichtet sein, daß die Bürger häufig dazu provoziert werden, ihre Gewissensfreiheit unter Beweis zu stellen« (Ethik, Band I. 2. Aufl. 1990, S. 150).
30. »Die wohl alarmierendste Differenz zwischen Luther und der Scholastik besteht darin, daß das gute Gewissen nicht auf das gute Werk folgt, vielmehr ihm vorausgehen muß und allein so auch den rechten Umgang mit dem guten Werk ermöglicht«, so *Gerhard Ebeling*, Das Gewissen in Luthers Verständnis, Leitsatz 30, in: Lutherstudien, Band III. Tübingen 1985, S. 114. Vgl. dazu auch *Emanuel Hirsch*, Lutherstudien I. Gütersloh 1954, insbesondere S. 109-171.
31. *G. Ebeling* plädiert deshalb dafür – statt vom Gewissen als einer Instanz - von der »mit dem Gewissen im Menschsein selbst gesetzten -Distanz-« zu sprechen, aufgrund derer der Mensch sich als mit sich selbst nicht-identisch erfährt, aber zugleich als wesenhaft nach seiner Identität mit sich selbst Gefragter (Theologische Erwägungen über das Gewissen, in: Wort und Glaube. Tübingen 1960, S. 440).
32. Vgl. *G. Ebeling*, aaO., S. 433.
33. *G. Ebeling*, aaO., S. 431. An anderer Stelle kann Ebeling den Zusammenhang der anthropologischen und theologischen Dimension des Gewissensbegriffs folgendermaßen benennen: »Gewissen im Sinne Luthers ist der anthropologische Ort, auf den als den Adressaten hin alle theologischen Aussagen ausgerichtet und an dem sie als Geschehen erfahrbar sind, der deshalb die Bedingung ihres Verstehens ist« (Das Gewissen in Luthers Verständnis, Leitsatz 5, aaO. (vgl. Anm. 30), S. 109. Instruktiv zu dieser Frage ferner: *Traugott Koch*: Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, in: ZEE 29 (1985), S. 306-332; *Heimo Hofmeister*: Das Gewissen als Ort sittlicher Urteilsfindung, in: ZEE 25 (1981), S. 30-44.
34. *T. Rendtorff*, aaO. (vgl. Anm. 29), S. 147.

35. T. Rendtorff, aaO., S. 145.
36. Vgl. T. Rendtorff, aaO., S. 146.
37. G. Ebeling, aaO. (vgl. Anm. 31), S. 436.
38. T. Rendtorff, aaO., S. 147.
39. G. Ebeling, aaO., S. 445. Hinsichtlich weiterer prinzipieller Erörterungen sei in diesem Zusammenhang wenigstens hingewiesen auf: Martin Honecker: Einführung in die theologische Ethik. Berlin/New York 1990, S. 126-144, und ders.: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, S. 330-341 (Leitideen einer Staatsethik) und S. 609-611 (Asyl und Asylrecht), sowie auf Dietz Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, S. 219-239, S. 402-425 und S. 502-504.
40. Erinnert sei daran, daß der Terminus der Anerkennung üblicherweise für die Darstellung völkerrechtlicher Beziehungsverhältnisse Anwendung findet; an dieser Stelle wird er bewußt für die Darstellung eines anderen Beziehungsverhältnisses gebraucht und führt dabei zu durchaus analogen Beobachtungen, wenngleich nicht verkannt werden soll, daß die momentane Völkerrechtsliteratur noch weitestgehend von einem positivistischen Verständnis des Anerkennungsbegriffs ausgeht, über den damit an dieser Stelle bewußt hinausgegangen werden soll.
41. Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main 1992; Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt am Main 1993 (engl.: »Multiculturalism and -The Politics of Recognition-«, Princeton 1992).
42. Honneth schreibt: »Die Individuen werden als Personen allein dadurch konstituiert, daß sie sich aus der Perspektive zustimmender oder ermutigender Anderer auf sich selbst als Wesen beziehen lernen, denen bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten positiv zukommen« (aaO., S. 277 O. In Aufnahme der frühen Schriften Hegels sowie Erkenntnisse der empirisch verfahrenen Psychologie G. H. Meads kommt Honneth zu der Unterscheidung von drei strukturellen »Anerkennungsformen«, der Liebe, des Rechts und der Solidarität. Im Anschluß daran versucht er die These zu entwickeln, daß jede dieser auf rechtlicher Ebene explizierbaren Anerkennungsformen in sich ein spezifisches moralisches Potential birgt und somit auf je spezifische Weise einen gelungenen Zusammenklang von Autonomie und sozialer Gemeinschaft zu denken ermöglichen kann.
43. Vgl. BVerfGE 80, 315.
44. Vgl. BVerfGE 54, 357.
45. In aufschlußreicher Weise dokumentiert Herbert Spaich die Verhandlungen des Parlamentarischen Rates zur Frage des Asylrechts, in: Asyl bei den Deutschen. Beiträge zu einem gefährdeten Grundrecht. Reinbek 1982, S. 18-37. Außerdem: Hans-Peter Schneider: Das Asylrecht zwischen Generosität und Xenophobie. Zur Entstehung des Artikels 16 Absatz 2 Satz 2 Grundgesetz im Parlamentarischen Rat, in: Jahrbuch f. Antisemitismusforschung 1 1992, S. 217-236. Zur verfassungsrechtlichen Auslegung des ursprünglichen Art. 16 sind immer noch die Abhandlungen von Otto Kimminich Standard: Grundprobleme des Asylrechts. Darnstadt 1983.
46. Vgl. etwa BVerwGE 49, 202. Die Aufnahme der Genfer Flüchtlingskonvention, die Anerkennung der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) sowie die Verabschiedung des Asylverfahrensgesetzes gehören in diesen Kontext. Darüber hinaus ist in diesem Zusammenhang auf die sogenannte Rechtsweggarantie (Art. 19 IV GG) hinzuweisen, die als eines der höchsten Rechtsgüter der Verfassung zu gelten hat und für die Praxis der Asylverfahren und kaum überschätzbarer Bedeutung ist.
47. Hingewiesen sei dabei insbesondere auf Hans-Richard Reuters rechtsethischen Beitrag »Kirchenasyl und staatliches Asylrecht«, verfügbar etwa in: epd-Dokumentation 24/94, 30.5. 1994, S. 3-15, worauf allerdings an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann. Zur Erörterung des Gewissensbegriffs außerdem der instruktive Beitrag von dems.: Die Bedeutung des Gewissens für Christen in Kirche und Staat. Evangelische Ethik vor dem Problem der »Militärsteuerverweigerung aus Gewissensgründen«, in: ZEE 35 (1991), S. 124-138.
48. Vgl. Walther Specht: Einführung in die Bundesfachtagung »Neue Asylregelungen - Erfahrungen und Perspektiven«, in: epd-Dokumentation 44/45, 24. 10. 1994, S. 4.
49. E. J. Nagel weist darauf hin, daß die eigentlich relevante Betreuungsgruppe und damit Klientel des Kirchenasyls sich überwiegend aus denjenigen rekrutiert, deren Asylantrag zwar abgelehnt, deren Flüchtlingsstatus allerdings anerkannt wurde, die zugleich aber für eine befristete Duldung (nach §§ 55 f. AuslG) nicht in Frage kommen und demzufolge Aufenthaltsverweigerung zu gewärtigen haben (aaO., S. 10f.).
50. Anders W.-D. Just zu den Kirchenthesen: »Der Versuch des Rates, mit Rücksicht auf das Verhältnis Kirchen-Staat die Verantwortung beim Kirchenasyl zu individualisieren, darf schon jetzt als gescheitert gelten. Kirchenasyl wird von Gemeinden gewährt und liegt damit in der Verantwortung der Kirche. Ob dabei Rechtsverstöße begangen werden oder nicht, ob das Verhältnis zu Staat und Politik belastet wird oder nicht – die Kirche muß dafür geradestehen und hat sich darauf zu besinnen, was in diesem sensiblen Arbeitsfeld ihr Auftrag ist«, in:

- »Kirchenasyl- wer trägt die Verantwortung?«, aaO. (vgl. Anm. 3), S. 8.
51. Interessanterweise hat diese Form der Intervention in mindestens 80 Prozent aller Fälle zum Erfolg, das heißt zur Aussetzung oder Aufhebung der Abschiebung geführt, wobei offensichtlich kirchliches Bemühen um so erfolgreicher war, je stiller und von der Öffentlichkeit unbemerkter es vor sich ging.
 52. Auch Sprache und Ton, in denen von kirchlicher Seite aus Äußerungen zu dieser Frage erfolgen, könnte paradigmatischen Charakter für das gesellschaftliche Klima, in dem diese Kontroverse stattfindet, gewinnen. Vgl. dazu insgesamt: *Jürgen Link*: »Asylanten« - Zur Erfolgsgeschichte eines deutschen SchlagWorts, in: Butterwegge/Jäger, aaO. (vgl. Anm. 7), S. 111-126.
 53. *E. Jüngel*. aaO. (vgl. Anm. 3).
 54. Vgl. *T. Rendtorff*, aaO. (vgl. Anm. 29), dort am Beispiel der Kriegsdienstverweigerung, S. 149.
 55. 5. These der Thesen zum Kirchenasyl.
 56. Dies hat sich nicht nur schon während der Bonner Verhandlungen über einen Asylkompromiß gezeigt, sondern dann eben auch in Verlautbarungen praktisch aller evangelischen Landeskirchen zu der Grundrechtsänderung sowie schließlich auf der EKD-Synode 1994 in Halle, auf der ein detaillierter Katalog von Mängeln und Verbesserungsvorschlägen vorgelegt und verabschiedet wurde. Im übrigen ist festzuhalten, daß die Kirche sich im Rahmen dieser Prozesse wie alle anderen Diskussionspartner der Überzeugungsarbeit durch einleuchtende Argumente in keinem Fall entheben kann: »Einen besonderen Anspruch, die Berücksichtigung ihres Standpunktes einzufordern oder durch eigenmächtiges Handeln zu erzwingen, hat sie nicht« (5. These der Thesen zum Kirchenasyl). Dennoch lebt auch die kirchliche aufmerksame Beteiligung dieses rechtlich-politischen Problems davon, daß der Gedanke der Menschenwürde »inhaltlich eine Konsequenz der biblischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Geschöpf Gottes (Gen 1,27)« ist (In: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh 1985, S. 13).
 57. Im eigentlichen Sinn haben wir es unter Berücksichtigung der oben aufgezeigten Definition von Kirchenasyl mit einer qualitativ deutlich unterschiedenen Handlung zu tun: Sinn und Grund der Gewährung besteht dann nicht mehr in der erneuten Überprüfung der Abschiebungsandrohung, sondern beispielsweise in der Beihilfe zum Untertauchen nach einer endgültig ergangenen Abschiebeverfügung.
 58. Vgl. 6. These der Thesen zum Kirchenasyl. An diesem Punkt hat sich die kirchliche und nichtkirchliche öffentliche Kritik am stärksten festgemacht. *H. Prantl* etwa sieht in diesem Punkt den Rückzug der Kirche aus ihrer öffentlichen Verantwortung insgesamt grundgelegt.
 59. In: Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh 1985, S. 27.
 60. Vgl. *Robert Leicht*, in: Die ZEIT, 20. 5. 1994.
 61. Die Formulierung der Süddeutschen Zeitung von »Becksteins Schacher unter dem Kreuz« (16.11.7. 1995) soll an dieser Stelle nicht vorenthalten bleiben.
 62. SZ, aaO.
 63. *G. Ebeling*: Das Gewissen in Luthers Verständnis, Leitsatz 53, aaO. (vgl. Anm. 30), S. 119.
 64. *G. Ebeling*: Das Gewissen in Luthers Verständnis, Leitsatz 36, aaO., S. 116.
 65. Vgl. *T. Rendtorff*: aaO. (vgl. Anm. 29), S. 150.
 66. *G. Ebeling*: Das Gewissen in Luthers Verständnis, Leitsatz 20, S. 112.
 67. *T. Rendtorff*: aaO., S. 146f.

»Option für die Armen?« Grenzübergänge der Sozialethik

Von Joset Wieland

Wie das Verhältnis der evangelischen Sozialethik zu den Sozialwissenschaften zu bestimmen sei, ist eine schwierige Frage. Soweit ich die Dinge für die deutsche Theologie übersehe, reicht das Spektrum ihrer Beantwortung von der schlichten Ignoranz über kritisch gemeinte Überbietungsstrategien bis hin zu theoretisch aufwendigen Versuchen, den Stand der Sozialwissenschaften als gegebenes Datum und interdisziplinäre Herausforderung für die theologische Erklärungsleistung anzuerkennen. Dennoch verläßt den Beobachter auch bei den zuletzt genannten Ansätzen nicht der Eindruck, daß er Zeuge des allseits bekannten Hase-und-Igel-Spiels ist. Wie weit auch immer die Beobachtungskapazität der Sozialethik reicht, die Antwort der Sozialwissenschaft lautet mit gutem Recht: »Ick bin all hier.« Gegeben die professionellen Ressourcen, das Niveau und die Ausdifferenziertheit, kann das wohl auch nicht anders sein. In funktional differenzierten Gesellschaften folgt auch die Verarbeitung des Wissens den Regeln funktionaler Differenzierung. Für auf das Ganze des menschlichen Lebens und Handeins zielende Semantiken wie die christliche Sozialethik, wird die Luft dann sehr dünn.

Bereits 1932 hat Karl Jaspers aus dem hier nur angedeuteten Problem die Konsequenzen für die Philosophie mit der lapidaren Feststellung gezogen, daß alles, was wissenschaftlich zugänglich sei, restlos den Wissenschaften zu überliefern sei. Philosophische Weltorientierung auf dem Niveau objektiver Erkenntnis sei nur noch in und mittels der Wissenschaften zu haben¹. Übertragen auf die uns interessierende Disziplin, würde dies in die Empfehlung einer postanalytischen und postszientifischen Sozialethik einmünden. Für ein Fach, das sich mit der ethischen Relevanz gesellschaftlicher Strukturen der Moderne beschäftigen will, eine unannehmbare Perspektive. Einen zu Jaspers entgegengesetzten, und dennoch auf das gleiche hinauslaufenden Vorschlag hat Oswald von Nell-Breuning zur Diskussion gestellt. Von ihm stammt der Satz, »daß Wirtschaftsethik, die sich nicht in bloßen Wunschträumen ergehen will, nichts anderes sein kann als angewandte ökonomische Theorie-«. Damit wären wir wieder bei der alten aristotelischen Tugend der Kompetenz und der Igel läßt grüßen.

Gibt es einen Weg, dieses Spiel zu beenden, ohne aus ihm auszusteigen? Etwas theoretischer formuliert: Gibt es in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften eine Position, von der aus letztlich holistische Semantiken analytisch operieren können, ohne ihre Identität aufzugeben? Ich neige zu der Vermutung, daß dies möglich ist. Was genau damit gemeint sein könnte, damit möchte ich mich in dem heutigen Vortrag exemplarisch am Beispiel der Schulden der 3. Welt beschäftigen. Es sind die Beobachtungen eines Ökonomen, der das Privileg hatte, für eine Weile unter Theologen zu leben und sie bei dieser

Gelegenheit bei ihren Beobachtungen beobachten durfte. Ich hoffe, daß ich damit die notwendige und gebührende Einschränkung der Erklärungsansprüche deutlich gemacht habe.

Ich werde so vorgehen, daß ich zunächst (H) am Problem der Internationalen Verschuldung zwei für die Sozialethik nicht hintergehbare Produktionsbedingungen erörterte. Diese werden dann (IH) die Folie für einen eher systematisch orientierten Versuch abgeben, die Theoriearchitektur einer christlichen Sozialethik an einigen strategischen Punkten etwas genauer zu diskutieren. Den Abschluß (IV) bilden einige Schlußfolgerungen für deren Gegenstandsbereich.

II

Caritas ist eine direkte Konsequenz zentraler Kategorien christlicher Sozialethik, nämlich der Nächstenliebe, der Barmherzigkeit und der Opferbereitschaft., Kombiniert mit einer positiven Konnotation der Armut selbst, leisten sie soziologisch gesehen die Inklusion der weniger Begünstigten und Nichtadligen in die mittelalterlichen Gesellschaften. Die bürgerliche Gesellschaft aber kann die Armut nicht als eine anzustrebende Lebensform auf ihre Fahnen schreiben, weil in ihr gesellschaftliche Inklusion nur über den Zugang zu Leistungen und Ressourcen läuft. Es sind folgerichtig die Industrialisierung, die liberale Marktordnung und die sich etablierende demokratische Verfassung, die die Frage der Armenfürsorge in Mitteleuropa und Nordamerika auf ein bis dahin nie gekanntes Minimum entschärften. Die sozialetische Aufmerksamkeit wandte sich in Reaktion auf diese strukturellen Veränderungen gleichsam natürlich jenen Regionen der Welt zu, wo die Phänomenkombination Kapitalismus/Armut noch zu existieren schien. Die vorbürgerliche Dritte Welt schien weiterhin zu bestätigen, was manche Sozialethiker schon immer vorgaben zu wissen: Das Mammonismus und Kapitalismus ein Synonym für die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten seien. Im Kontext einer Theologie der Befreiung entstand so der Slogan von der »Option für die Armen«. Gemeint ist damit sehr Unterschiedliches. Politisch Rechtgläubige verweisen in diesem Zusammenhang gerne auf Lukas 6,20.24: »Selig, ihr Armen - Aber wehe euch, die ihr reich seid«, weil damit die Beobachtungsposition für Ereignisse, ein Zurechnungsverfahren für Schuld und das Endresultat eines Kampfes zwischen Arm und Reich vorgegeben scheinen. Auf einer mehr pragmatischeren Ebene geht es aber wohl eher darum, die wirtschaftlichen Daten der Welt vom Standpunkt der Armen und im Sinne einer Verbesserung ihrer Lage zu interpretieren'.

Der Sache nach handelt es sich im letzten Fall zunächst einmal um nicht mehr, als um eine Absichtserklärung. Was in jedem gegebenen Fall eine »Option für die Armen« in dem Sinne der Verbesserung ihrer Wohlfahrt ist, ist eine völlig andere und von dieser Absichtserklärung unabhängige Frage. So gab es denn auch im Lager der Optionisten von allem Anfang an eine fundamentale Deutungsdifferenz. Sie vollzog sich entlang der Entscheidung, Armut im alteuropäischen Sinne für sich selbst als Option zu akzeptieren oder eben gemäß den Idealen der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu akzeptieren. Denn eine »Option für die Armen« kann hier nicht identisch sein mit einer »Option für Armut«. Im ersten Fall bedeutete das, mit den Betroffenen gemeinsam zu leben, zu arbeiten und ihre Armut zu tei-

len. Im zweiten Fall sah das Engagement mangels einer praktikierbaren Dimension nicht selten die Teilnahme an internationalen Konferenzen, langwierige und erschöpfende Verhandlungen über Abschlußdokumente und publizistische Aktivitäten vor. Wie auch immer man darüber denken mag, diese Aktivitäten führten zu einer Öffentlichkeit für das große und zutiefst gerechte Anliegen der ersten Gruppe. Wie es um die sozialetische Qualität dieser Öffentlichkeit steht, und nur dieser Punkt ist es, der mich in der Folge interessieren wird, soll jetzt Erörterung finden. Nicht etwa, weil die dabei produzierten »Seouler« oder »Stuttgarter« Erklärungen charakteristisch für Stellungnahmen aus dem Bereich der Evangelischen Kirche wären oder weil die Befreiungstheologie den Standard evangelischer Sozialethik markierte. Interessant scheint mit die »Option für die Armen« vielmehr deshalb, weil sie eine direkte sozialetische Intervention in faktische Verhältnisse anstrebt.

Damit sind wir bei einem Punkt, der von strategischer Bedeutung ist. Denn man sollte beachten, daß in dem geographischen Wechsel von Mitteleuropa nach Lateinamerika oder Afrika eine Erfahrung für die prinzipiell kapitalismuskritische Sozialethik steckt, die von dieser nicht immer realisiert wurde. Der Kapitalismus, dieses dem Bösen vermeintlich doch so nahestehende System, hatte in Zentraleuropa und in Nordamerika den Beweis für die These seines theoretischen Begründers, Adam Smith, erbracht, daß durch die Umstellung von Caritas auf Beschäftigung, Einkommen und Wachstum" nicht nur die Armut eingedämmt werden würde, sondern steigende Wohlfahrt gerade auch für die weniger Begünstigten erreichbar wäre. Dies aber war der christlichen Sozialethik selbst in den besten Zeiten der religiösen Herrschaft im Alten Europa nie gelungen. Darin drücken sich nicht nur die unterschiedliche Leistungsfähigkeit von Konzepten aus, die einerseits auf Fürsorge durch Nächstenliebe und Umverteilung und andererseits auf Fürsorge durch Investition, Beschäftigung und Produktivitätssteigerung setzen. Wichtiger vielleicht noch ist die darin liegende gesellschaftliche Erfahrung, daß investieren und produzieren funktionale Äquivalente für Nächstenliebe und Caritas sind, denen eine höhere Leistungsfähigkeit dann zugerechnet werden muß, wenn Armut kein positiver gesellschaftlicher Wert mehr ist. Der darin liegende Verlust an gesellschaftlich praktischer Kompetenz mag für manche antiwirtschaftliche Rhetorik aus den Reihen der Sozialethik bis auf den heutigen Tag mitverantwortlich sein.

Wir aber haben an dieser Stelle ein erstes zentrales Element für unsere weiteren Überlegungen gewonnen. Es geht für eine Sozialethik in der Moderne im Hinblick auf die Wirtschaft um die Zurückgewinnung praktischer Kompetenz, unter der Randbedingung, daß es für sie funktionale Äquivalente gibt, an deren Leistungsfähigkeit ihre eigene Leistungsfähigkeit gemessen und dann auch bewertet wird. Sozialethische Forderungen können mit guten Gründen und ohne Sünde abgelehnt werden. Unser anfänglicher Eindruck über die Problemlage war also nicht vollständig. Im Verhältnis zu den Sozialwissenschaften geht es nicht nur und nicht einmal in erster Linie um die Theoriefähigkeit und die sozialwissenschaftliche Anschlußfähigkeit der Sozialethik, sondern um deren gesellschaftlich akzeptierte Praxisfähigkeit. Ich habe den Eindruck, daß dies ein zu wenig beachteter Aspekt der zeitgenössischen Sozialethik ist.

Dies zeigt sich sogleich, wenn wir eine der zentralen Forderungen aus den Reihen der Befreiungstheologie mit Blick auf die Verschuldungskrise einiger Länder der Dritten Welt

etwas genauer betrachten. Ich meine die nach einem Schuldenmoratorium für diese Länder. Die biblische Begründung scheint sich aus Levitikus 25 und dem dort lancierten »Jobel«- oder »Jubeljahr« herzuleiten. Der Sache nach ging es darum, für eine agrarische und auf Familienbesitz begründete Gesellschaft alle 50 Jahre eine Brache der Äcker, die Befreiung der Sklaven und eben einen allgemeinen Schuldenerlaß zu institutionalisieren. Es ist wichtig zu sehen, daß wahrscheinlich mit der versuchten Einführung des Jubeljahres der älteren Institution des Sabbatjahres mehr Durchschlagskraft durch die Verlängerung der 7 Jahresfrist auf 50 Jahre verliehen werden sollte. Die mir zugänglichen Fachkommentare/ beschäftigen sich jedenfalls massiv mit dem Verdacht, daß weder das Sabbatjahr noch das Jubeljahr jemals eingehalten wurden. Es ist schwer zu verstehen, wie man allen Ernstes einen praktischen Lösungsvorschlag für das sehr komplexe Problem internationaler Verschuldung präsentieren kann, der nicht nur ganz zu einer anders strukturierten Gesellschaft gehörte, sondern der dort auch schon gescheitert war.

Eine mögliche Erklärung für dieses Kuriosum könnte sein, daß die »Option für die Armen« von ihrem Gegenbegriff, den Reichen, her gedacht wird und zwar in der Weise kommunizierender Röhren. Das heißt, daß alles, was auf der Seite der Armut fehlt, auf der Seite des Reichtums zu finden ist. Das heißt weiterhin, daß der Umstand, daß es dort ist, eine Folge derjenigen Kräfte ist, die auf der Seite des Reichtums wirken. Die Wirtschaft als Nullsummenspiel und permanentes Endspiel zu verstehen, wo der eine nur gewinnen kann, was der andere verliert, hat eine gewisse sozialetische Tradition", die aber für Ökonomen spätestens mit Adam Smith dementiert ist. So ließe sich auch erklären, warum aus der Tatsache der Verschuldung und Überschuldung dieser Länder zugleich deren Armut erklärt wurde.

Ich muß hier auf eine detaillierte Analyse der realen politisch-ökonomischen Zusammenhänge? verzichten. Aber es ist in den Fachwissenschaften doch unbestritten, daß in allen Fällen eine Kombination externer und interner, politischer und ökonomischer Faktoren zur Situation der Überschuldung führte. Zu den externen Faktoren gehörten der explosionsartige Zinsanstieg in der Zeit von 1980 bis 1984, die Fiskal- und Geldpolitik der U.S.A., der Ölpreisschock und die protektionistische Handelspolitik der Industrieländer. Sie alle sorgten dafür, daß die kreditnehmenden Länder in Zahlungsschwierigkeiten gerieten, der die Verringerung neuer Kreditvergaben folgte. Der dadurch induzierten weiteren Verringerung liquider Mittel folgte die Zahlungsunfähigkeit. Vorbereitet wurde dieser unausweichliche Mechanismus durch leichtfertige Kreditvergaben westlicher Banken und Länder (Risikounterschätzung, Risikoverschleierung, Finanzierung unrentabler Projekte etc.) und durch innenpolitische Faktoren der kreditnehmenden Länder. Vor allem muß im Hinblick auf letztere auf gravierende ordnungspolitische Defizite hingewiesen werden. Sehr häufig existierten und existieren weder verlässliche Regeln noch Institutionen für die Wirtschaft. Man denke etwa an vor politischer und administrativer Willkür gesicherte Eigentums- und Verfügungsrechte oder an ein Bankensystem, das diese Bezeichnung verdient. Was sich statt dessen findet, sind Clan- und Familienstrukturen, die, soviel kann mit den Mitteln der Institutionenökonomik gezeigt werden, wirtschaftlich paretoinferior sind. Populistische Regimes, die Macht im Staat als Chance zur Verteilung wirtschaftlicher Privilegien begreifen, bestimmen dann den Gang der Wirtschaft. Diese ordnungspolitischen Defizite führten

dazu, daß gegebene Kredite weniger der Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, als vielmehr häufig partikularen Interessensgruppen und Cliquen zu gute kamen, wobei die Kosten der Verschuldung selbstverständlich ohne Hemmungen sozialisiert wurden.

Das Ergebnis dieser knappen Skizze ist erstens, daß es keinen monokausalen Zusammenhang von Verschuldung und Armut in der Dritten Welt gibt. Es ist zweitens, daß es keineswegs irgendeine metaphysische Profitgier war, die das Problem generierte, sondern eine Reihe sehr genau angegebener Entscheidungen und Fehler privater und staatlicher Kreditgeber im Zusammenspiel mit ordnungspolitischen Defiziten, an deren Verbesserung man arbeiten kann. Es ist drittens, daß es keinen Sinn macht von der Dritten Welt schlechthin zu sprechen, da zwischen der Bedeutung der Verschuldung für das Schwellenland Mexiko und sagen wir Zaire ganze Welten liegen. Die »Armen« sind keine homogene Gruppe und es gibt signifikante Interessenunterschiede, die eine »Option für die Armen« nicht ignorieren kann. Ein viertes Ergebnis ist schließlich, daß die Forderung nach einem biblischen Jubeljahr nicht nur ökonomisch kontraproduktiv, sondern auch moralisch unhaltbar ist.

Ökonomisch bringt ein allgemeines Schuldenmoratorium keine dauerhafte Wohlfahrtsverbesserungen, solange sich die inneren Verhältnisse in den Schuldnerländern nicht ändern. Innerhalb kürzester Zeit wäre nicht nur wieder die gleiche Situation erreicht, sondern eine noch dramatischere, da vor allem die privaten Banken keine neuen Kredite mehr zur Verfügung stellen würden. Ökonomisch läuft die biblische Forderung einerseits auf einen Anreiz hinaus, ineffiziente ordnungspolitische Strukturen zu stabilisieren, andererseits den jeweiligen Ländern jede Kreditwürdigkeit zu nehmen.

Moralisch ist ein allgemeines Schuldenmoratorium nicht konsistent begründbar, weil es auch moralisch ist, daß Verträge (Schuldversprechen) gehalten werden. Hinzu kommt, daß in nicht wenigen Fällen ein Jubeljahr auf die Alimentierung krimineller Diktatoren und parasitärer Familienclans hinauslief. Mit einem Satz: Die unkonditioniert plazierte Forderung nach einem Jubeljahr ist ökonomisch schädlich für die vermeintlich Begünstigten und moralisch von zweifelhafter Qualität. Eine solche Kombination von Eigenschaften spricht nicht gerade für das theoretische Instrumentarium, mit dem sie generiert wurden.

Hat Oswald von Nell-Breuning doch Recht: Kann illusionsfreie Wirtschaftsethik nur angewandte ökonomische Theorie sein? Ich denke, daß dies nur die halbe Wahrheit ist. Man kommt vielleicht ein Stück weiter, wenn man die Metapher des Jubeljahres nicht als »Schuldenmoratorium«, sondern als das »Recht auf einen Neuanfang« interpretiert. Die sozialetische Botschaft lautet dann: Selbst dann, wenn jemand in Kenntnis aller Konsequenzen und aus eigener Schuld oder Mitschuld in eine Situation der Überschuldung gerät, muß es eine Möglichkeit zu einem Neuanfang geben. Wohlgeordnete Gesellschaften sollten daher das »Recht auf Neuanfang« akzeptieren.

Ein solches Recht aber kann weder ökonomisch noch vertragsrechtlich begründet werden. Hier gilt zu Recht: Schulden müssen bezahlt werden. Verträge müssen gehalten werden. Wohl aber denke ich, daß die intuitiv zustimmungsfähige Formel des »Rechts auf einen Neuanfang« aus der christlichen Tradition, sagen wir der Barmherzigkeit, so plausibilisiert werden kann, daß Ökonomik und Recht den sich daraus ergebenden Konsequenzen zustimmen können. Schließlich können nur zahlungsfähige Schuldner ihre Verträge einhalten und zahlen. Praktisch liefen diese zunächst einmal darauf hinaus, eine Perspektive des

selektiven (nach Ländern) und partiellen (nach Umfang) Erlasses von Schulden als begründbare Möglichkeit überhaupt in Betracht ziehen zu können. Wurde diese Möglichkeit dann weiterhin in der Form konditioniert, daß sie mit eigenen Anstrengungen des Kreditnehmers und Sicherheiten für den Kreditgeber verbunden ist, wäre man bereits bei sehr konkreten Durchführungsbestimmungen. Auch darüber könnte es möglicherweise kontroverse Auffassungen zwischen den Disziplinen geben, aber es wären nicht mehr solche der rechten Gesinnung und der richtigen »Option«, sondern der praktischen Kompetenz. Diese, und dies scheint mir die zweite Säule einer christlichen Sozialethik zu sein, gibt es nicht in der Welt globaler Deklamationen, sondern nur in lokal zu spezifizierenden Kontexten. Praktische Kompetenz und Lokalität sind daher nicht hintergehbare Ansprüche an eine gesellschaftlich kommunikable Sozialethik.

111

Wenn wir das bisher Erörterte auf seine Konsequenzen für die Theoriearchitektur einer Sozialethik hin überdenken, dann sehen wir zunächst, daß diese über eine erhebliche Selektivität, Robustheit und eine gewisse Verarbeitungskapazität für Paradoxien verfügen muß. Die Aussage etwa, daß die beste »Option für die Armen« in Schuldenfragen darin besteht, deren Schulden nicht zu erlassen, muß selektiv und lokal möglich sein. Theologisch würde das die Akzeptanz des ökonomischen Sachverhaltes erfordern, daß Nächstenliebe und Barmherzigkeit knappe Güter sind und ihren Preis haben. Aber auch für die ökonomische Theorie läge darin eine erhebliche Zumutung. Sie müßte akzeptieren, daß Barmherzigkeit und Nächstenliebe in bestimmten Konstellationen der einzige Weg sind, die Sicherstellung zukünftiger wirtschaftlicher Transaktionen zu gewährleisten.

Auf diese Weise zeigt sich, daß das Verhältnis der Sozialethik zu den Sozialwissenschaften, hier die ökonomische Theorie, sowohl Deutungskonkurrenz für als auch wechselseitige Zuarbeit in lokalen Situationen fokussiert. Der theoretischen Skizzierung dieses widerspruchsvollen Verhältnisses möchte ich nun meine Aufmerksamkeit zuwenden.

Eine spezifisch christliche Ethik sollte teleologisch und eudämonistisch geschnitten sein. Wir wollen weiterhin annehmen, daß ihre Kernwerte Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Opferbereitschaft sind. Weiterhin wissen wir aus dem bisherigen schon, daß diese normativen Vorgaben seit je her auch eine religiöse Dimension innerhalb der Wirtschaft bilden und daß umgekehrt damit wirtschaftliche Fragen zu einer Dimension religiöser Kommunikation werden können. Wir können diesen Sachverhalt alternativ so formulieren, daß diese Werte mit der biblischen Tradition zunächst als global und infinit gültige reziproke Werte anzusetzen sind. Sie beziehen sich prinzipiell auf alle Menschen, in allen Zeiten und setzen Wechselseitigkeit voraus. Es ist nun aber von vornherein absehbar, daß die Anwendung dieser Werte in lokalen Situationen zu Unzumutbarkeiten und Rigiditäten führen kann, die ihre Anwendung ausschließen. Dennoch müssen sie im ersten Zug global und infinit und reziprok, also spezifisch, begründet werden, da sie nur durch die dadurch hergestellte Nichtkalkulierbarkeit ihren öffnenden Charakter in lokalen Situationen sichern können. Auch wenn jemand durch eigene Schuld völlig überschuldet ist, so diese Sozialethik, sollte

es ein Fenster geben, daß einen Ausweg aus einer ökonomischen und rechtlich hoffnungslosen Situation begründbar eröffnet. Dies ist in einer pluralistischen Welt nur plausibilisierbar, wenn die potentiellen Rigiditäten des lokalen Kontextes mitlaufen. Wohlfahrtsverschlechterungen und die Subventionierung von Potentaten zweifelhafter Qualität müssen bei Entschuldungsstrategien vermieden werden. Mit anderen Worten: Globalität und Lokalität, Infinität und Finität. Reziprozität und Opportunität müssen als kopräsende Dimensionen einer Situation simultan abgearbeitet werden.

Das führt zunächst zu einem Kontrollproblem für Kommunikation über und zwischen den jeweiligen Polen. Vor allem geht es einerseits darum, Kurzschlüsse zu vermeiden, die darauf hinauslaufen, biblisch begründbaren Sätzen zugleich Anwendungsrelevanz zuzurechnen. Andererseits muß der normativen Kraft des Faktischen entgegengearbeitet werden. Es muß demnach unterscheidbar sein, von welchem der Pole aus mit welchen Ansprüchen argumentiert wird. Ich schlage zu diesem Zweck vor, Begründungsdiskurse, Anwendungsdiskurse und Gültigkeitsfragen zu unterscheiden.

Der *Begründungsdiskurs* für Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Opferbereitschaft zielt auf den Nachweis ihrer Gültigkeit aus der biblischen Tradition. Hier, im Begründungsdiskurs, liegt das spezifische einer christlichen Ethik. Im *Anwendungsdiskurs* einer Gesellschaft sind die normativen Vorgaben des Christentums nur eine Entscheidungslogik unter vielen. Recht, Ökonomie, Politik, Technik und so weiter sind distinkte, konkurrierende und möglicherweise konfligierende Entscheidungslogiken. Es mag eine Einheit der Vernunft geben, aber mit Sicherheit sind moderne Gesellschaften durch eine Pluralität rationaler Entscheidungslogiken charakterisiert, die sich weder in ein universalistisch gültiges Ordnungsverhältnis bringen, noch ineinander auflösen lassen. Christliche Werte sind daher in lokalen Anwendungssituationen anderen Werten prinzipiell weder vor-, über- noch nachgeordnet, sondern es gilt, Normenkollisionen und Normenkonflikte auszubalancieren. Dabei ist es für die christliche Sozialethik wichtig zu verstehen, daß es nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, um die Kollision von Moral und Ökonomie oder Politik geht, sondern daß es zu Konflikten innerhalb der Moral kommt, wenn diese kontextualisiert wird. Die sich partiell ausschließenden Forderungen der EKD-Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz« nach einem Recht auf Arbeit in Deutschland und dem Recht der Völker der Dritten Welt auf freien Zugang zu unseren Märkten sind ein einschlägiges Beispiel⁸. Es ist dieser Sachverhalt, der christliche Werte in lokalen Situationen in finite Werte wandelt, für die Opportunitäten existieren.

Aus den Festlegungen zum Begründungsdiskurs und der Kontextualisierung im Anwendungsdiskurs folgt, daß nur solche Vorgaben der christlichen Sozialethik *gültig* sind, die in lokalen Situationen anwendbar sind. Genauer formuliert bedeutet das, daß ihre Konsequenzen angebbbar und meßbar sein müssen, daß sie nicht prohibitiv sein dürfen und daß die Adressaten der Opportunitätskosten mit guten Gründen benannt werden.

Diese dreistufige Unterscheidung bringt es mit sich, daß auf der Ebene der Anwendung und Gültigkeit aus dem Kontroll- ein Relationierungsproblem zwischen den involvierten Entscheidungsregeln entsteht. Wenn es aber richtig ist, daß dafür in modernen Gesellschaften lokal keine global wirksamen Exklusionsvorschriften oder lexikalischen Ordnungen existieren, kann nach meiner Auffassung Relationierung nur als wechselseitige Restrik-

tionsanalyse verstanden werden. Genau dies war ja auch die Methode, die uns weiter vorne zu der Aussage führte, daß Nächstenliebe und Barmherzigkeit knappe Güter seien und ihren Preis haben.

Wenn theologisch Nächstenliebe mit dem Satz »Liebe Deinen Nächsten, wie Dich selbst« definiert ist, dann lauten die entsprechenden ökonomischen Restriktionen »Eigeninteresse« und »Wettbewerb«. Wenn Barmherzigkeit definiert ist als »Leistung in Absehung von einer kalkulierenden Zurechnung«, dann sind die entsprechenden Gegenwerte der Wirtschaft »Leistung« und »Preis«. Wenn Opferbereitschaft verstanden wird als »Geben, ohne bei Dritten zu nehmen«, dann lauten die Entsprechungen »Tausch« und »Knappheit«.

Wenn aber lokale Balancierung potentiell konfligierender Werte und wechselseitige Restriktionenanalyse den Gegenstandsbereich der Sozialethik ausmachen, dann läßt sich deren Aussagenspektrum mit den folgenden Extremformulierungen für lokale Situationen definieren, die zugleich Grenzübergänge zu anderen und funktional äquivalenten Entscheidungslogiken (hier die Ökonomik) markieren:

1. Daß die Verfolgung von Eigeninteresse und Wettbewerb zur Realisierung eines Optimums an Nächstenliebe führen kann.
2. Daß Barmherzigkeit eine Leistung ist, die ihren Preis hat.
3. Daß Opferbereitschaft ein knappes Gut ist, dessen Allokation die Ausbeutung von Tauschbeziehungen nicht fördern sollte.

Aber dies auch auf sich selbst verweisend zu formulieren, muß einer christlichen Sozialethik möglich sein:

1. Daß Nächstenliebe die effizienteste Form der Wahrnehmung von Eigeninteresse und der Regulierung von Wettbewerbsprozessen ist.
2. Daß Barmherzigkeit ein Weg ist, die Preis-Leistungsrelation einer Transaktion zu verbessern.
3. Daß Opferbereitschaft den Umgang mit Knappheit in allokativen Prozessen parteo-verbessert.

Diese Extrem- und Spitzensätze einer christlichen Sozialethik haben verschiedene Eigenschaften, deren beschränkender Charakter verstanden werden sollte.

(1) Vor allem ist wichtig, daß sie vom Standpunkt einer, und nur einer in einer lokalen Situation involvierten Logik, formuliert sind. Im ersten Fall war das die Beobachtungsperspektive der Ökonomik, im zweiten Fall die der Sozialethik.

(2) Offensichtlich versuchen diese Sätze keine Integration von Ökonomik und Sozialethik, sondern prozessieren und verstärken funktionale Differenzierung.

(3) Weiterhin ist von Bedeutung, daß sie strikt konsequentialistisch sind und nichts begründen. Definitionsgemäß kann dies auch im Anwendungsdiskurs nicht anders sein. Dies führt dazu, daß beide Logiken als solche und ohne Verletzung ihrer Identität im Hinblick auf ihr Wirksamkeitspotential und ihre Wirksamkeitsrichtung zum Zuge kommen.

(4) Viertens sollte erwähnt werden, daß sie sich auf allgemein wahrnehmbare, hinreichend definierte und räumlich-zeitlich eingegrenzte Probleme beziehen. An und mit ihnen muß sich die praktische Leistungsfähigkeit der christlichen Sozialethik zur Regulierung von als gesellschaftlich bedrückend empfundenen Konflikten erweisen.

(5) Damit ist auch gesagt, daß bloße Redundanzen zu anderen Logiken, semantische

Innovationen und ideologische Mißrepräsentationen von Sachverhalten, ohne anwendbare oder mindestens nicht zu prohibitiven Kosten führenden Lösungen, negative Beiträge zur Kompetenz der christlichen Sozialethik sind.

(6) Schließlich sind diese Sätze selektiv in dem Sinne, daß sich eine christliche Sozialethik nicht zu allen Problemen dieser Welt äußern muß. Sie wird sich nur dort äußern oder gefragt werden, wo sie etwas Spezifisches beizutragen hat. Das christliche Proprium der christlichen Sozialethik wäre daher ein strikt lokales Phänomen und zeigte sich nur im Umgang mit Normkonflikten. Es wäre nicht selbstevident, sondern nachweispflichtig. Diese Nachweispflicht bezöge sich nicht nur auf kommunikative Angebote, also Erläuterungen oder Behauptungen, sondern im gleichen Umfang auf praxisrelevante Leistungen.

IV

Fassen wir die wichtigsten Aspekte der hier vorgetragenen Überlegungen und Vermutungen zum Abschluß noch einmal zusammen.

Die Theologie ist das Reflexionssystem der Religion und als solches begründend tätig. Ihre Leistung für die Gesellschaft ist begründete religiöse Kommunikation zugriffsfähig zu halten. Daß diese Leistung auch in pluralistischen Gesellschaften notwendig und erwünscht ist, läßt sich aus deren Perspektive nicht theologisch, sondern vielleicht am ehesten empirisch begründen. Auch derjenige, der nicht religiös gebunden ist, kann der Einsicht zustimmen, daß die Erfahrung menschlicher Praxis zeigt, daß es für die Wohlgeordnetheit einer Gesellschaft von essentieller Bedeutung ist, ob in ihr religiöse Kommunikation existiert oder nicht.

Christliche Sozialethik ist in dieser Argumentationslinie angewandte Theologie. Ich vermute, daß dies eine nicht einschlägige und gängige Bezeichnung in der dafür zuständigen Profession ist. Um was es der Sache nach geht, ist in etwa folgendes: Sozialethik sollte nach meiner Auffassung weder als angewandte Sozialwissenschaft noch als angewandte Ethik verstanden werden. Vielmehr besteht ihre Aufgabe darin, wohlbegründete, also theologische, religiöse Kommunikationsangebote auf ihre lokale Leistungsfähigkeit hin zu überprüfen und gegebenenfalls daraus folgende praktikable Vorschläge zu lancieren. Die damit einhergehende Aufgabe und Gegenstandsbestimmung der Sozialethik, christlich begründete Werte im Zusammenhang von systematisch akzeptierten Normkonflikten zu rekonstruieren, zu balancieren und genau dadurch praktische Kompetenz und Erwünschtheit für und in den Diskursen der Gesellschaft zugerechnet zu bekommen, hat nach meinem Dafürhalten einige nicht unbedeutende Vorteile für die Sozialethik.

1. Diese Gegenstandsbestimmung scheint mir dem christlichen Bild vom Menschen in der Welt insofern zu entsprechen, als sie die Aspekte Nichtwissen, Unsicherheit, Unterwegssein und Nichtverfügbarkeit von Zukunft betont. Sie kann daher die spezifischen Stärken religiöser Kommunikation voll zur Geltung bringen, ohne steil von oben oder um die rechte oder linke Ecke zu kommen.

2. Diese Gegenstandsbestimmung ist realistisch, weil sie den vorfindbaren moralischen Strukturen moderner Gesellschaften entspricht, ohne christliche Identität zu opfern oder zu

relativieren. Sie erschwert darüber hinaus naive ideologische Fixierungen und noch naiveres Advocatentum für die Sache des vermeintlich Guten.

3. Diese Gegenstandsbestimmung vermeidet eine nicht einlösbare Konkurrenzstellung zu den Sozialwissenschaften, aber auch die resignative Kapitulation. Es schiene mir schon viel erreicht, wenn die christliche Sozialethik ihre Ressourcen auf einem Niveau entfalten könnte, daß wechselseitig produktive Irritationen und interessierte Gelassenheit zuließe.

Auch das hier vorgetragene sollte als ein solcher Versuch verstanden werden. Nicht mehr, aber eben auch nicht weniger.

Prof Dr. Iose! Wieland

Fachhochschule Konstanz - FR Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Postfach 100543 - 78405 Konstanz

Abstract

The author examines the religious-political slogan »Option für die Armen« in patterns of oeconomic questions. In his view this slogan doesn't make any sense. Along with the autor offers reflections concerning practical competence of Christian ethics in modern societies.

Anmerkungen

1. Vgl. *Jaspers, K.* (1932): Philosophie. Berlin - Göttingen - Heidelberg, Springer.
2. *Nell-Breuning, O. v.* (1992): Wirtschaftsethik, in: *Lenk, Hi/Maring, M.* (Hg.): Wirtschaft und Ethik. Stuttgart: Reclam, S. 40.
3. Vgl. exemplarisch *Goldstein, H.* (Hg.) (1981): Befreiungstheologie als Herausforderung. Düsseldorf: Patmos.
4. Vgl. für die Herausarbeitung dieses Gesichtspunktes *Priddat, B.* (1990): Zur Transformation der vorklassischen in die klassische Ökonomie. Zum 200. Todesjahr Adam Smiths. St. Gallen: Beiträge und Berichte des Institutes für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen Nr. 39.
5. Vgl. etwa den Artikel: Jubeljahr, in: *Haag, H.* (1968): Bibel-Lexikon. Einsiedeln: Benziger sowie den Kommentar in Neue Jerusalem Bibel, S. 161.
6. Für den Protestantismus ist hier Luther einschlägig. Vgl. *Wieland, J.* (1991): »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern«. Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen, in: ZEE 4: 268 – 284.
7. Vgl. für eine einführende Übersicht die Beiträge von *H. Sauter* (1989) und *G. Fleischmann* (1989), in: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik VI. Loccum: Evangelische Akademie.
8. Vgl. *Wieland, J.* (1992): Wirtschaftsordnung und evangelische Sozialethik, in: ZEE 3: 196-199.

Moralische Erziehung im neuen Europa Jahrestagung der Societas Ethica 1995

Von Stefan Grotefeld

Vom 16. bis 20. August fand in Brixen - Bressanone (Südtirol) an der Nikolaus-Cusanus-Akademie die Jahrestagung der Societas Ethica statt. Der Gesellschaft, die sich als Plattform zum Austausch über Fragen der Ethik in Forschung und Lehre versteht und die auf eine über dreißigjährige Geschichte zurückblicken kann, gehören etwa 250 Philosophen und Theologen aus zahlreichen Ländern Europas an. Die diesjährige Tagung, an der knapp 100 Personen teilnahmen, war dem Thema »Moralische Erziehung im neuen Europa« gewidmet. Diskutiert wurde besonders über die Frage der Werte in den individualisierten Gesellschaften, das Problem des moralischen Wachstums und der moralischen Reife sowie Modelle ethischer Erziehung.

Den Auftakt bildete ein Vortrag des scheidenden Präsidenten Robert Heeger (Utrecht, NL), der unter dem Titel »Die individualisierende Gesellschaft. Veränderte Weltorientierung in Europa« in die Thematik einführte. Unter Berufung auf die von Peter Ester, Loek Halman und Ruud de Moor herausgegebene Untersuchung »The Individualizing Society. Value Change in Europe and North America« (Tilburg 1993) ging Heeger zunächst von der geläufigen These aus, wonach die fortschreitende Individualisierung in den Gesellschaften West- und Mitteleuropas sowie Nordamerikas in Zusammenhang mit ökonomischem Fortschritt und struktureller Modernisierung steht. Der Modernisierungsprozeß, so die Annahme, sei nicht ohne Folgen für die Haltungen und Werte des einzelnen geblieben, denn das Individuum bestimme seine Orientierungen heute autonom und weitgehend unabhängig von Traditionen. In der Studie wird der Individualisierungsprozeß in den vier Bereichen Religion, Politik, Arbeit und primäre Beziehungen unter-

sucht. Im Verlauf der Untersuchung erfährt der häufig postulierte Zusammenhang von ökonomischem Fortschritt und Individualisierung keine Bestätigung. Bekräftigt wird hingegen der Trend zur Fragmentierung von Wertorientierungen in modernen, strukturell differenzierten Gesellschaften. Doch weise auch jede Gesellschaft für sich kein einheitliches Bild auf. Heeger seinerseits betonte, daß sich ein genereller Trend zum Ausstieg des Individuums aus der Gesellschaft nicht feststellen lasse. Der Individualisierungsprozeß könne deshalb auch nicht pauschal als gut oder schlecht bewertet werden.

Der erste Tag stand unter der Fragestellung »Welche Werte brauchen wir im neuen Europa?« Das Impulsreferat zu diesem Thema hielt Eva-Maria Schwickert (Berlin, D) die ihre Ausführungen unter den Titel »Gerechtigkeit, Fürsorge und die Ziele moralischer Erziehung« stellte. Im ersten Teil ihres Vortrages befaßte sich die Referentin vor allem mit der Frage, wie die beiden für die philosophische Ethik zentralen Werte Gerechtigkeit und Fürsorge inhaltlich zu bestimmen sind und wie sie sich zueinander verhalten. Im Anschluß an Kohlberg und Habermas plädierte sie dafür, Gerechtigkeit »als die moralische Pflicht ... zur gleichberechtigten Berücksichtigung aller sinnvollen Geltungsansprüche« zu verstehen. Die Kritik an Kohlbergs auf Gerechtigkeit ausgerichteten Schema moralischer Erziehung sowie die der Kommunitaristen an Rawls' Gerechtigkeitstheorie wies Schwickert zurück. Keinesfalls dürfe Gerechtigkeit als schematische Gleichmacherei aufgefaßt oder mit der Durchsetzung subjektiver Rechte verwechselt werden. Richtig verstanden, weise »der normative Sinn der Gerechtigkeit stets über sich selbst hinaus«, Der Unterschied zur Fürsorge erweise sich des-

halb bei näherem Hinsehen zwar als marginal, doch wäre die Annahme, das Moralische lasse sich mit dem Begriff der Gerechtigkeit hinreichend erfassen, ebenfalls falsch. Fürsorge und Gerechtigkeit seien zwar keine gleichrangigen Werte, wie Gilligan behaupte, und anders als Gerechtigkeit lasse sich Fürsorge auch nicht argumentativ erstreiten; dennoch sei sie »wünschenswert und in diesem Sinne, um mit Kant zu reden, moralisch verdienstvoll«. Auf der Grundlage dieser Verhältnisbestimmung schlug Schwickert im zweiten, kürzeren Teil ihres Referates vor, Gerechtigkeit und Fürsorge als eigenständige Ziele moralischer Erziehung zu betrachten. Der Erziehungsprozeß seinerseits müsse zweigleisig verfahren, indem kognitives und erfahrungsbezogenes Lernen einander ergänze: »das Problem verstehen und die Ausbildung eines entsprechenden Wertebewußtseins kann auf der begrifflichen Ebene ... erarbeitet werden, die Sensibilisierung und die Motivation zu moralischem Handeln bedarf jedoch eigener Erfahrung.«

Die Grundlage einer ersten Arbeitseinheit sollte ein Aufsatz von *Frederick O. Bonkovsky* (Bethesda, USA) mit dem Titel »*The Search for Virtue*« bilden. Darin skizziert Bonkovsky die Diskussion um die Bürgertugenden in den Vereinigten Staaten sei dem Zweiten Weltkrieg. Die sechziger und siebziger Jahre hätten zu einer Erosion der klassischen Tugenden geführt, eine Entwicklung, die rückgängig zu machen, die beiden republikanischen Präsidenten Reagan und Bush in den achtziger Jahren angetreten seien. Doch ihr Programm sei in dieser Hinsicht gescheitert, die Vielfalt der Werte und Tugenden unübersehbar und die Frage nach den trans-individuellen Werten und Normen nach wie vor unbeantwortet. Wichtig für die gegenwärtige Debatte um die Bürgertugenden sind, so Bonkovsky, die Positionen von William Galston und Michael Walzer. Aus liberaler Perspektive komme Galston den Konservativen auf halbem Wege entgegen, indem er einige Tugenden als unverzichtbar für den liberalen Staat erklärt. Galston vertritt die Auffassung, diese Tugenden seien keineswegs bloß instrumentaler Natur. Seines Erachtens stellt die liberale Tradition im Sinne von Locke, Kant, Mill und anderen durchaus Tugenden bereit, die »substantive of persons qua humans« sind. Der damit verbundene Anspruch auf Allgemeingültigkeit und die Unbestimmtheit der

von ihm genannten Tugenden haben Galston Kritik eingetragen. An diesem Punkt liegt auch die fundamentale Differenz zwischen Galston und Walzer, mit dessen Position Bonkovsky offenbar sympathisiert. Denn dieser verbindet mit seinem Tugend-Konzept lediglich einen partikularen Anspruch und trägt damit den spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen der modernen liberalen Gesellschaft Rechnung. Walzer spricht davon, daß Personen und Tugenden heute einer dreifachen inneren Differenzierung unterlägen. Die Teilung der modernen Gesellschaften in verschiedenen Sphären, die jede ihre eigenen Güter und Tugenden besitze und impliziere, führt seiner Auffassung zufolge zum einen zu einer Differenzierung der Tugenden gemäß den verschiedenen Rollen, die jede Person spielt. Eine weitere Differenzierung ergibt sich aus den verschiedenen Gruppenidentitäten, an denen eine Person partizipiert; die dritte Differenzierung betrifft, so Walzer, die Tugenden und Werte selbst. Aufgrund von deren Pluralität sei die Person, »capable of self-criticism and prone to doubt, anguish and uncertainty«. Am Nachmittag desselben Tages diskutierten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in Arbeitsgruppen über »Sozialisation oder Emanzipation?«, und zwar auf der Grundlage eines Aufsatz von *Govert den Hartogh* (Amsterdam, NL) über »*Social and Critical Morality. Or: how to avoid »Protestantism in moral philosophy and moral education*«. Mit dem Stichwort »Protestantismus« greift den Hartogh einen Begriff auf, den Herbert Hart seinerzeit zur Charakterisierung eines extremen ethischen Individualismus benutzt hat. Gemünzt war der Begriff auf den Non-Kognitivismus, dessen Position den Hartogh seinerseits als »speaker-relativism« bezeichnet. Sein Fehler sei, daß er alle Normen und Prinzipien, selbst die Regeln des Versprechens, als »private rules« betrachte und dabei den sozialen Kontext ausblende. »Practical solipsism« sei die Folge. Die Position des »speaker-relativism« werde heute zwar, so den Hartogh weiter, weitaus besser verteidigt als zu den Zeiten Harts, sein grundsätzlicher Fehler werde aber dadurch nicht überwunden. Den Hartogh bezieht sich dabei auf Allan Gibbard und dessen »norm-expressivism«, wonach Normen als Ausdruck von Gefühlen zu verstehen sind. Es sei, urteilt er, »the plural subject which wrecks the whole enterprise. For it isn't the »we« of acciden-

tally sharing the same private rule, it is the sweet of entertaining mutual beliefs«. Ebenso »protestantisch« sei schließlich auch die Ausrichtung des Stufenmodelles von Kohlberg in ihrem Übergang von der vierten, der konventionellen, zur fünften, postkonventionellen Stufe. Den Hartogh kritisiert die damit verbundene Preisgabe sozialer Normen. Damit verliere die Person das, was sie auf der vierten Stufe gewonnen habe, nämlich »the possibility of the mutual adjustment of actions and long-term plans«. Demgegenüber vertritt den Hartogh ein Modell, das die soziale Dimension kritischer Moralität betont. Eine Person, so sein Argument, die angesichts eines konkreten Problems an die Grenzen konventioneller Moralität stoße, könne dieses Problem nur lösen, indem sie auf die gemeinsamen Grundlagen, Ziele und Überzeugungen der Gemeinschaft, der sie angehört, rekurriere: »Critical thinking ... interprets the whole pattern of mutual expectations which are shared within a social group as a coherent specification of one general form: we mutually expect each other to make reasonable contributions to the common good.« Als Konsequenz für die moralische Erziehung ergebe sich daraus, daß Kohlbergs Konzept des role-taking in sozialer Hinsicht zu erweitern sei. Rollen und die sie konstituierenden Regeln seien stets in einem sozialen Kontext situiert. Moralische Erziehung soll dazu befähigen, die Regeln den unterschiedlichen Rollen entsprechend anzuwenden, die wir in verschiedenen sozialen Kontexten spielen. Im Unterschied zu Kohlberg ist den Hartogh der Auffassung, daß Tugenden in diesem Zusammenhang eine wichtige Funktion ausüben. Tugenden seien wesentliche, denn unser moralisches Denken »should have an affective aspect and a motivating force which do not automatically follow cognitive abilities«. Sie zu erlernen sei Sache des Einübens, und solches Einüben könne sich sowohl in praktischen Situationen wie in Diskussionen ereignen.

Das Thema des zweiten Tages lautete »Moralisches Wachstum und moralische Reife«. Dietmar Mieth (ThüringenID) hatte die Aufgabe unter dem Titel »Idealvorstellungen des moralischen Ich« in die Problematik einzuführen. Sein Referat gliederte sich in zwei Teile. Das Scherengewicht lag beim ersten Teil, in dem sich Mieth unter den Gesichtspunkten der Individualität, der Identität sowie der moralischen Kompetenz mit

dem ihm gegebenen Thema auseinandersetzte. In Anlehnung an Manfred Frank betonte Mieth zunächst die Unhintergebarkeit der Individualität, um anschließend unter dem Gesichtspunkt der Identität dem Anliegen des Kommunitarismus Rechnung zu tragen. Identitätsbildung sei nur vor dem Hintergrund zwischenmenschlicher Beziehungen denkbar, wobei der wechselseitigen Anerkennung besondere Bedeutung zukomme. Im Hinblick auf die moralische Kompetenz plädierte Mieth für eine Kombination beziehungsweise Vermittlung von lebensweltlicher Strebensethik sowie universalistischer Moralphilosophie. Dabei möchte Mieth, wie er in der Plenardiskussion auf Nachfrage bestätigte, den Schwerpunkt bei der Strebensethik setzen. Mieth berief sich in diesem Zusammenhang auf Überlegungen Charles Taylors zur rationalen Beurteilung ethischer Werte. Solche rationale Prüfung zielt nicht auf die logische Deduktion von Normen und Werten, sondern betreffe das Vergleichen und Abwägen zwischen verschiedenen Gütern vor dem Hintergrund lebensgeschichtlicher Erfahrung. Identität, so Mieth im Anschluß an Ricœur weiter, werde narrativ vermittelt. »Erzählbarkeit« funktioniere damit »zugleich als Propädeutik der Ethik«. Im zweiten Teil seines Referates skizzierte Mieth einige Konsequenzen der von ihm vorgetragenen Überlegungen für das von ihm entwickelte kritisch-integrative Erziehungsmodell. Dieses Modell soll sowohl kognitive als auch erfahrungsorientierte und narrativ-vermittelnde Methoden ergänzend in sich vereinigen. Die Frage der dabei zum Tragen kommenden moralrelevanten Kompetenzen, Vermeidungsstrategien und Wertprioritäten wurde von Mieth in der gebotenen Kürze behandelt, ohne daß darauf hier materialiter eingegangen werden könnte. Erwähnt sei wenigstens, daß Mieth den vorausgegangenen grundsätzlichen Erwägungen entsprechend unter Wertvermittlung sowohl die »Orientierung an Gütern« als auch die »Orientierung an Regeln oder an Zielsetzungen« verstanden wissen wollte. An einigen Beispielen erläuterte er abschließend die Notwendigkeit einer solchen Kombination, um die Begrenzung kultureller Relativität von Moral aus universalistischer Perspektive plausibel zu machen. In der anschließenden Plenardiskussion wurde Mieth unter anderem mit der Frage konfrontiert, wie sich aufgrund seines auf Narration und Interaktion basierenden Identitätskonzeptes

die Identität von behinderten Menschen denken lasse. In seiner Antwort erklärte Mieth die Authentizität und Identität solcher Menschen als eine zugeschriebene, die aus der im Namen authentischen Lebens resultierenden Empörung über die Nicht-Authentizität erwachse.

Im Anschluß an dieses Impulsreferat teilte sich das Plenum erneut in Arbeitsgruppen auf, die diesmal nicht sprachlich unterschieden waren. Zwei Arbeitsgruppen diskutierten auf der Grundlage eines Papieres von *Jaana Hallamaa* (Helsinki, F) über »*Autonomie und den narrativen Begriff des Selbst*«; die beiden anderen Arbeitsgruppen befaßten sich mit einem Aufsatz von *Theo van Willigenburg* (Utrecht, NL) über »*Erkenntnis, Gefühl und Vorstellungsvermögen*«.

Hallamaa erörtert in ihrem Aufsatz den Stellenwert des Autonomiebegriffs im kommunitaristischen Moralkonzept MacIntyres auf der einen und in einer Ethik kantianischen Typs auf der anderen Seite. MayIntyres Theorie, erklärt sie, basiere auf einem narrativen Verständnis des Individuums, das im Grunde keinen Platz lasse »for the concept of an autonomous moral agent because the life of any human person is unavoidably historically determined and particular«. Demgegenüber spiele die moralische Autonomie in sogenannten kantianischen Konzepten und Vertragstheorien eine konstitutive Rolle. Diese Konzepte seien von dem Bestreben gekennzeichnet, die Probleme zu lösen, die sich aus der Pluralität moderner Gesellschaften ergäben. Und nur indem sie die moralische Autonomie des Individuums sowohl faktisch als auch in ihrer Moraltheorie voraussetzten, seien sie dazu in der Lage. Eine Versöhnung der beiden unterschiedlichen Autonomiebegriffe hält Hallamaa für unmöglich. Die Entscheidung für diesen oder jenen Begriff hänge davon ab, für welches der beiden übergeordneten Moralkonzepte man optiere. Hallamaa selbst neigt den sogenannten kantianischen Konzepten zu, weil sie bezweifelt, daß MacIntyres Rückgriff auf die philosophische Tradition vor der Aufklärung in der Lage sei, jene Schwierigkeiten zu lösen, die die Aufklärung auf den Plan gerufen haben. Gerade die globalen Probleme unserer pluralen Welt nötigten zu einer Kooperation vieler Menschen und Gesellschaften, für die die sogenannten kantianischen Ansätze eine bessere Basis böten als der Kommunitarismus. Solange kein besseres Modell zur Verfügung

stehe, erscheine es »rational to use its models for understanding what is at issue in morality«. Und im Rahmen dieses Modells, so ihre Schlußfolgerung, sei das Autonomiekonzept »central and helpful«.

Die Grundlage für die Diskussion in den beiden anderen Arbeitsgruppen sollte das bereits erwähnte Papier von Theo van Willigenburg bilden. Behandelten die bisher angesprochenen Beiträge vornehmlich die Ziele moralischer Erziehung, so gilt das Interesse van Willigenburgs dem Prozeß moralischen Wachstums als solchem. Sucht man nach einer Antwort auf die Frage, wie moralisches Reifen sich vollzieht und welche Faktoren diesen Prozeß auslösen, so stößt man in der Literatur auf zwei völlig unterschiedliche Antworten: die einen konzipieren moralische Erziehung als kognitive Entwicklung, während die Vertreter des Charakterzug-Ansatzes moralisches Wachstum als Wandel von Einstellungen beschreiben und dementsprechend Emotionen einen großen Stellenwert einräumen. Diese scharfe Trennung von Kognition und Emotion hält van Willigenburg für falsch. Am Beispiel der Angst erläutert er, daß Gefühle stets intentional bestimmt seien (»they are about something«). Im weiteren plädiert van Willigenburg für eine Modifikation des Kohlberg'schen Stufenmodells, wobei er die Kritik von Carol Gilligan positiv aufnimmt. Er versucht, beide Positionen miteinander zu harmonisieren, indem er moralische Entwicklung als einen Egoismus und Heteronomie überwindenden Prozeß versteht. Dieser Prozeß führe zu einem höheren moralischen Standpunkt, der »by a certain amount of empathy and justice« charakterisiert sei. Die von van Willigenburg beklagte kognitivistische Engführung bei Kohlberg betrifft jedoch nicht nur die von diesem postulierten Stufen, sondern auch die Theorie moralischen Wandels. Gemäß Kohlberg ist der Grund für moralischen Wandel allein eine neue rationale Einsicht, die die betreffende Person in Konfliktsituationen macht. Demgegenüber unterscheidet van Willigenburg drei mögliche Formen moralischen Wandels. Neben der von Kohlberg beschriebenen, die van Willigenburg »reorganization induced by the adoption of more stringent epistemological standards« nennt, gebe es nämlich noch zwei weitere Formen: »reorganization induced by the awareness of hidden motivational reasons« sowie »reorganization in-

duced by moral conversion«. In beiden Fällen geht es um die Bedeutung von Emotionen für das moralische Wachstum. Was verbirgt sich hinter dem Stichwort »hidden motivational reasons«? Gemeint sind damit im moralischen Kontext vor allem »identificatory emotions« (Patricia S. Greenspan). »Identificatory emotions are based on imaginatively seeing oneself as essentially -in the same boat- as the other.« Von der Fähigkeit, sich in andere hineinzuversetzen, gehe eine starke moralisch-motivierende Kraft aus, die nicht selten über die kognitiv begründete Motivation hinausreiche. Das Bestreben, solche Dissonanzen auszugleichen, könne dann zu einer Veränderung des »equilibrium set of motivating reasons« führen. Mit der dritten Form moralischen Wachstums (»moral conversion«) versucht van Willigenburg schließlich auch eine Antwort auf die Frage zu geben, wie Amoralisten zu einer Änderung ihrer Einstellung und ihres Verhaltens bewegt werden können. Er ist der Auffassung, daß der Bedeutung prägender Erfahrungen und derjenigen von Bekehrungserlebnissen (»converting experiences«) in Kohlbergs Konzept zu wenig Beachtung geschenkt wird. Prägende Erlebnisse seien wesentlich für das moralische Wachstum, weil sie bislang unbewußte moralische Handlungsmotive aufdecken oder den Grund für neue Motive bilden könnten. Das Fehlen solcher prägender Erlebnisse könne die Ursache für die fehlende moralische Entwicklung von Menschen sein. Wie aber läßt sich die Einstellung eines Amoralisten, »who is in full reflective equilibrium«, verändern? Van Willigenburg ist der Auffassung, daß nur überwältigende Erlebnisse, eben »converting experiences«, dazu in der Lage seien. Sie glichen religiösen Bekehrungserlebnissen, wie zum Beispiel dem des Paulus vor Damaskus.

Der letzte Tag stand unter dem Thema »*Modelle moralischer Erziehung*«. Eröffnet wurde er durch ein Impulsreferat über »*Wertkommunikation*«, vorgetragen von *Chris Hermans* (Nijmegen, NL). Dem Referat lag ein von Hermans gemeinsam mit *Johannes A. van der Ven* verfaßter Text zugrunde. Wertkommunikation ist ein Modell moralischer Erziehung angesichts des herrschenden moralischen Pluralismus. Hermans betrachtet es keineswegs als die einzig richtige Methode der Wert-Erziehung, sondern als eines unter anderen. In der sich an das Referat anschlie-

ßenden Diskussion präzierte Hermans diese Feststellung unter anderem dahingehend, daß das Modell seines Erachtens nicht für die Moralerziehung kleinerer Kinder geeignet sei. Das theoretische Gerüst, auf dem der von Hermans und van der Ven entwickelte Ansatz basiert, bildet die Theorie des moralischen Individuums von Paul Ricœur (*Soi-même comme un autre*, 1990). In seiner Theorie hat Ricœur ein dreistufiges Modell entwickelt, das die aristotelische Teleologie des Guten sowie die kantianische Deontologie »of the just« miteinander verbindet. Wie das geschieht, skizzierte Hermans folgendermaßen: »The first stage is determined by the search for the good, which is characterized by a substantive approach. In the second stage the good is critically tested and purified from the perspective of the just. This testing has a procedural character. In the third stage the good, after having been grounded in the first stage and tested in the second stage, is critically applied to the concrete situation in its particularity from a context-oriented -phronesis- or practical wisdom.« Im weiteren unterschied Hermans drei verschiedene Ebenen von Reflexion und Erkenntnis: Überzeugungen, die aus der konkreten Erfahrung heraus erwachsen, Theorien, die wir entwickeln, indem wir Regeln und Muster in der Realität finden und schließlich die Reflexion über Theorien. Auf der zuletzt genannten, dritten Ebene, die von Hermans auch als »higher-order-thinking« bezeichnet wurde, vollzieht sich moralische Reflexion (»deliberation«) nach dem Modell von Ricœur. Die für die Reflexion auf dieser Ebene angemessene Methode sei, so die These von Hermans, das sokratische Gespräch. Dabei wird nicht, wie man vielleicht zunächst vermuten könnte, direkt auf Platon rekurriert; mit dem »sokratischen Gespräch« ist hier vielmehr eine Methode gemeint, die der niederländische Philosoph Josephus P. A. M. Kessels entwickelt hat. Mit den Gesprächen des Sokrates bei Platon hat sie vor allem die Frageform gemeinsam. Zu ihren wesentlichen Prinzipien gehört darüber hinaus, daß das Gespräch nicht notwendigerweise zu einem bestimmten, womöglich vorher anvisierten Resultat führen muß. Das Modell Ricœurs bildet die Grundlage für die Formulierung von Argumentationsregeln, und das Ziel eines sokratischen Gespräches nach Kessels wäre es, tiefere Einsichten im Hinblick auf die Eingangsfrage und die verschiedenen im

Gespräch vorgebrachten Positionen zu gewinnen. Durch das Gespräch sollen die daran Teilnehmenden außerdem verschiedene Kompetenzen erweitern beziehungsweise erwerben, und zwar sowohl kognitive («analysis, synthesis and evaluation») als auch affektive («interest and attitude») und soziale («the ability of taking the perspective of another person in a conversation»). Im Gespräch verwahrte sich Hermans gegen den Vorwurf, sein Modell impliziere einen moralischen Supermarkt. In dem von ihm skizzierten Prozeß käme es ja gerade zu einer Prüfung und Kritik eigener Anschauungen, ohne daß das Ergebnis von vornherein feststehe.

Im Anschluß an dieses Impulsreferat diskutierten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer in drei thematisch unterschiedenen Gruppen über die *Gestaltung von Lehrplänen für die moralische Erziehung*. Die erste Gruppe befaßte sich mit der »Entwicklung moralischer Kompetenz im Bereich der Sexualität«.

Die Grundlage der Diskussion in der zweiten Arbeitsgruppe bildet ein Text des Gastgebers *Karl Golser* (Brixen, I) über die Gestaltung eines Lehrplanes für ökologische Erziehung. Während sich Hermans und seine Kollegen auf methodische Erwägungen konzentrierten, stand die Entwicklung ökologischer Werthaltungen beziehungsweise Tugenden, an denen sich Umwelt-erziehung ausrichten soll, im Mittelpunkt des Papieres von Golser.

Die dritte Arbeitsgruppe befaßte sich mit der Wirtschaftsethik, und zwar auf der Basis eines Papieres von *Aniela Dylus* (Warschau, PL), in dem diese vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen in ihrem Land über ihre praktische Tätigkeit an der Akademie für Katholische Theologie berichtete. Wirtschaftsethik ist dort für Studenten der Politologie und Sozialwissenschaften ein Pflichtfach.

Im Zuge der Jahrestagung wurde das Präsidium der Societas Ethica für die kommenden vier Jahre neu besetzt. Zum Präsidenten wählten die Mitglieder Alberto Bondolfi (Zürich). Als Stellvertreter benannte der Vorstand Denis Müller (Lausanne). Die Aufgabe des Sekretärs übernimmt Stefan Grotefeld, die des Quästors Rudi Neuberth (beide Zürich). Die Anschrift lautet neu: Societas Ethica, Ethik-Zentrum der Universität Zürich, Zollikerstr. 117, eH-8008 Zürich, Tel. ++41/1/38545 11, Fax: ++41/1/3854508, E-Mail: grotef@sozethik.unizh.ch.

Die nächste Jahrestagung der Societas Ethica findet vom 28. August bis zum 1. September 1996 in Luzern statt. Der Arbeitstitel lautet: »Ethik, Vernunft und Rationalität«.

Dr. Stefan Grotefeld
Zollikerstraße 117 - eH-8008 Zürich

Bildschleifen

Thomas Hausmanninger: Kritik der medienethischen Vernunft. Die ethische Diskussion über den Film in Deutschland im 20. Jahrhundert, München: Fink 1993. 647 S. 98 DM.

Ethische Diskussionen stehen gelegentlich in Verdacht, lebens- und praxisfeme Reflexionsgänge elitärer Zirkel zu sein. Wer sich hingegen mit der Medienwirklichkeit befaßt, kann damit rechnen, daß jeder bereits auf vielfältige Erfahrungen und Deutungen zurückgreift. Dies macht die ethische Argumentation allerdings nicht einfacher, in kaum einem anderen Gegenstandsbereich stehen die (Vor-)Urteile so fest, sind sie doch in erheblichem Maße mit den gelebten Überzeugungen und Alltagsgewohnheiten verwoben und verkettet. In solchen Alltagsdiskursen tritt ein ganzes Mosaik der persönlichen und sozialen Wirklichkeitswahrnehmung der Menschen zutage, das zu entschlüsseln und gegebenenfalls zur Disposition zu stellen nur wenige bereit sind. Pauschalurteile haben in diesem Klima Konjunktur. Sie setzen sich zumeist aus intuitiven Beurteilungen von Medienwirkungen (etwa: Gewaltdebatte) und eingeübten Wirklichkeitsauslegungen zusammen, die auch die Frage des Menschenbildes einschließen. Vielleicht hat die Studie von Hausmanninger hier ihren lebensweltlichen Ansatzpunkt. Der Exkurs über die Sexualisierung und Kriminalisierung durch den Film (vgl. S. 371-398) und die kritische Auseinandersetzung des Autors mit dieser These legen dies nahe.

Die 1991 als Dissertation vorgelegte Arbeit entstammt dem stets wohlinformierten, genau zu beobachtenden und sachorientierten Umfeld katholischer Medienarbeit. Im Vergleich zu den einschlägigen, allenfalls als fragmentarische Vorentwürfe anzusehenden Artikeln des 1993 aktualisierten Handbuches der christlichen Ethik (Bd. 3) ist sie gerade in ihrer thematischen und sorgfältigen Begrenzung auf den Film wegweisend. Hausmanningers umfänglicher Studie kommt das Verdienst zu, die intuitiven, meist angstbesetzten Einschätzungen von Filmwirkun-

gen an vier ausgewählten medienethischen Diskursen durch eine epochentypologische Rekonstruktion durcharbeiten und zu entziffern (vgl. S. 79-497), um am Ende erste Bausteine für eine modernitätsgerechte Medienethik (vgl. S. 498-636) zu gewinnen. Die Rekonstruktion arbeitet mit zwei sinnvollen heuristischen Rahmentheorien. Zum einen werden kunsttheoretische Konzepte in ihrer Wechselwirkung und in ihrer Verzahnung mit gesellschaftlichen und anthropologischen Leitvorstellungen analysiert; zum anderen zeigt eine materialetische Analyse, inwieweit das jeweilige Modell in der Lage ist, das Projekt der Moderne, insbesondere die Autonomiekonzeption, die gesellschaftlichen Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse aufzunehmen und adäquat zu verarbeiten. Die jeweilige Stellung zum Film kann geradezu als eine Nagelprobe gelten, inwieweit letzteres den analysierten Entwürfen gelungen ist. Denn der Film ist ein sogenanntes Massenmedium, das wie kein anderes eine »Verbreiterung der Öffentlichkeit und eine -soziale Universalisierung-« (S. 50) auf den Weg brachte. »Die Medien und der Film nehmen an diesem Strukturmoment des Projekts der Moderne, an der Veränderung der Öffentlichkeit und der Heraufkunft einer demokratischen Gesellschaftsstruktur nun konstitutiven Anteil« (ebenda). Diese Neuzeittheorie gibt den historischen und normativen Bezugsrahmen für die Analysen ab.

Aus dieser Perspektive erweist sich die Analyse der Kinoreformer im ersten Drittel unseres Jahrhunderts als problematisch. Ihre stereotypen und allseits bekannten Devianzvorwürfe (Sexualisierung, Kriminalisierung, etc.), die auch heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben, gipfeln in einer »Bewahrethik« (S. 196), die in anti-moderner Attitüde die negativ aufgeladenen, naturalen Latenzen der Menschen kulturell auffangen will und dementsprechend auf die Stabilisierung individueller Sittlichkeit und kollektiver Gesellschaftsordnung zielt. Im Ergebnis sind es strukturautoritäre Lösungsvorschläge, die inso-

fern als »protototalitär« (S. 202) gelten können, als sie in ihrer antimodernen Grundausrichtung müheelos in die nationalsozialistische Kulturtheorie transformiert werden konnten.

Auch im Nationalsozialismus läßt sich so etwas wie ein Konzept beziehungsweise ein Argumentationstypus mit unterschiedlichen Ebenen ausmachen. Hausmanniger bemüht sich um eine differenzierte Beurteilung, die die üblichen, jedoch für eine präzise Analyse hinderlichen kulturpessimistisch metaphorischen Topoi (>Einbruch in die Barbarei- etc.) beiseite läßt. In den Programmatiken läßt sich ein natural-ontologisch begründetes Rasseprinzip ausmachen, das zum sittlichen Sollenscharakter erklärt wird (vgl. S. 252). Auf der konkreten Verhaltensebene hingegen werden totalitär-utilitaristische Leitlinien sichtbar, die weniger darauf abzielen, in Filmen konkrete Ideologien zu vermitteln, sondern durch Stimmungsregulierung zu einer »Adjustierung des Films an die jeweiligen Gegebenheiten« (S. 256) führen.

Der ethische Mediendiskurs der 50er Jahre knüpft wiederum an die Kinoreformer und deren Devianzvorwürfe an. Kulturkritische Hintergrundsüberzeugungen wie Technikkritik, Ökonomisierung und Nivellierung privater und öffentlicher Lebensbezüge stecken das Feld ab, in dem ein Eigentlichkeits- und Autonomiekonzept entworfen wird, das seinen Namen nicht verdient. Die kreativen Anteile der Autonomie und ihre Selbstzwecklichkeit werden unterschlagen; die vielbeschworene Mündigkeit erweist sich bei Licht besehen als nichts anderes als eine »Kompetenz der Einordnung, Reaktivität und Anspruchserfüllung« (S.344). Deshalb kann auch den medienethischen Diskursen der Nachkriegszeit keine Modernität attestiert werden, die den Rahmenbedingungen neuzeitlicher Differenzierung und Pluralisierung adäquat ist.

Anders liegen die Dinge in der Kritischen Theorie. Ihr aufklärerischer Impuls enthält eine Reihe von Elementen, die einem modernen Mediendiskurs zukommen, führt aber gleichzeitig zu charakteristischen Verengungen und Widersprüchen: Einerseits wird die mediale Welt als Teil des übergreifenden strukturellen Verblendungszusammenhangs der Kulturindustrie begriffen, andererseits wird ihr als einzig ethisch legitime Aufgabe abverlangt, das Ausgegrenzte und Marginale zu repräsentieren (vgl. S. 489) und die in-

dividuelle Kreativität und Spontaneität zu stimulieren. Ein strukturadäquater Zugang zur medialen Wirklichkeit läßt sich kaum erkennen, zumal der kritizistische Negationsgestus in den meisten Argumentationskomplexen die Überhand gewinnt.

So liegt das Ergebnis dieser umfänglichen epochentypologischen Rekonstruktion auf der Hand: Eine der Neuzeit modernitätsgerechte Medienethik gibt es in den vorgestellten Entwürfen nicht. Erst in dem Moment, wo eine ethische Theorie den Prozeß neuzeitlicher Autonomisierung, gesellschaftlicher Differenzierung und Pluralisierung aufzunehmen und durchzuarbeiten vermag, kann dieses Ziel in Aussicht gestellt werden. Die eher liberale katholische Sozialethik (Böckle, Korff und andere) hat sich um ein solches grundlegendes Konzept bemüht, indem sie thomistische Traditionen mit der Kantschen Autonomiekonzeption versöhnte und um institutionstheoretische Überlegungen (vornehmlich A. Gehlen) erweiterte (vgl. S. 498-531). Hausmanniger nimmt sie auf und entwirft von hier aus vier ethische Bausteine, die offensichtlich so etwas wie die Eckpfeiler einer modernitätsgerechten Medienethik eines mit der Neuzeit versöhnten Katholizismus sein sollen, die allerdings ebenso einer rationalen Prüfung standhalten muß. In strukturethischer Hinsicht (vgl. S.532-553) sind die Medien Teil einer durch die neuzeitliche Entwicklung ermöglichten erweiterten sozialen Kommunikation, die im Rahmen eines noch nicht zu Ende geführten Projekts der Moderne von den Grundrechten und demokratischen Prinzipien normiert sind beziehungsweise normiert werden sollen. Im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung und Spezifikation von Kommunikation darf der Medienbereich nicht durch andere Sachbereiche, vor allem den der Ökonomie, überlagert werden, ein Faktum - so muß man hinzufügen -, dem die Medienethik und die Steuerungskompetenz einer demokratisch verfaßten Gesellschaft angesichts national-internationaler Medienkonzentrationen ständig und bisher vergeblich hinterher läuft. In einem unterhaltungsethischen Baustein wird die Entlastungsfunktion des Films vor dem Hintergrund der eingeschliffenen Einengung der Kommunikation auf Information anthropologisch rehabilitiert.

In inhaltsethischer Hinsicht (vgl. S. 563-599) werden Grenzlinien aufgezeigt, die ein weites

Feld abstecken: Solange die Menschenrechte, das Rahmenethos und die lebensweltlich gesicherten Rechtsgüter nicht gefährdet sind - und dies ist filmhermeneutisch präzise durch Analysen der narrativen Struktur des *gesamten* Films etc. nachzuweisen -, ist die Unterhaltung ethisch legitim (Don Siegels -Dirty Harry- [1971], Scorseses -Taxi Driver- [1975< gehören deshalb selbstverständlich nicht zur Gattung -Gewaltfilm- [vgl. S. 580]). Gewalt, Sexualität und Verbrechen sind aus dieser Perspektive durchaus akzeptable Themen von medialen Produktionen (vgl. S. 587-596). Die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit darf der neuzeitliche Pluralismus allerdings nicht unterschreiten. Deziert verfassungsfeindliche Filme gelten demzufolge als ethisch illegitim (vgl. S. 594 -597); sie sind allerdings nicht mit einer kritischen Auseinandersetzung mit Staat und Gesellschaft zu verwechseln.

Die ethischen Rahmenstandards können indessen nur eine strukturelle Durchsetzungskraft erhalten, wenn es institutionelle Formen gibt, die vor allem die Zugangschancen zur Rezeption, insbesondere die von Kindern und Jugendlichen, steuern und über die Einhaltung der minimalen Essentials wachen. Jede Vorzensur hat zu unterbleiben (vgl. S. 538-542). Von einer Nachzensur läßt sich auch nicht bei der Freiwilligen Selbstkontrolle der Filmwirtschaft (FSK) und bei der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende

Schriften (BPS) sprechen, da es sich hier um repräsentative Institutionen gesellschaftlicher Selbstkontrolle handelt, die der zuvor dargelegten Kriteriologie gerecht werden und sich um eine medienethisch verantwortbare Altersstaffelung bemühen.

Hausmanningers Analysen und die Umrisse seines medienethischen Entwurfs entspringen einer im klar vor Augen stehenden ethischen Theoriebildung. Bereits dies unterscheidet die Studie auf wohlthuende Weise von intuitiv begründetem kulturpessimistischen Gejammer oder von originalitätsheischenden, meist ängstlichen Diskursen über die (unbestreitbare) Selbstreferentialität medialer Wirklichkeiten, in der jeglicher Subjektstatus der Rezipienten in Abrede gestellt wird und die Frage nach einer Medienethik als museal zu stehen kommt. Man kann die seine Medienethik leitende, philosophisch-theologisch begründete Neuzeittheorie aus unterschiedlichsten Gründen bestreiten. Das Plateau für diese Diskussion kann allerdings in Zukunft die vom Autor angelegte Meßlatte nicht mehr unterschreiten. Das konstruktive Feld weiterer Analysen müßte gewissermaßen im Schnittfeld moderner und postmoderner Ansätze liegen, die sich sowohl einem modifizierten Subjekt- und Strukturbegriff als auch differenzierten filmhermeneutischen und gattungstheoretischen Präzisierungen öffnen.

Wolfgang Maaser, Bochum

Auf der Überholspur

Hedwig Jahnow u. a.: Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen. Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 1994.167 S., 39,80 DM.

Der Titel vermittelt den ersten Eindruck des Buches: Welches Thema wird schwerpunktmäßig behandelt? Wird es näher erläutert oder in ein Verhältnis zu anderen Sachbereichen gesetzt? Welchem Fach ist das Buch zuzuordnen? Der Titel des vom Marburger »Forschungsprojekt Hedwig Jahnow« gemeinsam erarbeiteten Bandes erlaubt scheinbar eine unmittelbare Zuordnung in den Bereich der Bibelwissenschaften - und führt damit (auch) in die Irre. Sieben der neun Beiträge haben ein gemeinsames, erst im Leseprozeß deutlich werdendes Thema: Gewalt gegen

Frauen. Sexistische Gewalt, wie sie in Texten des ersten Testaments und in Texten von Interpreten beschrieben und unhinterfragt übernommen und perpetuiert wird.

Der Name *Hedwig Jahnow* - vom Verlag wohl unüberlegt als einziger als auf dem Buchcover abgedruckt - erinnert an gewalttätige, brutale deutsche Vergangenheit: Hedwig Jahnow, seit 1907 überlehrerin in Marburg, 1926 in Gießen zur Lic. theol. *ehrenhalber* promoviert (aufgrund einer wissenschaftlichen Arbeit und anläßlich des bevorstehenden 400jährigen Jubiläums der Marburger Fakultät), wurde von den Nationalsozialisten 1944 in Theresienstadt ermordet. Das Forschungsprojekt will mit der Wabl des Namens an sie erinnern - gerade an ihr wissen-

schaftliches Werk. Solcher produktiven und erklärenden Erinnerung dient auch der Wiederabdruck ihres an schwer zugänglicher Stelle veröffentlichten Beitrages *Die Frau im Alten Testament* von 1914 (30-47, dazu eine knappe Einleitung, 26-29).

Dieser Dokumentation vorangestellt ist eine programmatische Einleitung *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament* (9-23). Ausgehend von der Erkenntnis, daß es keine objektive, kontextlose und (erkenntnis-)interessenfreie Wissenschaft gibt, formulieren die zehn Mitarbeiterinnen des Forschungsprojekts eine gemeinsame Ausgangsposition: Im Anschluß an Elisabeth Schüssler-Fiorenza und ihre Arbeiten zum Neuen Testament operieren sie mit einer *Hermeneutik des Verdachts*; der *Verdacht* bezieht sich darauf, daß sowohl die Texte des alten Testaments wie der meisten seiner Interpreten androzentrisch und sexistisch sind, also einerseits das Mißverständnis Mensch = Mann transportieren, andererseits (und gleichzeitig) Frauen aufgrund ihres biologischen Geschlechts abqualifizieren und unterdrücken. Die Autorinnen legen ihr Interesse offen: »Ziel unserer Arbeit an den Texten ist es, die Widerständigkeit von Frauen und Frauentraditionen innerhalb patriarchalischer Lebensbedingungen aufzudecken. Dies ist eine Herausforderung für eine Theologie der Frauenbefreiung, die auf die Vision eines egalitären menschlichen Miteinanders hinarbeitet« (17). Diese Vision sprengt auch die übliche Trennung von Wissenschaft und Gemeinde: Alle Beiträge argumentieren einerseits auf der Sprachebene theologischer Wissenschaft, sind aber andererseits mit vielen Erläuterungen (meist in Anmerkungen) versehen, die ein Verstehen auch für Nicht-Fachleute ermöglichen (vgl. zum Beispiel die Erläuterung der Funktionsweise der Hebräischen Sprache, 106f. mit Anm. 2).

Einerseits begegnen die Autorinnen den alten Texten mit einem Verdacht, andererseits trauen sie ihnen beachtliche Aktualität zu. Diese Annahme wird nicht nur in den Einzelbeiträgen reflektiert, sondern auch in der Einleitung. Im Anschluß an literaturwissenschaftliche Texttheorien werden Auffassungen wie die eines feststehenden und methodisch kontrolliert erhebaren Lektüresinnes von Texten zurückgewiesen: Sinn und Bedeutung von Texten entsteht immer erst im Prozeß der Interpretation – »Bedeutung ist insta-

bil und veränderbar« (18). Den Autorinnen geht es somit »nicht [um eine] Angleichung der biblischen Botschaft an den Zeitgeist« (103), sondern darum, sie in einer heute verantwortbaren Weise auszulegen.

Nicht nur bei der Arbeit am Alten Testament ist hier die Frage einer angemessenen Übersetzung fremder Texte in unsere Welt zentral. *Stefanie Schäfer-Bossert* zeigt an einem besonders eklatanten Beispiel - der Namensgebung für Benjamin nach Gen 35 -, wie neuzeitliche androzentrische Denkstrukturen solche Übersetzungen prägen und verfälschen (Den Männern die Macht und den Frauen die Trauer?; 106-125). Nach dem Genesis-Bericht nennt Rahel ihren zweiten Sohn Ben-oni - uns ist er bekannter unter dem Namen Benjamin (Sohn der Rechten, das ist Sohn der Stärke beziehungsweise Kraft), den ihm sein Vater Jakob gab. Üblicherweise wird Ben-oni an dieser Stelle übersetzt als Sohn meines Unglücks - Rahel stirbt bei der Geburt. Schäfer-Bossert macht aufgrund einer sorgfältigen sprachlichen Analyse der in Frage kommenden Referenzstellen deutlich, daß die übliche Übersetzung nicht haltbar ist; Ben-oni ist im Gegenteil auch in Gen 35 ähnlich zu übersetzen wie in Gen 49, als Sohn meiner Lebenskraft.

Darum geht es auch *Ulrike Bail*; sie fragt danach, inwieweit in Psalm 55 - einem individuellen Klagepsalm - Gewalterfahrungen von Frauen thematisiert sind (Vernimm, Gott, mein Gebet; 67- 84). Sie liest den Text als Klage einer vergewaltigten Frau. » Das Ich, das sich als Objekt sexueller Gewalt erfahren hat, dessen Identität und Integrität zerstört ist, kann sich im Sprachraum des Psalms erneut verorten, um wieder Subjekt zu werden« (80).

Auch *Christi Maier* betont die besonderen Schwierigkeiten androzentrischer Sprachverwendung (Jerusalem als Ehebrecherin in Ezechiel 16; 85-105). Die prophetische Kritik, die das Ezechielbuch an Jerusalem übt, wird einer feministischen Re-Vision unterzogen: Ez 16 stellt Jerusalem als Frau dar, die sich freudig und freiwillig prostituiert, obwohl sie weiß, daß sie - als Ehefrau Gottes - damit ungeheuerlich frevelt. Detailliert stellt Maier dar, daß die Verwendung dieser Metapher bei Ez nicht nur - wahrscheinlich erfolgreich - dazu diente, der Jerusalemer Oberschicht anhand einer drastischen Metapher ihr Fehlverhalten, das zur Exilierung führte, vor Au-

gen zu halten; es implizierte gleichzeitig ein verächtliches, ein unterdrückerisches Frauenbild aus männlichem Blickwinkel, denn: »Zwar wird vom Leben konkreter Frauen abstrahiert, als typisiertes bleibt dieses jedoch als Realienhintergrund bestehen« (102).

Renate Jost thematisiert explizit (leider nur sehr knapp) das Frauenbild im alten Israel (Von »Huren und Heiligen«; 126-137).

Gerlinde Baumann untersucht zu ganz verschiedenen Zeiten entstandene Texte des Alten Testaments hinsichtlich der Frage, inwieweit Aspekte Gottes in weiblichen Gestalten und Bildern dargestellt werden (Gottes Geist und Gottes Weisheit; 138-148). Baumann geht den Weg der Erinnerung, um Möglichkeiten heutiger, biblisch begründeter Rede von Gott »als Weisheit und Rauch, Schöpfungsfreude und Inspiration, Gebirin gerechter Macht, Wegweiserin zu erfülltem Leben« (147) zurückzugewinnen, die verloren-gingen, als Züge der Weisheitsgestalt in die Christologie integriert wurden.

Am weitesten vom klassischen Methodenkanon entfernt haben sich die Beiträge von *Elke*

Seifert (Lot und seine Töchter. Eine Hermeneutik des Verdachts; 48-66) und *Kerstin Ulrich*. Ulrich beschäftigt sich mit »Evas Bestimmung« (149-163) und fragt vor allem danach, welche sozialen Beziehungen (und wie) durch Mutterschaft konstituiert werden.

Zur Wahl des Begriffs *Erstes Testament*: Er will gleichzeitig die (sachlich gebotene) Unterscheidung zwischen Erstem und Neuem (oder Zweitem?) Testament beibehalten, gleichwohl andererseits darauf insistieren, daß mit dem Neuen Testament keineswegs ein Altes, Überholtes konstituiert sei (22). Es ist fraglich, ob dieser begriffliche Vorschlag Susannah Heschels sich durchsetzen kann - auch im vorliegenden Band wird er nicht durchgehend verwendet.

Der Buchtitel zeigt an, in welchem (auch theologischen) Konzept die Autorinnen sich verorten. Er führt allerdings dann zu Mißverständnissen, wenn vom Konzept einer Feministischen Hermeneutik ein vollkommen neuer methodischer Zugang erwartet wird.

Martin Schindel, Marburg

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Fischer, Johannes:* Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik. Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1994. 276 S. 73,50 sFr.
- Gardner, Clinton E.:* Justice and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (New Studies in Christian Ethics, 7). Ca. 198 S. Ca. 30,00 E.
- Giddens, Anthony:* Konsequenzen der Moderne. Übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995. 224 S. 40,- DM.
- Hauerwas, Stanley:* Selig sind die Friedfertigen. Ein Entwurf christlicher Ethik. Hg. und eingeleitet von Reinhard Hüter. Aus dem Amerikanischen von Guy Marcell Cliche. Neukirchen-Vluyn: Neuenkirchener Verlag 1995 (Evangelium & Ethik, Band 4). 239 S.
- Herrmann, Eberhard:* Scientific Theory and Religious Belief. An Essay on the Rationality of Views of Life. Kampen - The Netherlands: Kok Pharos 1995 (Studies in Philosophical Theology, 16). 128 S. 69,90f.
- Hick, John:* A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faith. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press 1995. 144 S. 14,99 \$.
- Rechtfertigung und Erfahrung.* Hg. von Michael Beintker, Ernstpeter Maurer, Hinrich Stoevesandt und Hans G. Ulrich. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1995. 416 S. 68,- DM.
- Schweiker, William:* Responsibility and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (New Studies in Christian Ethics, 6). Ca. 290 S. Ca. 35,00 £.
- Wils, Jean-Pierre:* Die große Erschöpfung. Kulturethische Probleme vor der Jahrtausendwende. Paderborn: Schöningh 1994. 184 S. 38,- DM.

Historische Probleme der Ethik

- Biggar, Nigel:* The Hastening that Waits. Karl Barth's Ethics. Oxford: Oxford University Press 1995 (Oxford Studies in Theological Ethics. Clarendon Paperbacks). 208 S. 10,99 £.
- Lovin, Robin W.:* Reinhold Niebuhr and Christian Realism. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 265 S. 35,00 £; Paperb.: 11,95 £.
- Reimer, A. James:* Emanuel Hirsch und Paul Tillich, Theologie und Politik in einer Zeit der Krise. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Doris Lax. Berlin: Walter de Gruyter 1995. XXI, 489 S. 198,- DM.
- Schweitzer, Albert:* Reich Gottes und Christentum. Werke aus dem Nachlaß. München: C. H. Beck 1995. 504 S. 118,- DM.
- Solidarität oder Egoismus.* Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach sowie eine kritisch revidierte Edition »Zur Moralphilosophie« (1868), besorgt von W. Schuffenhauer. Hg. von Hans-Jürg Braun. Berlin: Akademie Verlag 1994. 454 S. Ca. 68,- DM.
- Webster, John:* Barth's Ethics of Reconciliation. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 262 S. 35,00 E.

Anthropologie und Ethik

- Crick, Francis:* Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins. Aus dem Amerikanischen von Harvey P. Gavagai. München/Zürich: Artemis & Winkler 1994. 392 S. 64,- DM.
- Fikentscher, Wolfgang:* Modes of Thought. A Study in the Anthropology of Law and Religion. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995. XXXII, 652 S. 188,- DM.
- Nogradi-Häcker, Annette:* Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers mit einem Vorwort von Dietrich Ritschl. Bd. 2. Münster/Hamburg: LIT Verlag 1994 (Studien

zur interdisziplinären Thanatologie). 148 S. 29,80 DM.
Philosophische Anthropologie der Moderne. Hg. von René Weiland. Weinheim: Beltz (Athenäum - Neue Wissenschaftliche Bibliothek). Ca. 250 S. Ca. 48,- DM.

Politische Ethik

Alsmeier, Bernd: Kirche und Politik. Die Rolle der Evangelischen Kirche in der Ausgangsphase der DDR. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft m. b. H. 1994 (Politische Studien, Bd. 3). Ca. 110 S. Ca. 38,- DM.
Beestermoller, G./Norbert Glatzel: Theologie im Ringen um Frieden. Stuttgart: Kohlhammer 1995. (Theologie und Frieden, Band 6). 218 S. 116,- DM.
Döring, Eberhard/Walter Döring: Philosophie der Demokratie bei Kant und Popper. Zum Verhältnis von Freiheit und Verantwortung. Berlin: Akademie Verlag 1995. 276 S. 48,- DM.
Nagel, Ernst Josef: Flüchtlinge und »Kirchensyl«. Stuttgart: Kohlhammer 1995 (Beiträge zur Friedensethik, Band 21). 40 S. 12,80 DM.
Nagel, Thomas: Gleichheit und Parteilichkeit. Und andere Schriften zur politischen Philosophie. Übersetzt und mit Nachbemerkenungen sowie einem Schriftenverzeichnis hg. von Michael Gebauer. Paderborn: Schöningh 1994. 352 S. 48,- DM.
Schmitz, Wolfgang/Rudolf Weiler (Hg.): Interesse und Moral. Gegenpole oder Bundesgenossen? Berlin: Duncker & Humblot 1994 (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 80). 271 S. 98,- DM.
Thumser, Wolfgang: Kirche im Sozialismus. Geschichte, Bedeutung und Funktion einer ekklesiologischen Formel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1996 (Beiträge zur historischen Theologie). Ca. 540 S. Ca. 190,- DM.
Vögele, Wolfgang: Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994 (Öffentliche Theologie. Band 5). 475 S. 98,- DM.
Wallis, Iim: Die Seele der Politik. Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft.

Aus dem Amerikan. von Andreas Ebert, München: Claudius Verlag 1995. 340 S. 29,80 DM.

Sozialethik

Degen, Johannes: Diakonie als soziale Dienstleistung. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 166 S. 68,- DM.
Drehen, Volker: Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 360 S. Ca. 118,- DM.
Kramer, Rolf: Ethik der Macht. Sozialwissenschaftliche und theologische Aspekte. Berlin: Duncker & Humblot 1994 (Sozialwissenschaftliche Schriften, Heft 29). 112 S. 68,- DM.
Riedner, Günter: Die Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Über den Versuch, aus christlicher Verantwortung die Sozial- und Wirtschaftspolitik der Bundesrepublik mitzugestalten. Frankfurt/M.: Peter Lang 1994 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23. Theologie, Bd. 510). X, 483 S. 108,- DM.
Welfs, Harold: A Future for Socialism? Political Theology and the »Triumph of Capitalism«. Valley Forge, PA: Trinity Press International 1995. 240 S. 19,00 \$.

Rechtsethik

Anselm, Reiner: Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform. Stuttgart: Kohlhammer 1994. 260 S. 79,- DM.
Barth, Thomas: Elemente und Typen landeskirchlicher Leitung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1995 (Jus Ecclesiasticum). Ca. 340 S. Ca. 110,- DM.
Campenhausen, Axel Freiherr von/Gernot Wiessner: Kirchenrecht - Religionswissenschaft. Stuttgart: Kohlhammer 1994 (Urban-Taschenbücher, Grundkurs, Theologie, Band 10,1). 178 S. 32,- DM.

Das Recht der Kirche. Band III: Zur Praxis des Kirchenrechts. Hg. von Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter und Klaus Schlaich. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994 (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 51). 743 S. 175,- DM.

Schapp, Jan: Freiheit, Moral und Recht. Grundzüge einer Philosophie des Rechts. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1994. Ca. 310 S. Ca. 70,- DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Autoren

Arno Anzenbacher, geb. 1940, ist Professor in der Fakultät für Katholische Theologie an der Universität Mainz.

Stefan Grotefeld, geb. 1965, Assistent am Institut für Sozialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich. 1995 ist erschienen »Friedrich Sigmund-Schulte« (Gütersloher Verlagshaus).

Eilert Herms, geb. 1940, ist Leiter des Instituts für Christliche Gesellschaftslehre der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen. 1995 ist erschienen »Kirche für die Welt. Lage und Aufgabe der evangelischen Kirche im vereinigten Deutschland« (J. C. B. Mohr/Siebeck).

Hans Ruh, geb. 1933, Leiter des Instituts für So-

zialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich, soeben erschienen ist »Störfall Mensch« (Gütersloher Verlagshaus).

Hermann Ringeling, geb. 1928, Prof. em. für Theologische Ethik und Anthropologie der Universität Bern.

Thomas Schlag, geb. 1965, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Systematische Theologie an der Universität München, arbeitet an einer Studie zum Thema »Protestantische Wirtschaftsethik im Kaiserreich«.

Josef Wieland, geb. 1953, ist Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Fachhochschule Konstanz.

Einleitung

Nein. Dies ist kein neuer »Religionskrieg«. Nicht etwas BILD, sondern die liberale ZEIT. Gemeint ist der Streit um LER, die nahrungsarme Schulspeisung auf dreigeteiltem Tellerblech, Abkürzungen aufgelöst »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde«, Der Potsdamer Landtag (Land Brandenburg) hat das neue Schulgesetz, das die Einführung dieses Unterrichtsfaches vorsieht, am 28. März 1996 beschlossen. Mittlerweile wird deutlicher, daß dem Streit um LER mehr als nur provinziell-regionale Bedeutung für den künftigen Status des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach zukommt. Eine Fülle von Fragen sind berührt: verfassungsrechtliche, staatskirchenrechtliche, bildungstheoretische, religionspädagogische Fragen. Wolfgang Huber, Bischof der Kirche in Berlin-Brandenburg und Mitherausgeber der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erwägt in einem ausführlichen Kommentar die unterschiedlichen und grundsätzlichen Gesichtspunkte in diesem Streit. Und kommt zu einem deutlichen Urteil, das den Weg möglicher Alternativen zur Einführung von LER offen und begehbar hält.

Den Themenschwerpunkt des Heftes bilden Studien zum Thema Tod und Sterben. Eine Fülle von medizintechnischen und medizinethischen Problemen sind mit diesem Themenfeld berührt. Wie bringt sich die evangelische Ethik in diesen Zusammenhang ein? Johannes Fischer (Basel) diskutiert das utilitaristische Argument, daß zwischen Handeln und Tun, aktiver und passiver Sterbehilfe kein moralisch relevanter Unterschied sei. Statt dessen geht Fischer vom »Warten auf den Tod« aus, das durch die aktive Sterbehilfe genommen würde, während das Warten selbst einen Spielraum des ärztlichen Verhaltens und der Patientenwünsche eröffne. Humanes Sterben bedeute, daß eine Person begleitet sterbe und nicht einem abstrakten Gesetz unterworfen werde. Wolfgang Maaser (Bochum) geht dem Phänomen sozialer Todesdefinitionen in inhomogenen pluralistischen Perspektiven nach, aber sucht nach einem Minimum geteilter kultureller Todesinterpretationen. Eine theologische Interpretation des Geheimnischarakters von Leben und Tod soll gesellschaftlich wirksame Vorstellungen des Vitalismus und des Mechanismus angreifen und überwinden. Ulrich Eibach (Bonn) und Christofer Frey (Bochum) tauschen in einem Gespräch eine Reihe von Argumenten zur sogenannten Euthanasiedebatte aus. Das Thema ist prekär, denn das Gespräch ergibt unter anderem, daß historische Erfahrungen und neue Problemlagen nicht miteinander vermengt werden dürfen. Auch die Rezensionen des Heftes stellen Bücher im Umfeld der diskutierten Fragen vor.

Überdies: Hans-Richard Reuter (Bochum) diskutiert die Frage nach Geltung und Gültigkeit der Menschenrechte in universalistischer Perspektive. Drei Einwände an den Universalismus werden diskutiert: die Kritik des ethischen Partikularismus, des politischen Realismus und des kulturellen Kontextualismus. Ewald Stübinger (München) eröffnet in diesem Heft einen Literaturbericht über neueste Veröffentlichungen zum Thema Wirtschafts- und Unternehmensethik. Dieser Bericht wird im nächsten Heft fortgesetzt.

Christofer Frey/Joachim von Soosten

Religion und Ethik in der Schule

Zur grundsätzlichen Bedeutung einer aktuellen Debatte

Von Wolfgang Huber

»In Staub mit allen Feinden Brandenburgs!« Der Schlußappell aus Kleists »Prinzen von Homburg« kommt einem in den Sinn, wenn man die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das Projekt »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde« in Brandenburg verfolgt. Mit Hartnäckigkeit wird dieses schulpolitische Vorhaben betrieben, obwohl seine Schwierigkeiten offenkundig sind. Das Pflichtfach »LER« wird von manchen als einzige Lösung dargestellt, obwohl ein Alternativ-Vorschlag vorliegt, der die sonst unausweichlichen Schwierigkeiten vermeidet. Der Plan, an den Schulen des Landes ein staatliches Pflichtfach »Lebensgestaltung - Ethik - Religionskunde« einzurichten und zugleich dem von den Religionsgemeinschaften zu verantwortenden Religionsunterricht den Status als ordentliches Unterrichtsfach zu verweigern, hat Wellen geschlagen. In der Tat kommt ihm grundsätzliche Bedeutung zu. Sie betrifft nicht nur das Land Brandenburg; und sie beschränkt sich nicht auf ein einzelnes schulisches Fach. Zur Debatte steht das Verständnis der öffentlichen Schule, die Stellung der Kirchen im Staat und das Verständnis der Religionsfreiheit in gleicher Weise. Alle Beteiligten müssen wissen, daß es um Weichenstellungen von erheblicher Tragweite geht.

Im Zuge der Verabschiedung des brandenburgischen Schulgesetzes ist nicht nur über das Vorhaben LER, sondern zugleich über diese Weichenstellungen zu entscheiden. Die abschließende Lesung des Schulgesetzes ist für März 1996 angekündigt. Deshalb ist es an der Zeit, noch einmal Argumente für eine politische Lösung im Lande - statt einer verfassungsgerichtlichen Auseinandersetzung in Karlsruhe - vorzutragen.

Drei Akzente will ich setzen. Ich will zunächst einen Blick auf die unterschiedlichen Perspektiven werfen, aus denen sich die gegensätzlichen Optionen erklären lassen; ich will sodann wichtige Stationen des bisherigen Diskussionsverlaufs rekonstruieren, um dadurch, wenn möglich, die Verhärtungen aufzulösen, die diese Diskussion ausgelöst hat; ich will schließlich einige Gesichtspunkte nennen, die nach meiner Überzeugung bei einer tragfähigen Lösung des Problems nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

1. Vier Perspektiven

Die Debatte um Religionsunterricht und LER in Brandenburg ist komplex und unübersichtlich. Das hat zur Folge, daß die grundsätzliche Bedeutung des Streits der allgemeinen

Öffentlichkeit, aber auch den unmittelbar Beteiligten oft nicht deutlich genug bewußt ist. Die Perspektiven, aus denen verschiedene Akteure sich dem Thema nähern, stehen oft unverbunden nebeneinander. Ich will vier derartige Perspektiven hervorheben: die verfassungsrechtliche, die konfessionsstatistische, die schulreformerische und die bildungstheoretische.

1. Art. 7, 3 des Grundgesetzes schreibt vor, daß der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen der Bundesrepublik Deutschland den Charakter eines ordentlichen Lehrfachs trägt; er wird unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Nach Art. 141 des Grundgesetzes, der sogenannten »Bremer Klausel«, findet diese Bestimmung des Art. 7, 3 GG in denjenigen Bundesländern keine Anwendung, in denen am 1. Januar 1949 eine andere landesrechtliche Regelung bestand. Die überwiegende Auslegung bezieht diese »Bremer Klausel« auf Bundesländer, die zum Bundesgebiet gehörten, als das Grundgesetz - am 23. Mai 1949 - verabschiedet wurde. Sie gilt also nicht für die neuen Bundesländer; für diese wird zusätzlich zu bedenken gegeben, sie stünden nicht in Rechtskontinuität mit den Ländern, die dort am 1. Januar 1949, also zur Zeit der sowjetischen Besatzung bestanden. Deshalb hat sich bisher auch noch keines der neuen Bundesländer auf den Art. 141 GG berufen; alle machen sie vielmehr von Art. 7, 3 GG Gebrauch. Sonderregelungen außerhalb dieser Verfassungsbestimmung werden nach wie vor nur in Bremen und in Berlin angewandt; in Berlin wird eine Neuordnung des Religionsunterrichts im Sinne des Art. 7 GG schon seit längerer Zeit intensiv diskutiert.

Nicht eine Rechtskontinuität mit den Zuständen am 1. Januar 1949 ist der leitende Gedanke, wenn in Brandenburg der Art. 141 des Grundgesetzes in Anspruch genommen wird; vielmehr sucht man eine rechtliche Grundlage für ein Vorgehen außerhalb des Art. 7 GG. Diese Möglichkeit für einen Augenblick unterstellt, nimmt die Frage freilich eine um so grundsätzlichere Bedeutung an. Die öffentliche Stellung von Religion und Kirchen hat im Staat des Grundgesetzes ihren entscheidendem Maßstab an der Religionsfreiheit (Art. 4 GG). Diese umfaßt die positive Religionsfreiheit, also die Möglichkeit, eine religiöse Identität auszubilden und sich zu einem Glauben zu bekennen, ebenso wie die negative Religionsfreiheit, also die Freiheit von jedem Zwang, sich zu religiösen Überzeugungen verhalten oder äußern zu müssen. Die Weisheit der religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes hängt an diesem Gleichgewicht von positiver und negativer Religionsfreiheit; das ist in der vehementen Diskussion über das Kruzifixurteil des Bundesverfassungsgerichts deutlich hervorgetreten.

Diese Diskussion hat auch in Erinnerung gerufen: Für den Staat ergibt sich aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit eine doppelte Pflicht. Er muß den Freiraum für die individuelle wie für die gemeinschaftliche Ausübung der Religionsfreiheit sicherstellen, muß aber zugleich jede Identifikation mit bestimmten religiösen Überzeugungen unterlassen. Die Pflicht des Staates zur Religionsneutralität und die Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften auf der Basis wechselseitiger Unabhängigkeit sind also zwei Seiten ein und derselben Medaille; miteinander ergeben sie sich aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit.

Schließlich ist im Blick auf den Bereich der Schule das Verhältnis zwischen staatlicher Schulaufsicht und Elternrecht anzusprechen. Daß hier ein besonnener Ausgleich stattfinden muß, wird von der Verfassung ausdrücklich im Blick auf den Religionsunterricht thematisiert. Ein - vermeintlich weltanschaulich neutrales - staatliches Pflichtfach auch zu Fragen der Religion, das dem Recht der Erziehungsberechtigten, über die Teilnahme ihrer Kinder am Religionsunterricht zu entscheiden, den Boden entzöge, wäre deshalb ein Unternehmen, das verfassungsrechtlich nicht gedeckt ist.

2. Doch diesen verfassungsrechtlichen Überlegungen treten Überlegungen konfessionsstatistischer Natur gegenüber. Die Religionspolitik der SED war darin erfolgreich, daß sie im Bereich der damaligen DDR eine dramatische Erosion der Kirchenmitgliedschaft bewirkt hat: sie geht über den schleichenden Rückgang der Kirchenmitgliedschaft in den alten Bundesländern oder im ehemaligen West-Berlin weit hinaus. Für die neuen Bundesländer insgesamt besagt die Statistik, daß 27,9 Prozent der Bevölkerung der evangelischen Kirche und 5,9 Prozent der katholischen Kirche angehören. 66,2 Prozent aber sind »religionslos« beziehungsweise »andersgläubig«. Zum Vergleich mit den alten Bundesländern sind die Zahlen für den 25. März 1987, den Volkszählungstichtag, besonders aufschlußreich. Im damaligen Bundesgebiet gehörten 41,6 Prozent den evangelischen Landeskirchen und Freikirchen, 42,9 Prozent der römisch-katholischen Kirche, 6,8 Prozent anderen Religionen und Konfessionen, 8 Prozent keiner Religion oder Konfession an.

Der Kontrast ist erheblich. Er verschärft sich in der jungen Generation. In Brandenburg geht man von der Annahme aus, daß unter den Schülerinnen und Schülern höchstens ein Fünftel konfessionell gebunden sei. Dem müsse das Angebot an wertorientiertem Unterricht in der Schule Rechnung tragen. Manche Vertreterinnen und Vertreter eines staatlichen Pflichtfaches LER argumentieren so: Gerade wer erreichen will, daß sich alle Schülerinnen und Schüler mit religiösen Fragen auseinandersetzen und mit den christlichen Traditionen Europas in Berührung kommen, muß auf andere Wege als den traditionellen Religionsunterricht sinnen. Häufig einseitige Urteile im Blick auf sicher auch problematische Entwicklungen im Religionsunterricht der alten Bundesländer sollen diese Auffassung unterfüttern. Schon im Januar 1990 wurde deshalb von amtlicher Seite der damaligen DDR die Einführung eines Faches »Religionskunde« empfohlen, in dem »sich überwiegend atheistisch erzogene junge Menschen im Sinne einer guten Allgemeinbildung religionskundliche Kenntnisse aneignen« sollten.

Die Rückfrage ist freilich naheliegend, ja unausweichlich: Begegnet man denn wirklich der Religion, wenn sie nur in einer »religionskundlichen« und »bekenntnisneutralen« Außenperspektive unterrichtet wird? Oder bestätigt man im Ergebnis durch die Einführung eines solchen Unterrichtsfachs die Ergebnisse der Religions- und Bildungspolitik des SED-Regimes? Die mit konfessionsstatistischen Argumenten begründete Einführung eines religionskundlichen Pflichtfachs führt zwangsläufig dazu, daß Religion nur in ihrer Außenwahrnehmung von der Schule zur Kenntnis genommen wird; zur Legitimation dieser beschränkten Wahrnehmung wird von vielen auf die »Trennung von Staat und Kirche« hingewiesen. Doch weder der Religionsfreiheit noch der Realität einer pluralistischen Gesellschaft geschieht damit Genüge; denn beide verlangen, daß religiöse Überzeugungen in all

ihrer Unterschiedlichkeit aus einer Innenperspektive, also in ihrer Eigenlogik zum Ausdruck kommen und wahrgenommen werden können.

3. An LER knüpfen sich hohe schulreformerische Erwartungen. Denn von diesem einen Projekt abgesehen ist von den schulreformerischen Hoffnungen, mit denen der Abschied von der alten DDR verbunden war, kaum etwas übrig geblieben. Die Schule erweist sich wieder einmal als eine der beharrungskräftigsten Institutionen der Gesellschaft. In Brandenburg ist auch die Zusammensetzung der Lehrerschaft durch ein besonders hohes Maß an Kontinuität gekennzeichnet. Alle Erwartungen an eine innere Reform der Schule konzentrieren sich in dieser Lage auf das Fach »Lebensgestaltung - Ethik – Religionskunde«, ein Fach ohne Lehr-Plandiktatur und Zensurendruck, ein Fach des partnerschaftlichen Dialogs zwischen Lehrenden und Lernenden, ein Fach, das weitgehend durch die Erfahrungen und Fragestellungen der Schülerinnen und Schüler bestimmt ist.

Wichtige Impulse für diesen schulreformerischen Ansatz verdankt das Fach »LER« der »Christenlehre«, die in den christlichen Gemeinden in der ehemaligen DDR entwickelt wurde. Aus der Not, daß der Religionsunterricht aus den Schulen verdrängt wurde, machten die Kirchen in der DDR eine Tugend. Sie entwickelten einen eigenständigen Unterricht in der Gemeinde, die »Christenlehre«. War diese ursprünglich ganz auf die Vermittlung biblischen Wissens und die Einführung in das Leben der christlichen Gemeinden konzentriert, so trat später ein ganzheitlich-therapeutischer Ansatz in den Vordergrund. Im entsprechenden Rahmenplan hieß es nun: »In der Begleitung der Gemeinde sollen Kinder und Jugendliche das Evangelium als befreiendes und damit orientierendes Angebot erfahren. Damit soll ihnen geholfen werden, die Welt zu verstehen, Lebenssituationen zu bestehen und mit der Gemeinde zu leben. So sollen sie erfahren, wie Christen in der sozialistischen Gesellschaft verantwortlich vor Gott leben können.« Die Aufgabe, »die Welt zu verstehen«, trat nun als wichtige Zielsetzung neben die Kenntnis von Bibel und Gottesdienst. »Gemeinsam glauben und leben lernen« wurde zu einer Leitformel für diese Konzeption; daran zu erinnern ist schon deshalb wichtig, weil das erste Konzept für LER den Titel trug: »Gemeinsam leben lernen«. Die Differenz der beiden Titel ist beachtenswert.

Bereits 1989 wurden aus den Erfahrungen der »Christenlehre« schulreformerische Folgerungen allgemeiner Art abgeleitet. In einem mutigen Beitrag zum IX. Pädagogischen Kongreß der gerade noch existierenden DDR legte die Kommission für kirchliche Arbeit mit Kindern und Konfirmanden im Jahr der Wende ein pädagogisches Konzept vor, das die Schule insgesamt unter der Aufgabe ganzheitlichen Lernens betrachtete und in diesem Zusammenhang folgende Fähigkeiten in den Vordergrund rückte: Dialogfähigkeit bezüglich verschiedener Lebensauffassungen, Urteilsfähigkeit in ethischen Fragen, Fähigkeit zum selbständigen geschichtlichen Denken und Verstehen, Kommunikationsfähigkeit und Fähigkeit zum kreativen Lernen.

Solche Zielvorstellungen begegnen auch in späteren Texten zu LER; nicht ohne Grund wird deshalb gesagt, das Konzept gehe auf Impulse zurück, die sich der katechetischen Arbeit in den evangelischen Kirchen der DDR verdanken. An diesen Zusammenhang denken viele, die in LER ein wichtiges Erbstück aus der schöpferischen Resistenz in der Zeit der DDR sehen. Sie betrachten LER als den Ort friedenspädagogischer Bemühungen in der

Schule der Gegenwart; dabei klingt der Widerstand gegen den staatlichen Wehrkundeunterricht der DDR mit. Paradox genug: Einem staatlichen Fach traut man zu, diese in den Kirchen geborene Tradition aufzunehmen; einen in seinen Inhalten von den Kirchen verantworteten Religionsunterricht dagegen sehen die, die so argumentieren, nicht in der gleichen Tradition. In der Befürwortung von LER verknüpft sich die Staatsdistanz der Vorwendezeit mit einer erstaunlichen Staatsgläubigkeit. Der Gedanke, daß der Staat Wertevermittlung zu ermöglichen, sich selbst dabei aber zurückzuhalten hat, faßt nur sehr schwer Fuß. Die Gefahren, die sich ergeben, wenn der Staat selbst die Wertevermittlung in die Hand nimmt, sind nur wenigen im Blick. Es ist merkwürdig: Der Religionsunterricht steht bei manchen »gelernten DDR-Bürgern« im Verdacht, er sei eine »gewendete Staatsbürgerkunde«; gegen LER ist dieser Einwand nur selten zu hören.

Gerade die geschilderten schulreformerischen Absichten haben nun freilich dazu geführt, daß der Unterricht in LER wie auch die Fortbildungsangebote für Lehrerinnen und Lehrer alles Gewicht auf Fragen der »Lebensgestaltung« legen. Die Kommunikation über Erfahrungen und Probleme der Schülerinnen und Schüler gilt als das Entscheidende. Kognitive Gehalte der ethischen Urteilsbildung und erst recht Kenntnisse über Religion und Glauben treten demgegenüber deutlich in den Hintergrund. Dort, wo LER als Pflichtfach unterrichtet wird, erhält es bei Schülerinnen und Schülern entsprechend gute Zensuren. Es rangiert in Brandenburg gleich hinter Sport - ähnlich hoch übrigens wie in Sachsen Religion. Vielleicht hängt die hohe Zustimmungsrates im Fall von LER mit der relativ geringen Bedeutung kognitiver Ansprüche zusammen; das wäre kein Grund, sich mit der hohen Akzeptanz bei Schülerinnen und Schülern zu schnell zu beruhigen.

4. Auf die beschriebene, für alle neuen Bundesländer im Grundsatz gleiche Situation bildet LER keineswegs die einzige mögliche Antwort. Es läßt sich darauf vielmehr auch mit einem Reformkonzept antworten, das zwar bescheidener in seinen schulreformerischen Ansprüchen, aber vielleicht in seinem bildungstheoretischen Ansatz tragfähiger ist. Den Ausgangspunkt kann folgende Überlegung bilden. Die fünf Ziele einer Schulreform, die von der Kommission für kirchliche Arbeit mit Kindern und Konfirmanden 1989 formuliert wurden, lassen sich gerade nicht isoliert in einem Fach verwirklichen; vielmehr handelt es sich um pädagogische Leitgesichtspunkte für die Gestaltung der Schullwirklichkeit im Ganzen. Deshalb muß gefragt werden: Was ist die Aufgabenstellung eines besonderen Unterrichtsangebots im Bereich wertorientierten Lernens? Die Antwort kann heißen: Schülerinnen und Schüler sollen Religion als einen eigenständigen Lebensbereich kennenlernen und zu selbständigen Antworten auf Fragen der religiösen Identität befähigt werden; sie sollen die prägende Bedeutung von Religion für die kulturelle Gestalt des Zusammenlebens kennenlernen und beurteilen können; sie sollen zur eigenständigen Urteilsbildung in ethischen Fragen angeleitet und zur ethischen Verantwortung befähigt werden; das alles soll so geschehen, daß die eigenen Erfahrungen und Fragestellungen der Schülerinnen und Schüler eingebracht und bearbeitet werden können.

Wer diese Zielsetzung als notwendigen Bestandteil von schulischer Bildung im umfassenden Sinn ansieht, wird zu der Folgerung gelangen: Ebenso wie der Unterricht in Ethik gehört auch der Religionsunterricht zu den genuinen Aufgaben der Schule. Im Rahmen des

Religionsunterrichts kann Ethik aus Religion unterrichtet werden. Der Ethikunterricht dagegen lehrt Ethik *ohne* Religion - und dies auch dann, wenn er, was möglich ist, religionskundliche Anteile enthält. Trotz dieser Asymmetrie ist es in der pluralistischen Gesellschaft sinnvoll, ja notwendig, unterschiedliche Angebote des Religionsunterrichts und einen staatlichen Ethikunterricht in einer Gruppe gleichberechtigter ordentlicher Unterrichtsfächer zusammenzufassen.

Aus genuin bildungstheoretischen Gründen, nicht wegen der überkommenen Regelungen im Verhältnis zwischen Staat und Kirche gehört der Religionsunterricht zu den notwendigen Aufgaben der Schule. Sein legitimer Platz im schulischen Fächerkanon ergibt sich nicht aus einer vorauszusetzenden religiösen und konfessionellen Homogenität der Schülerschaft; dieser Platz kommt ihm vielmehr auch dann zu, wenn die Schülerschaft religiös plural zusammengesetzt ist oder wenn die Mehrheit der Schülerschaft religiös nicht gebunden ist. Der Zugang zum Religionsunterricht ist nicht von der Konfessionszugehörigkeit der Schülerinnen und Schüler abhängig zu machen; vielmehr ist schulischer Religionsunterricht grundsätzlich für alle an ihm ernsthaft interessierten Schülerinnen und Schüler offen. Um seiner Religionsneutralität willen kann der Staat die Verantwortung für die Inhalte eines solchen Religionsunterrichts nicht selbst übernehmen; er muß vielmehr - wie das Grundgesetz es vorsieht - ermöglichen, daß solcher Unterricht unter staatlicher Aufsicht gemäß den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt wird.

Welche Religionsgemeinschaften dafür zugelassen werden, ergibt sich aus den religionsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes; besonders dringlich ist es, neben christlichem und jüdischem auch islamischen Religionsunterricht zu ermöglichen. Für alle Angebote in diesem Bereich bilden die Grundrechtskonformität der Unterrichtsinhalte und die Wissenschaftsorientierung der Lehrerbildung wichtige Kriterien.

Da der Staat jedoch die Möglichkeit einräumen muß, daß Schülerinnen und Schüler keines der an einer Schule vorgesehenen Angebote an Religionsunterricht wahrnehmen, sollte er - nicht als Ersatzfach, sondern gleichberechtigt - einen in staatlicher Verantwortung erteilten Ethikunterricht vorsehen. Es besteht kein Einwand dagegen, daß dieser Ethikunterricht religionskundliche Anteile enthält; nur bilden solche religionskundlichen Anteile keinen adäquaten Ersatz für Religionsunterricht. Die so zustande kommenden Unterrichtsangebote sollten als »Lernbereich« in einer eigenständigen Fächergruppe Religion - Ethik zusammengefaßt werden, die den Charakter eines Wahlpflichtbereichs trägt. Die Rahmenrichtlinien sollten verpflichtend vorsehen, daß die Fächer dieses Wahlpflichtbereichs zu bestimmten Themen projektförmig kooperieren.

Auch dies ist ein Reformkonzept. Es weicht beispielsweise an wichtigen Punkten von der Tradition in den alten Bundesländern ab. Dort wird dem Fach »Ethik«, wo es eingeführt ist, weithin nur der Status eines Ersatzfaches zuerkannt; im hier dargestellten Modell dagegen geht es um gleichberechtigte Fächer innerhalb eines Wahlpflichtbereichs. Die Verfassungen der neuen Bundesländer - Brandenburg einstweilen noch ausgenommen - weisen bereits in dieser Richtung; sie erklären Ethikunterricht und Religionsunterricht in gleicher Weise zu ordentlichen Unterrichtsfächern. Erste Erfahrungen und empirische Auswertungen bestätigen: Dies ist nicht nur ein gangbarer, sondern auch ein erfolgversprechender Weg. Er ist am ehesten dazu geeignet, die unterschiedlichen Perspektiven verfassungs-

rechtlicher, konfessionsstatistischer und schulreformerischer Art, von denen zuvor die Rede war, in einer sinnvollen Weise aufzunehmen und miteinander zu verbinden.

11. Konfliktverfahren

»LER« hieß ursprünglich nicht »Lebensgestaltung- Ethik - *Religionskunde*«, sondern »Lebensgestaltung - Ethik - Religion«. 1992 beschloß das Potsdamer Kabinett, den Lernbereich dieses Namens in einem dreijährigen Modellversuch zu erproben. Dem war ein mühseliges Tauziehen vorausgegangen. Die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg hatte die Mitwirkung an einem solchen Modellversuch ausdrücklich an die Bedingung geknüpft, daß es sich nicht um ein »Fach«, sondern um einen »Lernbereich« handeln müsse, innerhalb dessen für alle Kinder und Jugendlichen Hilfe bei der Werte- und Sinnorientierung geboten werde. Zu den unabdingbaren Voraussetzungen gehörte ein eigenständiger Beitrag des Religionsunterrichts an den brandenburgischen Schulen. Das führte dazu, daß im Rahmen von LER neben der Integrationsphase, in der staatliche und kirchliche Lehrkräfte kooperieren sollten, eine Differenzierungsphase mit eigenständigem Religionsunterricht und eigenständigem Unterricht in »Lebensgestaltung - Ethik« vorgesehen wurde. Ferner wurde vereinbart, daß außerhalb der in den Modellversuch einbezogenen Schulen Religionsunterricht als ein für alle Schülerinnen und Schüler offenes Unterrichtsangebot eingeführt werden konnte. Ein einvernehmliches Verfahren bei der wissenschaftlichen Auswertung des Modellversuchs gehörte zu den entscheidenden Voraussetzungen aller weiteren Vereinbarungen.

Bald zeigten sich die praktischen Schwierigkeiten des so zustande gekommenen Kompromisses. Auf der Seite des Landes wurde die Vereinbarung nicht im Sinn einer gleichberechtigten Zusammenarbeit zwischen staatlichen und kirchlichen Lehrkräften innerhalb eines Lernbereichs verstanden. Aus der geforderten Bekenntnisneutralität der Integrationsphase von LER leitete man vielmehr ab, daß die Entscheidungskompetenz allein auf der Seite der staatlichen Lehrkraft liege. In den ministeriellen Anweisungen hieß es deshalb zur Integrationsphase: »Die staatlichen Lehrkräfte entscheiden ... über die Art und den Umfang der Einbeziehung der kirchlichen Mitarbeiter|Mitarbeiterinnen in die organisatorische und inhaltliche Gestaltung des Unterrichts und die Präsenz im Unterricht.« Dieses Ungleichgewicht in der Integrationsphase hatte unweigerlich Folgen für die Differenzierungsphase; die Voraussetzungen für deren sinnvolle Durchführung wurden dadurch in den allermeisten Fällen ausgehöhlt. Die kirchlichen Lehrkräfte wurden in die Rolle des Eindringlings gedrängt, der den Klassenverband aufsprengt und die Kontinuität des Unterrichtsgeschehens in Frage stellt. Nur dort, wo unabhängig von den ministeriellen Vorgaben durch eigenständige Entscheidungen von Schulleitung und Lehrkräften ein gleichberechtigtes Miteinander praktiziert wurde, zeigten sich auch Chancen zu einer sinnvollen Durchführung des Modellversuchs. Das aber bedeutete: Nur dort, wo man ernsthaft einen Lernbereich mit gleichberechtigten Unterrichtsangeboten einführt« zeigte sich eine Perspektive, die auch einer kirchlichen Mitwirkung auf Dauer Sinn gab.

Der staatliche Entscheidungsprozeß jedoch wies in die entgegengesetzte Richtung. Noch bevor der Modellversuch abgeschlossen, geschweige denn das Ergebnis der wissenschaftlichen Begleituntersuchung vorgelegt war, kündigte der Schulminister die Richtung des weiteren Vorgehens an. In einer Äußerung des damaligen Ministers Resch vom 19. August 1994 hieß es noch relativ unscharf, ein »gemeinsamer Unterricht« für alle Schülerinnen und Schüler im »Lernbereich« LER solle schrittweise eingeführt werden; ein Religionsunterricht in Verantwortung der Kirchen könne außerhalb der

Stundentafel seinen Platz finden. Deutlicher drückte sich die neue Ministerin Angelika Peter am 23. Januar 1995 aus. Nun war von einem *Fach* »Lebensgestaltung - Ethik - Religionen« die Rede, das als für verbindliches Unterrichtsfach« einzuführen sei; »konfessionsgebundener Religionsunterricht« könne zusätzlich in Verantwortung der Kirchen angeboten werden. Damit waren unübersehbar die Weichen in Richtung eines staatlichen Pflichtfachs ohne Differenzierungsphase gestellt, Daß die Grundsätze der Religionsgemeinschaften innerhalb dieses Pflichtfachs keinen Ort mehr haben sollten, war dezent durch die Umbenennung von »Religion« in »Religionen« angedeutet, woraus im weiteren Verlauf des Jahres 1995 »Religionskunde« werden sollte. Parallel zu diesen schulpolitischen Ankündigungen wurde der bisherige Modellversuch in einen »Schulversuch« überführt. Der evangelischen Kirche blieb in dieser Situation keine andere Wahl, als ihre Beteiligung an diesem Schulversuch zu versagen; für die katholische Kirche stellte sich diese Frage nicht, weil sie bereits am Modellversuch nicht mitgewirkt hatte.

Erst nach der Ankündigung des Pflichtfachs LER und ihrer ausdrücklichen Bestätigung durch die SPD-Landtagsfraktion gelangten die Ergebnisse der wissenschaftlichen Begleituntersuchung zum Modellversuch LER in die Öffentlichkeit. Diese Verkehrung der sachlich gebotenen Reihenfolge bleibt einer der nur schwer auszugleichenden Schäden des ganzen Verfahrens. Denn seitdem war es notwendig, Gesichtspunkte, die sich aus der wissenschaftlichen Begleituntersuchung ergaben, gegen eine schon politisch festgelegte Position ins Feld zu führen.

Dabei legen wichtige Ergebnisse der wissenschaftlichen Begleituntersuchung neue Bemühungen um einen Konsens nahe. Zu ihnen gehört die Tatsache, daß die kognitiven Gehalte im LER-Unterricht weithin in den Hintergrund getreten sind; zu ihnen gehört ferner, daß demgemäß Ethik und mehr noch Religion in der Integrationsphase von LER eine allenfalls randständige Bedeutung innehatten. Eindeutig wurde auch festgestellt, daß die Einseitigkeit, die hierin zum Ausdruck kommt, eine wichtige Wurzel in der berufsbegleitend durchgeführten Ausbildung der Lehrerinnen und Lehrer hat. Der Projektgruppe, die das Vorhaben LER für das Schulministerium betreute, wurde nachgewiesen, daß sie dem Anliegen und dem Selbstverständnis des Schulfaches Religionsunterricht mit »prinzipieller Distanz« gegenüberstand. Die Aufgabe des Faches wurde von ihr in unsachgemäßer Weise auf eine »religiöse Sichtweise« reduziert; die kirchlichen Lehrkräfte wurden nur in der Rolle »authentischer Vertreter« einer Glaubensgemeinschaft, nicht als kompetente Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Schule wahrgenommen. Vor allem aber wies die wissenschaftliche Begleituntersuchung auf die entscheidende Spannung hin, die dem Lernbereich LER innewohnt: Er soll wertneutral und wertvermittelnd zugleich sein; er soll »bekenntnisneutral« sein und zugleich die Urteilsfähigkeit der Schülerinnen und Schüler fördern. Diese Urteilsfähigkeit aber ist, wie man weiß, auf ein klares Gegenüber angewiesen; die Urteile der Lehrenden müssen mitsamt ihren Gründen erkennbar sein, wenn Lernende eine eigene Urteilsfähigkeit entwickeln sollen. Ausdrücklich sprach die wissenschaftliche Begleituntersuchung in diesem Zusammenhang von den »strukturellen Aporien eines staatlichen -Orientierungsfaches-«.

Die Verfasser des Gutachtens empfahlen deshalb ein Moratorium, in dem aus den wissenschaftlichen Erkenntnissen Folgerungen gezogen werden könnten; sie deuteten selbst an, wo sie eine Lösungsmöglichkeit sahen. Es sollte eine »alternative Organisationsform« gewählt werden, in der »die hier befürwortete Verbindung, wechselseitige Durchdringung

und gegenseitige Ergänzung ethischer, philosophischer und konfessionellreligiöser Perspektiven erst in einem zweiten Schritt« erfolgt. Damit war klar gesagt, daß auch nach Auffassung der wissenschaftlichen Gutachter eine praktische Lösung am ehesten die Gestalt eines Wahlpflichtbereichs mit hohen Kooperationsanteilen haben könnte.

Doch die Diskussion über diese Möglichkeit wurde weiterhin in hohem Maß tabuisiert; in den Anhörungen, die der Landtag im Zuge des Gesetzgebungsverfahrens durchführte, spielte dieser Vorschlag keine eigenständige Rolle. Der politische Entscheidungsprozeß wurde bisher weithin unabhängig von der wissenschaftlich geprägten Diskussion vorangetrieben. Wiederholt vorgetragene Argumente für ein alternatives Modell blieben bisher unberücksichtigt.

In ihrem Entwurf für das Schulgesetz hat die brandenburgische Landesregierung vorgesehen, daß die Teilnehmerinnen und Teilnehmer an einem konfessionellen Religionsunterricht vom Pflichtfach LER befreit werden können. Am Pflichtcharakter dieses Faches ändert das nichts. Für Schülerinnen und Schüler, die sich für den Religionsunterricht entscheiden, muß in vielen Fällen - insbesondere dann, wenn es sich um eine Minderheit handelt - die Befreiungsmöglichkeit geradezu als Ausgrenzung wirken. Das gilt erst recht deshalb, weil der Gesetzentwurf dem Religionsunterricht die an sich naheliegende gleichberechtigte Stellung verweigert. Er taucht nicht unter den Unterrichtsfächern, sondern unter der Überschrift auf: »Zusammenarbeit mit anderen Stellen, öffentlichen Einrichtungen und den Kirchen«. Unter der Hand wird der Zugang zum Religionsunterricht auf die Angehörigen der entsprechenden Konfession beschränkt - eine Einschränkung, die dem Selbstverständnis eines offenen Religionsunterrichts widerspricht.

Gegen diesen Vorschlag der Landesregierung ist der naheliegende Einwand erhoben worden, von einem »bekenntnisneutralen« Fach könne es keine Abmeldemöglichkeit geben; denn durch ein solches Fach könne niemand in seinem Gewissen beschwert sein. Doch in dieser Diskussion kehrt in Wahrheit nur die ursprüngliche Aporie dieses staatlichen Pflichtfachs selbst wieder; ein vermeintlich »wertneutrales« Fach erhebt einen Ausschließlichkeitsanspruch im Feld der Wertorientierung. Bedauerlich ist, daß manche das als einen Fortschritt auf dem Weg zu einer freiheitlichen Gestaltung der Schule und einem freiheitlichen Verhältnis von Staat und Kirche deuten. Dabei kann von beidem nicht die Rede sein. Mit dem Fach verbindet sich gewollt oder ungewollt ein staatlicher Verfügungsanspruch über die Wertorientierungen der Bürgerinnen und Bürger - gemäß dem Diktum eines Parlamentariers in einer der entsprechenden Debatten: »Was in diesem Lande Werte sind, bestimmen wir.« Und die Verweigerung einer gleichberechtigten Stellung für den kirchlich verantworteten Religionsunterricht orientiert sich an einem Modell der Trennung von Staat und Kirche, das keineswegs das Optimum an freiheitlicher Gestaltung darstellt. Vielmehr fügt es sich in eine Tendenz, die der negativen Religionsfreiheit den Vorrang vor der positiven Religionsfreiheit einräumt. Dabei geht es doch in einer freiheitlichen Gesellschaft darum, die Entfaltungsfreiheit der Bürgerinnen und Bürger so zu sichern, daß die Entfaltung des einen der Entfaltung des andern nicht im Wege steht, sondern daß die Verschiedenen miteinander koexistieren und kooperieren können.

Was sich aus einem solchen Verständnis von Freiheit für den Ort von Religion und Ethik in der Schule ergibt, liegt auf der Hand: ein Wahlrecht der Eltern beziehungsweise der

Schülerinnen und Schüler, dem eine Wahlpflicht korrespondiert. Daß wichtige Fragen im Bereich der Wertorientierung von allen Schülerinnen und Schülern im Klassenverband besprochen werden sollen, läßt sich durch gemeinsame Projektphasen der im Wahlpflichtbereich verbundenen Fächer erreichen. Es ist nicht verwunderlich, daß bei entsprechenden Meinungsumfragen die große Mehrheit der Befragten diesem Modell eines Wahlpflichtbereichs Ethik - Religion seine Zustimmung gegeben hat – übrigens auch in den neuen Bundesländern.

11. Verständigung über Prinzipien

Die grundsätzliche Bedeutung dieses Themas macht eine Verständigung über die Prinzipien nötig, an denen eine Entscheidung im Rahmen des freiheitlichen Verfassungsstaates sich orientieren sollte. Es gehört zum Wesen eines solchen Gemeinwesens, das jede Aufzählung solcher Prinzipien für Ergänzungen offen ist. Auch die Prinzipien, die ich abschließend hervorheben will, sind nicht im Sinn einer abgeschlossenen Liste, sondern als Einladung zur Verständigung gemeint.

1. Im freiheitlichen Verfassungsstaat muß auch die Schule gemäß den Grundsätzen dieses Gemeinwesens geordnet sein. Die Grundrechte bilden den entscheidenden Maßstab für die Ausgestaltung des Gemeinwesens. Die Grundsätze der Religionsfreiheit und des Elternrechts sind durch die Debatte darüber, ob in Brandenburg Art. 7, 3 GG anzuwenden sei, nicht tangiert. Aber auch wer sich auf den Art. 141 berufen will, bleibt an die Grundsätze gebunden, deretwegen sich der Verfassungsgeber dazu entschlossen hat, dem Religionsunterricht den Status eines ordentlichen Unterrichtsfachs zu geben. Im übrigen: Eine ausreichende Grundlage für die Berufung auf Art. 141 ist nicht zu erkennen. Auch Brandenburg ist gehalten, sich an Art. 7 des Grundgesetzes zu orientieren.

2. Die Grundsätze des Art. 7 GG tragen der Spannung Rechnung, daß der moderne Staat in den allermeisten Fällen als Schulträger und Inhaber der Schulaufsicht auftritt, sich aber zugleich in bestimmten inhaltlichen Fragen Zurückhaltung auferlegen muß. Die Schule ist einem ganzheitlichen Bildungsauftrag verpflichtet; sie muß sich um eine Balance zwischen der Vermittlung von Lebensorientierung und der Vermittlung von Wissen bemühen. Diesem Bildungsauftrag wird nur eine Schule gerecht, welche die ethisch-religiöse Dimension als ein tragendes Element aller Bildungsprozesse anerkennt. Der Staat muß dieser Dimension gegenüber um der Religionsfreiheit willen jedoch äußerste Zurückhaltung walten lassen. Er muß religiöse und ethische Bildung ermöglichen, darf diese aber selbst nur in dem unerläßlichen Mindestmaß in ihren Inhalten bestimmen wollen.

Die Regel, daß Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach gemäß den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt wird, ist eine höchst weise Antwort auf diese Situation; sie ist weit mehr als ein überkommenes Privileg der Kirchen. Sie ist in produktiver Weise auf die unterschiedlichen Situationen anwendbar, die wir *derzeit* an deutschen Schulen vorfinden – auch auf die Situation in Brandenburg und den anderen neuen Bundes-

ländern. Produktiv heißt selbstverständlich: Religionsunterricht muß sich der Wirklichkeit stellen, die sich aus den Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozessen unserer Zeit ergeben hat; er darf sich nicht in eine Sonderwelt zurückziehen, sondern muß auf Kooperation angelegt sein - sowohl mit anderen religiösen Überzeugungen als auch mit nichtreligiösen Lebensorientierungen. Doch solche Kooperation ist nur möglich, wenn das jeweils eigene Profil einer gelebten religiösen Überzeugung dargestellt und erkennbar gemacht werden kann. »Bekenntnisneutrale« Religionskunde als solche ist kein Weg zu lebendigem Austausch.

3. Der christliche Glaube versteht sich nicht als Privatsache. So sehr der Glaube auf persönliche Aneignung zielt, so sehr hat er öffentliche Bedeutung. Das Grundgeschehen, das der christliche Glaube bezeugt - das Geschehen der Versöhnung zwischen Gott und Mensch über den Graben menschlicher Endlichkeit und Schuld hinweg - hat elementare Bedeutung für das Zusammenleben der Menschen und Völker. Das grundlegende Gebot des christlichen Glaubens - Gott zu lieben und den Nächsten wie sich selbst - enthält den Grundriß einer Lebensform, die sich nicht auf den Bereich des Privaten reduzieren läßt.

Deshalb müssen die Kirchen in der Öffentlichkeit wirken; durch unsere Verfassungsordnung wird ihnen das Recht auf solche öffentliche Wirksamkeit ausdrücklich zuerkannt. Die Notwendigkeit ihres kritischen Wächteramts hat sich in der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft eindringlich gezeigt; für den evangelischen Bereich ist sie durch die Barmer Theologische Erklärung von 1934, durch die Stuttgarter Schulderklärung von 1945, durch das Darmstädter Wort von 1947 und durch andere Dokumente unterstrichen worden. In der DDR haben die Kirchen gegen den massiven Widerstand des Regimes an ihrem Öffentlichkeitsanspruch festgehalten, obwohl er ihnen in vielen Bereichen - beispielsweise im Bereich der Schule - mit aller Macht vermehrt wurde. Verschiebungen in der konfessionellen Zusammensetzung der Bevölkerung haben für die Kirchen erhebliche Folgen; sie reichen weiter, als von den Kirchen bisher zumeist wahrgenommen wird. Doch sie sind gerade kein Anlaß zum Rückzug aus der öffentlichen Verantwortung, im Gegenteil.

Zu dieser öffentlichen Verantwortung gehört auch die Mitverantwortung im Bereich des öffentlichen Bildungswesens. Die Mitwirkung am Bildungsauftrag der Schule ist nicht die einzige Form, in der die Kirchen dem ihnen eigenen Bildungsauftrag nachkommen; er vollzieht sich zugleich in den christlichen Gemeinden und in kircheneigenen Bildungseinrichtungen. Doch die Mitwirkung am Bildungsauftrag der Schule ist deshalb unaufgebbbar, weil die ethisch-religiöse Dimension notwendig zum Bildungsauftrag der Schule gehört. Wenn die Kirchen sich verantwortlich am schulischen Religionsunterricht beteiligen, wollen sie weder missionieren noch indoktrinieren; sie wollen eine möglichst gründliche Begegnung und Auseinandersetzung mit der christlichen Tradition und ihrer Bedeutung für gegenwärtige Lebensführung, aber zugleich auch ein Kennenlernen anderer Religionen und Lebensweisen ermöglichen.

Ihnen diese Mitwirkung zu verweigern oder diese Mitwirkung im Verhältnis zu den schulischen Unterrichtsangeboten auf eine mindere Stufe herabzudrücken, wäre ein Bruch mit einem wichtigen Element der deutschen Verfassungstradition. Der Grünen-Politiker Winfried Kretschmann hat unlängst zu Recht daran erinnert, daß der »außerordentlich kluge

Konsens« des Grundgesetzes gerade nicht eine »Trennung« von Kirche und Staat vorgeschrieben, sondern die Etablierung einer Staatskirche verboten hat. Darin liegt ein wichtiger Unterschied; er wird sachgemäß aufgenommen, wenn man das deutsche System als ein System der wechselseitigen Unabhängigkeit von Staat und Kirche beschreibt, das Zusammenarbeit gerade nicht ausschließt, sondern ermöglicht. Erziehung und Bildung, Ruhe- und Feiertage, Hilfe für Hilfsbedürftige sind wichtige Felder, auf denen diese Zusammenarbeit unausweichlich nötig ist. Würden die Bedingungen für diese Zusammenarbeit zerschlagen, wäre das kein Zugewinn an Freiheit, sondern ein Eingriff in wichtige Quellen für die Erneuerung des Freiheitsbewußtseins wie des Gemeinsinns in der Gesellschaft.

4. Die Diskussion über diese Fragen findet in Brandenburg derzeit im Schatten der Debatte über die Fusion von Brandenburg und Berlin statt. Zwar steht diese Fusion vorrangig unter wirtschaftspolitischen Vorzeichen. Es ist jedoch notwendig, darauf hinzuweisen, daß ihr Gelingen in erheblichem Maß auch von kulturellen und kulturpolitischen Faktoren abhängt. Deshalb soll der Hinweis nicht unterbleiben, daß auch in der hier erörterten Frage fusionsfreundliche und fusionsunfreundliche Lösungen voneinander unterschieden werden können. Fusionsunfreundlich ist ein brandenburgischer Sonderweg. Fusionsfreundlich ist das Bemühen um eine Lösung, die in Brandenburg ebenso angewandt werden kann wie in Berlin. In Berlin war der Religionsunterricht bisher ein vom übrigen Schulunterricht deutlich getrenntes kirchliches Angebot an der Schule. Je länger desto deutlicher haben sich daraus Probleme ergeben; sie haben unter anderem zu einem Schulversuch geführt, in dem ein staatlich verantworteter Ethikunterricht neben den kirchlich verantworteten Religionsunterricht tritt. Dieser Schulversuch zielt aber gerade nicht auf ein staatliches Pflichtfach im Bereich wertorientierten Unterrichts. Im Gegenteil: der Gedanke eines alternativenlosen Pflichtfachs in diesem Bereich widerspricht der Berliner Tradition diametral. Der Vorschlag, unterschiedliche Wahlangebote in einem Wahlpflichtbereich miteinander zu verbinden, bildet dagegen ein Lösungsmodell, das sowohl auf dem Hintergrund der Berliner Erfahrungen als auch im Blick auf die brandenburgische Situation geeignet und zu empfehlen ist. Daß es fusionsfreundlich ist, ist nicht sein einziger, aber auch nicht sein geringster Vorteil.

Allgemein verfassungsrechtliche und spezifisch staatskirchenrechtliche, allgemein bildungstheoretische und spezifisch religionspädagogische Gesichtspunkte verbinden sich zu dem eindeutigen Ergebnis: Es wäre ein Irrweg, ein Pflichtfach LER einzuführen und es mit der Möglichkeit eines Religionsunterrichts zu verbinden, der nicht als ordentliches Unterrichtsfach anerkannt ist. Dieser Irrweg läßt sich vermeiden; eine Alternative steht zur Verfügung. Sie besteht in einem Wahlpflichtbereich Religion - Ethik, der mehrere gleichberechtigte Unterrichtsfächer umfaßt, die auf Kooperation angelegt sind. Wer diese Alternative vorschlägt, gehört keineswegs zu den »Feinden Brandenburgs«. Bis zum Schlachtruf aus dem »Prinzen von Homburg« braucht es deshalb nicht zu kommen.

Prof Dr. Wolfgang Huber

Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg

Postfach 210124 -10501 Berlin

Vom Umgang mit dem Lebensende

Sozialethische Überlegungen zur Medizinethik

Von Wolfgang Maaser

Philippe Aries hat in seinen Studien zur Geschichte des Todes den Umgang unserer heutigen westlichen Gesellschaften mit dem Lebensende auf die Formel der »verbotene Tod«¹ gebracht. Dieser kulturgeschichtliche Befund hat im Ergebnis kaum einen Menschen überrascht, wenn er auch deutlich machte, daß das Todesverständnis vor dem Hintergrund kulturgeschichtlicher Betrachtungen bedeutsamen Wandlungen unterliegt². Neu ist diese Feststellung der Todesverdrängung nicht. Philosophiehistorisch läßt sich auch Heideggers Konzeption des Todes als der »eigenste[n], unbezügliche[n], unüberholbare[n] Möglichkeit«³ meines Daseins und die dem Dasein eigentümliche Ausweichbewegung, der Verfallenheit an das Man, wie Heidegger sagt, bereits als eine existenzphilosophische Thematisierung kollektiver Todesverdrängung lesen. In solchen existenzphilosophischen Entwürfen vom Tod als dem je meinen, als dem Intimsten und dem Privatesten, könnte allerdings auch eine Verkürzung stecken. Wenn auch der Tod des einzelnen unvertretbar ist, so ist doch der Prozeß des Sterbens in ein soziales Umfeld eingebettet, das für den Sterbenden und dessen Selbstverständnis nicht marginal ist. Dieser Sachverhalt ist für die Sozialethik von entscheidender Bedeutung, thematisiert sie doch die Frage nach der Gestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen und dem sich darin ausdrückenden humanen Selbstverständnis, das tief in die individuellen Lebens- und Sterbemöglichkeiten eingreift. Die Sozialethik kann sich mit Grundsatzaussagen wie der des je eigenen Sterbens oder des je eigenen Todes nicht zufriedengeben, wenn sie zu unserem kollektiven Umgang mit der Grenze des menschlichen Lebens Stellung nimmt. Sie muß der dialektischen Vermittlung von Natur und Kultur Rechnung tragen, die sich in ihren historischen Materialisierungen auch in den Umgang mit dem Tod einzeichnet.

Vor dem Hintergrund der ethischen Aussagen des ärztlichen Approbationsgelöbnisses⁴, vor allem dem darin angesprochenen Ziel, der Erhaltung des Lebens zu dienen, ist der Tod eine Niederlage; er stellt gewissermaßen eine Bedrohung des Berufsethos dar. Die Frage des Umgangs mit dem Tod weist allerdings über den engen berufsethischen Rahmen hinaus in den Bereich anthropologischer Grundauffassungen und deren gesellschaftlicher Artikulation. Hier wird paradigmatisch deutlich, daß die *Medizinethik* nicht losgelöst von der *Sozialethik* betrachtet werden kann. Deshalb ist die Medizinethik heute nach gängigem und, eingeführtem Verständnis - beispielhaft kann man hier die Arbeiten von Paul Spörken⁵ nennen - keine *Arztethik* im Sinne einer klassischen *Berufsethik* mehr. Ja, sie ist viel-

mehr selber aus dem Bewußtsein erwachsen, daß die Persönlichkeit des Arztes nicht mehr in der Lage ist, in stellvertretender Funktion für ein gesellschaftliches Humanum allein einzutreten.

Ich werde im folgenden die Relevanz dieser von mir zunächst nur angedeuteten Wechselbeziehung zwischen Intimität und Öffentlichkeit im gesellschaftlichen Umgang mit dem Lebensende skizzieren. Detaillierter, allerdings in paradigmatischer Weise, möchte ich dabei auf die seit einigen Jahren heftig geführte Hirntoddebatte eingehen. An diesem Diskussionszusammenhang lassen sich die allgemeinen Verflechtungen von Medizin- und Sozialethik besonders deutlich darstellen. In einem weiteren Teil komme ich dann auf die theologischen Aspekte des Umgangs mit der Grenze zwischen Leben und Tod zu sprechen, um von dort aus einige sozialethische Konsequenzen zu ziehen.

1. Wechselbeziehungen zwischen Existenz und Öffentlichkeit

Der Medizinsoziologe Christian von Ferber hat als einer der ersten die soziologische Fokussierung auf die Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gesellschaft im kollektiven Umgang mit dem Tod als wichtiges Desiderat der Soziologie in der Nachkriegszeit angemahnt. Er schreibt: Auf »welchem Gebiet käme die gesellschaftliche Verfassung der Individuen wohl plastischer zum Ausdruck als in der Erfahrung des Todes, den jeder für sich stirbt und dessen unausweichlicher Drohung zugleich sehr viele gesellschaftliche Einrichtungen ihr Dasein verdanken-s"? Angesichts des Faktums, daß weniger als 20 Prozent aller Menschen in unserem Kontext zu Hause sterben, obwohl dies der innerste Wunsch der meisten ist", ist die Sozialethik herausgefordert, über die Verfaßtheit medizinischer Institutionen nachzudenken und ethische Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen, die die Fragen nach einem menschenwürdigen Sterben im Rahmen medizinischer Institutionen thematisieren. An diesen Stellen überlappt sich die Sozialethik mit der Medizinethik in besonderer Weise⁸.

Auf welch gravierende Weise sich die existentiellen Dimensionen menschlichen Lebens mit sozialen und im Ergebnis auch sozialpolitischen Aspekten gegenseitig durchdringen und verketten, wird zunehmend offensichtlich. Die den individuellen Sterbeprozess begleitende, institutionell verfaßte Medizin ist zudem im Rahmen der sogenannte Hirntoddebatte in den Verdacht geraten, den Menschen institutionell zu dominieren, indem sie durch eine bisweilen *unklare Identifikation von Gesamttod und Hirntod* den Eindruck entstehen läßt, daß die Grenze zwischen menschlichem Leben und Tod aus Gründen medizintechnischer Fortschrittsgläubigkeit und dem Pathos, diesen Fortschritt um der Menschen willen voranzutreiben, willkürlich festgesetzt wird", Der Vorwurf, daß die Medizin als Institution durch das Hirntodkriterium? auf willkürliche Weise in den privatesten aller Bereiche eingreift, zeigt auf paradigmatische Weise, wie künstlich die theoretische Dichotomisierung in eine rein existentielle und eine rein gesellschaftlich-soziale Sphäre ist. Der Brennpunkt der kontroversen Diskussionen bündelt sich in folgender Frage: Sollen wir bei einem diagnostizierten irreversiblen Funktionsausfall des Gehirns von einer *toten* oder von einer *sterbenden* Person sprechen? Der diagnostische Befund -Hirntod- wird bei diesen Bezeichnungen jeweils kulturell unterschiedlich interpretiert.

Man kann aus Gründen theoretischer Übersichtlichkeit von einer geisteswissenschaftlichen und einer naturwissenschaftlichen Kultur sprechen¹¹, die sich hier jeweils geltend machen und berühren. Allerdings muß dabei im Auge behalten werden, daß sich beide Kulturen im menschlichen Lebensvollzug, insbesondere in einer irreversibel hochtechnisierten Welt, ständig dialektisch vermitteln¹². Die Hirntoddebatte zeigt auf ihre Weise, daß wir mit den eingeführten Bereichsaufteilungen¹³ die Eigentümlichkeit des Konfliktfeldes, in dem sich die zwei Kulturen in einem für die Anthropologie maßgeblichen Problem, dem des Todes, überlappen, theoretisch nur unzureichend erfassen können. Sowohl die naturwissenschaftlichen, hier vor allem medizintechnischen Vorgehensweisen als auch die geisteswissenschaftlich motivierten Einstellungen und Theorien gehören gleichermaßen in einen übergreifenden, von sozialen und anthropologischen Leitvorstellungen aufgeladenen *sozialen Interpretationsrahmen* hinein. In unserem Kontext versteht sich dieser als pluralistisch und demokratisch, und infolgedessen kommt es zu heftigen Debatten, in denen sich eine Vielfalt von Vorstellungskomplexen miteinander verkettet. Keine gesellschaftliche Gruppe noch deren gewählter Sprecher kann hier einen Absolutheitsanspruch aufgrund eigener Sachkompetenz, sei sie medizinisch, philosophisch oder theologisch, für sich geltend machen. Dies gilt für die Bundesärztekammer ebenso wie für die Kirchen. Sie können *beratend* in den Prozeß der Klärung eingreifen und für die Plausibilität ihrer Leitvorstellungen für alle nachvollziehbare Gründe einbringen. Erzwingen lassen sich diese Leitvorstellungen nur in einem sehr minimalen Sinne, weil sie auf Zustimmung und Akzeptanz aller potentiell mündigen Bürger angewiesen sind - ein Faktum das bei der Frage des gesellschaftlichen Umgangs mit der Grenze des Lebens nur in besonders deutlicher Weise heraustritt.

Die verbreitete Verunsicherung hat ihren Grund darin, daß sich die *Grenzen* zwischen dem, was eine Kultur als menschliches Leben begreift, durch die aktuellen medizinischen Möglichkeiten zu verschieben scheinen¹⁴. Zwar kennen wir auch in unserer Kulturgeschichte Diskussionen um die Grenze des Todes, etwa die Scheintoddebatte im 19. Jahrhundert¹⁵; nur waren diese Diskussionen qualitativ anders motiviert als in unserer heutigen Situation: Die Hintergründe, die die Menschen an der kulturell markierten Todesgrenze im 19. Jahrhundert haben zweifeln lassen, waren romantisch-vitalistischer Art. Empirische Identifikatoren - abgesehen von den im Grab noch wachsenden Fingernägeln - gab es kaum. Heute bietet uns die Medizin eine Vielfalt von präzisen empirischen Identifikatoren: Ein Mensch gilt als tot, wenn wir einen irreversiblen Herz- und Atemstillstand diagnostizieren (klassisches Todeskriterium). Unter den Bedingungen der Intensivmedizin ist es allerdings möglich, daß ein vollkommen irreversibler Funktionsausfall des Gehirns vorliegt, obwohl Herz- und Atemtätigkeit, wenn auch mit künstlichen Mitteln, aufrecht erhalten werden. Ob wir in diesem Falle von einem Sterbenden oder von einem Toten sprechen, hängt davon ab, wie wir diesen empirischen Befund *kulturell* interpretieren.

Das soziologische Faktum der Vermittlung der zwei Kulturen nötigt die geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Funktionseliten zu einer *doppelten* Denkbewegung: Zum einen müssen sie bei ihrer spezifischen Kompetenz bleiben und sie deutlich von gesellschaftspolitischen Faktoren unterscheiden, zum anderen müssen sie ihre Sachkenntnis mit dem allgemeinen, sozialen und pluralistischen Interpretationsrahmen verknüpfen

und sich damit auf ein Feld von teilweise diffusen und konfligierenden ethischen Vorstellungskomplexen begeben, denen mit den eingeführten wissenschaftlichen Exaktheitsidealen nur bedingt beizukommen ist. Eine vergleichsweise *homogene konsensuale diagnostische Ebene* verbindet sich mit *inhomogenen, jedenfalls pluralistisch-kulturellen Perspektiven*, so daß ein Diskurs entsteht, in den eine schwer entwirrbare Vielzahl von Voraussetzungen und Einschätzungen eingeht.

Indem Menschen zu diesem Problembündel Stellung nehmen, geben sie Auskunft über ihre Vorstellungen vom Leben, über ihr Selbstverständnis und ihre Einschätzung der sozialen und ökonomischen Welt, an der sie teilhaben und in welcher ihre Kinder leben werden. Es sind unterschiedliche *anthropologische Leitvorstellungen*, die hier zum Zuge kommen und die wiederum nicht von einer einzigen Funktionselite ultimativ für alle beantwortet werden können.

Aus der Sicht einer soziologisch geschulten Sozialethik erscheint es deshalb wenig aussichtsreich, sich allein auf die jeweilige Sachkompetenz der Funktionseliten zu kaprizieren. Denn am Ende werden die gesellschaftlichen, die Frage des Umgangs mit der Grenze des menschlichen Lebens betreffenden Entscheidungen vor allem in ihren rechtlich normierenden Dimensionen auf den politisch dafür vorgesehenen Entscheidungswegen fallen. Der Streit wird im Ergebnis vermutlich um so heftiger und ideologischer geführt, je stärker man die Sachüberlegungen vom Problem des von allen Menschen geteilten, sozialen Interpretationsrahmens zuvor getrennt und abgeschnitten hat. Mit postulativ wirkenden Appellen ist diesem Sachverhalt nicht auf gestaltende Weise beizukommen. Medizinische Institutionen und ihre Vertreter stellen in diesem Zusammenhang zumeist ihr Berufsethos und ihre Gesinnung in den Vordergrund und werben um das offensichtlich schwindende Vertrauen auf seiten der Patienten; philosophische Stellungnahmen appellieren mit guten Gründen an das Recht auf Selbstbestimmung des Individuums und können sowohl an das Bedürfnis jedes Menschen anknüpfen, Schmerzen zu vermeiden, wie auch an den Wunsch, sich selbst in freier Selbstbestimmung die materialen Ziele des eigenen individuellen Lebens zu setzen. In diesen Zugangsweisen spielt der soziologische Interpretationsrahmen, in dem sich die geisteswissenschaftlichen Motive mit den naturwissenschaftlichen Kenntnissen verknüpfen, eine nur diffuse Hintergrundrolle in der Urteilsfindung.

Ob es aussichtsreicher ist, diese Diskurse vor dem Hintergrund ihrer soziologischen Rahmenbedingungen zu führen, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Das Gelingen existentiell aufgeladener und gesellschaftlicher Diskurse wird dadurch nicht *eo ipso* garantiert. Trotzdem scheint mir die deutlichere Wahrnehmung des soziologischen Zusammenhangs, in den alle beteiligten Menschen – auch die exponierten Entscheidungsträger in ihrem persönlichen Leben – verwickelt sind, den Blick dafür zu schärfen, daß es um die Überschneidung von verschiedenen, pluralistischen Lebensperspektiven geht, die in ihrer friedlichen Koexistenz auf ein *Minimum* eines sozial geteilten, kulturell interpretierten Humanums nicht verzichten können, ohne sich am Ende selbst zu gefährden. Von hier aus ergibt sich möglicherweise auch ein präziserer Blick auf die *kulturell markierten Spielräume der individuellen Selbstbestimmung*, die im Spannungsfeld von Moral und Recht zu identifizieren sind und in denen es *Konfliktfelder* gibt, deren existentieller Dimension wir nicht mit dem Exaktheitsideal theoretischer Wissenschaften beikommen können, ja die gegebenenfalls

menschliche Konfliktfelder bleiben müssen, um den damit eo ipso gegebenen menschlichen Ambivalenzen Raum zu geben.

1.1 Der soziale Interpretationsrahmen zwischen vitalistischem und mechanistischem Lebensbegriff

Der soziologische Handlungs- und Interpretationsrahmen, auf den wir bei einer Analyse der aktuellen Diskussionen um die Grenzen des Lebens stoßen, impliziert ethische Vorstellungskomplexe, die auf das engste mit unserem persönlichen sowie gesellschaftlichen Selbstverständnis verbunden sind. In den aufbrechenden ethischen Fragen läßt sich ein Vorstellungsgewebe identifizieren, das weder mit berufsethischen noch mit institutionskritischen oder philosophisch-prinzipiellen Aspekten hinreichend erfaßt wird. Unvertretbare Situationen auf der Grenze des Lebens sind im Rahmen medizinischer Begleitung und Betreuung von einer Vielzahl ethisch relevanter Gesichtspunkte mitbedingt und umgeben. Hierbei spielen rechtliche wie auch berufsethische Aspekte eine notwendige, wenn auch nicht zureichende Rolle.

Die *rechtliche* Dimension markiert eine nicht zu unterschreitende, gegebenenfalls erzwingbare Grenzlinie; die Berufsethik hebt vor allem auf die professionellen Interaktanten als Träger einer mit Verantwortung wahrzunehmenden sozialen Rolle ab. Zwischen beiden Aspekten tut sich jedoch ein Spielraum auf, der weder erzwingbar noch letztgültig methodisierbar ist. Weder die Mediziner noch das Pflegepersonal (und ebenso die Angehörigen) können gezwungen werden, in sensibler Weise auf die individuelle Situation der Betroffenen (einschließlich der Angehörigen) einzugehen. Und doch werden im Regelfall gerade hier zumeist intuitiv gesteuerte, entscheidende Hilfeleistungen zum Zuge kommen, die der Unvertretbarkeit menschlichen Sterbens auf humane Weise Rechnung tragen. Die hier wirksamen kulturellen Hintergrundvorstellungen implizieren in fast allen Fällen ein sozialetisches, wenn auch selten expliziertes und thematisiertes Bewußtsein.

Unterhalb der rechtlichen Ebene gibt es deshalb einen *kulturellen* Spielraum der Gestaltung. Und es ist nur dieser Spielraum, der es möglich macht, daß alle potentiellen Interaktanten (der Sterbende, die Angehörigen, der Mediziner, das Pflegepersonal, der Seelsorger) der Unvertretbarkeit menschlichen Sterbens im Umgang mit der Grenze Rechnung tragen. Er kann allerdings auf zweifache Weise gefährdet werden: Einmal, indem man der irrigen Hoffnung nachgibt, die auftretenden Entscheidungskonflikte durch rechtliche Bestimmungen in ihrem Konfliktcharakter beseitigen zu können, ein anderes Mal dadurch, daß der kulturelle Konsens der Interaktanten über das, was menschliches Leben und Sterben heißt, auseinanderbricht und keinen gemeinsamen Nenner mehr findet.

Wir stoßen hier, wenn auch an einem sehr schmalen Ausschnitt, auf die Problematik des *Lebensbegriffs*, allerdings nicht nur im Sinne divergierender geisteswissenschaftlicher Konzeptionen, sondern dort, wo er sich als interpretativer Hintergrundsrahmen auf die Vermittlung und Gestaltung der sonst theoretisch sorgsam getrennten zwei Kulturen auswirkt.

In vereinfachter Form ist der Lebensbegriff von zwei theoretischen Extremen begrenzt!", die wir in der Praxis allerdings nur als Übergangsformen, Überlappungen und Vermittlungen

gen in den kulturellen Einstellungen der Menschen entdecken können. Beide wirken sich auf die kulturell vermittelte Interpretation der Grenze zwischen Leben und Tod aus: Ein extremer Anhänger des *Vitalismus* wird das Todeskriterium erst bei der vollständigen Nekrotisierung des menschlichen Gesamtorganismus ansetzen. Solange dieser Umstand noch nicht eingetreten ist, wird er noch nicht von einer erinnerten Person sprechen, weil er den Personalitätsbegriff konstitutiv an die biologische Gesamtbasis bindet. Da er zur Erklärung seiner Vorstellung von Personalität auch nicht auf einen Geistbegriff verzichten kann, wird er diesen *monistisch* in den vitalistischen Lebensbegriff aufheben. Es wäre für ihn denkbar, den individuellen Geist eines konkreten Organismus als Teil eines allgemeinen, geistigen Organisationsprinzips des Naturprozesses zu verstehen.

Spreizt sich dieser im Ergebnis metaphysisch gewordene Vitalismus zur allein maßgeblichen, normativen Leitvorstellung bei der Frage des gesellschaftlichen Umgangs mit der Grenze des Lebens auf, so müßte jeder medizinische Eingriff, der in den geistignaturalen Ablauf menschlichen Lebens interveniert, als eine im Prinzip verbotene, jedoch in Ausnahmefällen durch die Selbstbestimmung des Subjekts relativierte und damit in engen Grenzen erlaubte Vorgehensweise verstanden werden. Es ist zugegebenermaßen eine abstruse, wenn auch denkbare Vorstellung, daß sich ein Operationsteam in einem quasi religiös-rituellen Akt vor der Entnahme einer Galle oder der Amputation eines Körperteils vor dessen geistigem, individuell-geistigem Fluidum entschuldigt, um dieser kulturellen Leitvorstellung Rechnung zu tragen". Soziologisch läge dann, vor dem Hintergrund der von mir dargestellten Dialektik der zwei Kulturen, die Hegemonie einer totalitär ausgerichteten geisteswissenschaftlichen Kultur über die naturwissenschaftliche vor. Dies bleibt in unserer Situation eine vollkommen unrealistische und damit wenig erschreckende Vision. Sie macht allerdings heuristisch deutlich, wie problematisch und vor allem wie wenig effektives ist, vitalistische Motive bei der Frage des gesellschaftlichen Umgangs mit der Grenze aufzubieten.

Der Realität näher ist das Szenario, wenn wir die Vermittlung der zwei Kulturen einmal hypothetisch unter der alleinigen normativen Leitvorstellung eines *mechanistischen Lebensbegriffs* durchdenken, soziologisch also von der Hegemonie der naturwissenschaftlichen Kultur ausgehen. Denn durch sie gewinnen die vitalistischen Motive allererst ihre Attraktivität, weil sie sich als durchaus verständliche und berechtigte Abwehrreaktionen verstehen lassen. Ein mechanistischer Lebensbegriff faßt den biologischen Organismus des Menschen als instrumentell zu handhabenden Unterbau auf, der für das Verständnis der Personalität keine konstitutive Rolle spielt. Die Personalität steht allenfalls dann mit der biologischen Basis menschlichen Lebens in Verbindung, wenn man von einem bestimmten Organ, dem Gehirn, annimmt, daß dessen Funktionsfähigkeit die exponierte naturale -Hardware- für die menschliche -Software- geistiger Selbstbestimmung ist". Aufgrund dieses Lebensbegriffs besteht die Gefahr, vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Wissens das menschliche Leben mit der Funktionsfähigkeit des Gehirns zu identifizieren. Die diagnostische Ebene fließt mit der kriteriologischen und der des Todesverständnisses ineins. Dadurch würde der Lebensbegriff allein von der naturwissenschaftlichen Kultur dominiert. Auf diese Weise würde sowohl die kognitive als auch die biologische Leistungsfähigkeit zur zentralen Bestimmung dessen, was als menschliches Leben zu gelten hat.

Blickt man von hier aus auf unsere aktuelle Situation, so neigen wir dazu, die Medizin

als eine Art Vorreiter dieser Hegemonie der naturwissenschaftlichen Kultur zu begreifen. Diese überspitzte und einseitige Sicht lenkt allerdings den Blick in eine Richtung, bei der zu leicht übersehen wird, daß die Gründe für einen mechanistischen Lebensbegriff ebenso in der geisteswissenschaftlichen Kultur liegen; denn im Bereich letzterer, und hierzu zähle ich auch den präreflexiven, wenig theoretischen Lebensbegriff im Alltagsbewußtsein der Menschen, ist er in den meisten Fällen eher mechanistisch und nicht vitalistisch dominiert.

Mechanistisch verbreitete Lebenseinstellungen erwarten von der Medizin(technik) teilweise Unmögliches; auf jeden Fall erwarten sie, daß die Medizin sich zum **willfähigen** Diener jeglicher materialen Vorstellung individueller Selbstbestimmungen macht. Von der naturwissenschaftlichen Kultur wird diese Erwartungshaltung, wenn auch nicht in problematischen Einzelfällen, so doch des öfteren prinzipiell gestützt und gefördert, wenn etwa der Verweis erfolgt, daß jegliche wissenschaftlich freie Grundlagenforschung deshalb ethisch legitim sei, weil sie im Ergebnis den Spielraum individueller Selbstbestimmung erweitert und erweitern wird - ein Anliegen, das die Bürger in fast allen Fällen bejahen, das allerdings-tiefes Unbehagen auslöst, wenn die Betroffenen die Erfahrung machen, daß die Wahrnehmung von Möglichkeiten gleichsam mechanistisch mit deren Verwirklichung in der Praxis ineinsfließen", so daß man sich um die Selbstbestimmung betrogen sieht. Auch hier liegt das Problem des mechanistischen Lebensbegriffs nicht in einer der beiden Kulturen, sondern in deren dialektischer Vermittlung und einer gegenseitigen Selbstüberforderung.

Ich möchte deshalb für die Urteilsfindung bei der Frage des persönlichen und gesellschaftlichen Umgangs mit dem Lebensende folgendes als Zwischenergebnis festhalten:

(a) In einer hochkomplexen, durch technische Möglichkeiten und Wirklichkeiten kulturell interpretierten Welt sind auch die existentiell-ethischen Fragen, die als Ergebnis der Vermittlung der zwei Kulturen aufbrechen, als Teil eines übergreifenden, sozial zu interpretierenden und mit divergierenden Lebensbegriffen aufgeladenen Bezugsrahmens zu verhandeln.

(b) Alle Menschen sind Bürger zweier Kulturen. In ihrer Selbstbestimmung können sie einen Spielraum realisieren, in welchen Fällen sie die Möglichkeiten wahrnehmen wollen, die ihnen die Vermittlung der zwei Reiche bietet.

(c) Dieser Spielraum, sei er nun vorwiegend vitalistisch oder mechanistisch ausgelegt, hat jedoch seine Grenzen. Diese werden rechtlich normiert und beruhen auf einem immer wieder auszuhandelnden, im Prinzip brüchigen Konsens über ein sozial geteiltes und kulturell vermitteltes Selbstverständnis.

(d) Institutionell und idealiter gedacht helfen die verschiedenen, partizipierenden Subsysteme (Medizin, Kirche), diesen kulturellen Konsens mit festzusetzen und gestaltbar zu halten. Kein Subsystem kann allerdings aufgrund der je eigenen Kompetenz ein homogenes und für alle verbindliches Menschenbild erzwingen, es sei denn um den Preis, die neuzeitliche Differenzierung und dialektische Vermittlung und Unterscheidung der zwei Kulturen mit Gewalt zu revozieren und die Gesellschaft zu -fundamentalisieren-, sei es nun religiös, philosophisch, politisch oder medizinisch.

Diese Rahmenbedingungen geben selbst bei der Frage des gesellschaftlichen Umgangs

mit der *Grenze zwischen Leben und Tod*, also dem *anthropologischen Grundproblem* aller, das Maß vor, innerhalb dessen ein vorläufiger Konsens gefunden werden muß und hoffentlich gefunden wird.

2. Theologische Aspekte im Umgang mit der Grenze zwischen Leben und Tod

Theologische Entwürfe stehen gelegentlich in dem Verdacht, die Verunsicherungen, die sich besonders bei den existentiell brisanten Fragen um das Problem des kulturellen Selbstverständnisses herumgruppieren und die aus den real existierenden, konfligierenden Lebensvorstellungen heraus resultieren, theologisch überbieten zu wollen. In solchen Debatten, die nicht selten von vornherein darauf ausgelegt sind, politische Gewinnpunkte zu verbuchen, also Einfluß zu gewinnen, stellt man des öfteren voreilig Affinitäten zu religiös-säkularen Motiven heraus; in der Rede von der -Heiligkeit des Lebens-! und den damit verbundenen vitalistischen Konnotationen meint man ein komplementäres, vielen Menschen plausibles und argumentatives Ergänzungsstück zu sehen, das für eine Diskursivierung und Positionierung eines dezidiert theologisch durchreflektierten, für Außenstehende teilweise befremdlich anmutenden Lebensbegriffs im Rahmen des gesellschaftlichen Diskurses ausreicht. Ich möchte diesen Weg im folgenden nicht einschlagen. Er scheint mir zum einen gesellschaftsanalytisch unergiebig, zum anderen scheint er mir die Aufgabe der evangelischen Theologie, wie sie im Rahmen und als Funktion der verfaßten Kirche vor dem Hintergrund der Bekenntnisschriften und der normierenden biblischen Texte geübt wird, zu unterbieten. Ich setze im folgenden bei einem theologischen Kernpunkt an und versuche von daher, Bestimmungen und Abgrenzungen im Lebensbegriff vorzunehmen, die das Maß der von mir unter Punkt -a-vd- genannten Rahmenbedingungen nicht unterschreiten und zugleich weitere sozialetische Konsequenzen nach sich ziehen.

2.1. Der Beitrag der christlichen Auferstehungshoffnung für das Verständnis einer geschöpflichen Dialektik von Leib und Seele

Das christliche Todesverständnis ist inhaltlich und formal vom Verständnis des Kreuzestodes Jesu Christi bestimmt. An diesem Verständnis scheiden sich die Geister; Christen sehen in ihm einen von Gott verbürgten Sieg über den Tod; Gott hat in diesem Heilsgeschehen dem Tod als ein dem bedrohlichen Nichts den Stachel genommen (I Kor 15,55). Allerdings bleibt auch aus der Perspektive christlicher Auferstehungshoffnung der Tod als dem Leben entgegengesetztes Nichts ein Geheimnis". Er ist insofern mit dem Leben konstitutiv verwickelt, als er seine Macht darin erweist, daß er unser Leben zerbricht und einer ständigen, nicht nur auf offensichtliche Grenzsituationen bezogenen Bedrohung aussetzt. Die christliche Verkündigung schafft diese existentielle Bedrohung auch nicht für Christen aus dem Weg; allerdings gibt der christliche Glaube gleichzeitig der Vorstellung Raum und Sprache, daß der Tod als der Gegensatz unseres endlichen Lebens nicht das letzte Wort

behält, sondern daß der besondere, mit keinem anderen zu parallelisierende Tod Jesu Christi im Lichte seiner Auferstehung der Bürge ewigen Lebens ist. Was kann man mit solchen materialdogmatischen Aussagen für die Klärung des gesellschaftlichen Umgangs mit der Grenze des Lebens anfangen?

Die theologische Perspektivierung hebt zunächst auf die systematischen Verwicklungen des endlichen Lebens mit dem Tod und dem ewigen Leben ab. Dies hat für das christliche Todesverständnis insofern eine gravierende Bedeutung, als das Todesverständnis sich auch auf das Lebensverständnis unseres endlichen Existierens auswirkt²³. Es betrifft nicht nur die Frage nach der Grenzsituation des Lebens im Sterben, sondern steht auf vielfältige Weise mit den gesamten Dimensionen unseres menschlichen Lebensprozesses in Zusammenhang. Deshalb darf die Auferstehungshoffnung nicht bloß als metaphysisch-religiöser Trost für das Jenseits unseres Lebens angesehen werden. Dies ist für die christliche Positionierung im Rahmen der öffentlichen Debatten von entscheidender Bedeutung, beinhaltet die Verwicklung von Tod, endlichem und ewigem Leben doch eine *Reihe anthropologischer Grundentscheidungen*, die in das sozial geteilte Verständnis unseres Lebens und der begrifflich-theoretischen Ausarbeitungen des Lebensbegriffs hineinzielen.

Der Tod als das Nichts des Lebens vernichtet den ganzen Menschen"; er stellt ihn in die reine Verhältnislosigkeit, in der weder eine vitalistische Basis noch eine ontologische Partizipation des menschlichen Geistes am Göttlichen die Kontinuität verbürgen kann. Die biblischen Texte legen ausdrücklich Wert darauf, daß der durch Jesus Christus eröffnete Weg ins ewige Leben einer *creatio ex nihilo* gleicht (vgl. vor allem Röm 4,17). Bringt man diesen theologischen Gedanken mit dem vitalistischen Lebensbegriff und dessen Voraussetzungen in Kontakt, so wird man letzteren als theologisch inakzeptabel ablehnen müssen. Denn er schiebt im Verständnis der Grenze des menschlichen Lebens ein ontologisches Kontinuitätsmoment unter-, während theologisch die radikal neue Beziehung zu Gott ihren alleinigen Anhaltspunkt in Gott selber und in dem mit dem christologischen Heilsgeschehen verbundenen Versprechen hat. Die Kontinuität liegt im Sinne einer radikalen ontologischen Differenz *extra nos*. Das heutzutage von vitalistisch-ethischen Positionen indizierte -Ganzheitsargument- muß deshalb unter einen eschatologischen Vorbehalt gestellt werden, der darauf dringt, die menschlich-vernünftigen Selbstaussagen von Ganzheit zu präzisieren. Selbstverständlich bleibt der Mensch auch unter diesen theologischen Perspektiven mehr als seine kognitiven Fähigkeiten und Möglichkeiten. Allerdings wird man die Vermittlung von Leib und Geist nur im Sinne einer begrenzten, geschöpflichen Dialektik theologisch bejahen können; der Mensch ist sein Leib und ihm gleichzeitig *gegenüber*. Konzepte, die das eine ins andere aufheben beziehungsweise reduzieren, also monistisch werden, bedrohen in entscheidender Weise den von der Kirche und Theologie festzuhaltenden und öffentlich zu vertretenden Geheimnischarakter unseres endlichen Existierens, des Todes, und lassen sich nicht von der bei Christen gegebenen spezifischen Gestalt der Hoffnung auf das ewige Leben begründen. Aus diesem Grund hat der christliche Glaube die *Vorläufigkeit menschlicher Definitionen des Lebens* herauszustellen und sich gegenüber den institutionell verfaßten -Definitions-mächten-, sofern diese im Rahmen der Dialektik der zwei Kulturen eine alleinige Hegemonie beanspruchen, kritisch zu verhalten. Es entspricht dem Wächteramt der Kirche, den Platz für die Definitionsmacht auch nicht selber zu besetzen, sondern durch die der Öffentlichkeit zugemutete Verkündigung freizuhalten²⁶.

Während vitalistische Konzeptionen den Ganzheitsbegriff überstrapazieren, gerät der mechanistische Lebensbegriff, wenn man ihn unter den erläuterten eschatologischen Vorbehalt stellt, ebenso in eine kritische Perspektive. Denn eine theologische Präzisierung der Ganzheit des Lebens hält durchaus an der konstitutiven Bedeutung des Leibes für das Verständnis der Personalität fest, wenn auch wiederum im Rahmen einer relativen, geschöpflichen Dialektik. Bekanntlich spielt die Leiblichkeit Jesu bei der Bestimmung des Christusverständnisses eine entscheidende Rolle: Der Auferstandene trägt die Wundmale des Gekreuzigten. Und es gehört zu den theologiegeschichtlich relevanten Diskussionen, daß die Auferstehung immer auch als die *Auferstehung des Leibes* geglaubt wurde." und daß demzufolge dem Leib (als Tempel Gottes, vgl. 1Kor 6,19) auch im Rahmen endlichen Existierens

für das christliche Lebensverständnis konstitutive Bedeutung beigemessen wurde. Deshalb kann ein auf die anthropologischen Implikationen durchdachter eschatologischer Vorbehalt auch den mechanistischen Lebensbegriff nicht vorbehaltlos bejahen. Auch hier wird der begrenzten, geschöpflichen Dialektik von Leib und Geist nicht Rechnung getragen. Die Bestimmung der Leiblichkeit für die Bestimmung menschlichen Lebens für marginal zu halten, ja im Extremfall die Definition dessen, was als menschliches Leben zu gelten habe, an die Bestimmung eines autonomen, durch einen eingegengten Körperbegriff auf die Funktion des Gehirns beschränkten Bewußtseins zu binden, erscheint aus diesem Blickwinkel ebenso problematisch. Eine im Extremfall absolute individualistische Selbstbestimmung gerät unter der Perspektive christlichen Todesverständnisses ebenso unter kritischen Vorbehalt, stellt doch das von Gott im Tode durchgehaltene Verhältnis zu den Menschen auch deren solipsistische Konzeptionen in Frage, da es dem christlichen Leben eine Relationalität der Menschen untereinander zumutet, die dem Gottesverhältnis entspricht. Auch bei einem individualistischen Lebensbegriff handelt es sich um eine Verengung christlichen Lebensverständnisses.

Deshalb möchte ich als erstes Zwischenergebnis der theologischen Reflexion folgendes festhalten: Sowohl mechanistische als auch vitalistische Lebenskonzeptionen gefährden je auf ihre Weise den von Christen öffentlich zu vertretenden, allerdings keineswegs erzwingbaren Geheimnischarakter von Leben und Tod. Aus der Sicht der theologischen Ethik kommt es deshalb darauf an, im Schnittfeld der geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Kultur einen Spielraum für den Umgang mit diesem Geheimnischarakter offenzuhalten²⁹. Dies entlastet allerdings nicht von der Notwendigkeit, sich über Grenzen und Inhalte dieses Spielraums zu verständigen und vor dem Hintergrund der soeben skizzierten theologisch-anthropologischen Grundentscheidungen weitere sozialetische Konsequenzen zu ziehen.

2.2. Der soziale Umgang mit dem Lebensende und die Bedeutung eines konsensualen Todeskriteriums

Wenn der Tod christlich als die von Gott besiegte Verhältnislosigkeit begriffen wird³⁰, so ist diese von Gott versprochene, durch keine geschöpfliche Kontinuität zu sichernde Beziehung auch für den christlichen Umgang mit der Grenze des Lebens bedeutsam. Vor dem Hintergrund des Gottesverhältnisses sind im endlichen Leben alle nur denkbaren kulturellen Spielräume zu fördern, die der Beziehung zwischen dem Sterbenden und den Angehörigen Raum geben. Ja, es gehört gleichsam zur christlichen Bearbeitung des Sterbens, durch unsere Beziehungen zum Sterbenden und durch die Wahrnehmung und Achtung seines Subjektcharakters unserer Abgrenzung und unserem legitimen Haß gegenüber dem Tod Nachdruck zu verleihen, bis daß der Sterbende – fromm gesprochen – in die Arme Gottes fällt,

Wir stehen deshalb im Rahmen dieses zweiten theologischen Reflexionsganges vor der Frage, wie wir uns die *soziale Gestalt dieses Spielraums* vorstellen. Hier sind nicht nur die auf intime Weise beteiligten potentiellen Interaktanten, sondern ebenso die professionellen Rollenträger (berufsethischer Aspekt) gefragt. In der Art, wie diese miteinander interagieren, wiederholt sich mikrosoziologisch die Positionierung der zwei Kulturen; entweder kommt es zum Streit um die Hegemonie oder zu einem hilfreichen, sensiblen Unterscheiden, das den Wechselbeziehungen Rechnung trägt³⁰.

In diesem brisanten Interaktionsfeld kommt es auf ein Einverständnis aller Beteiligten hinsichtlich des kulturell markierten, mit medizinischen Mitteln diagnostizierten Todeskriteriums in entscheidender Weise an. Wenn es für dieses Kriterium keinen Konsens gibt, wie auch immer dieser aussehen mag, kann es schwerlich eine hilfreiche Begleitung für den Sterbenden geben. Man stelle sich bloß vor, vitalistisch eingestellte Angehörige, durch den Seelsorger unterstützt und bestärkt, streiten mit mechanistisch eingestellten Medizinerinnen darum, welche Eingriffe noch oder gar nicht vorgenommen werden sollten, dies alles vielleicht noch vor der Kameralinse eines Reality-TV. In solchen mikrosoziologischen Schreckensszenarien kommt es zu einem diffusen, allein von Macht bestimmten Streit um die Hegemonie der jeweiligen Kultur.

Aus der Sicht des christlichen Todesverständnisses läßt sich ein Todeskriterium nicht ein für allemal deduzieren und fixieren. Es kann nur durch eine kulturelle Interpretation gewonnen werden, die allerdings sowohl den erklärenden als auch den verstehenden Gesichtspunkten Rechnung trägt, die sich beide gleichermaßen im historischen Prozeß verändern. Dabei werden die im Rahmen des institutionell abgesteckten Spielraums auftretenden, emotionalen und existentiellen Belastungen für die Interaktanten durch den Konsens keineswegs geringer; selbst ein homogenes, von allen akzeptiertes Todeskriterium macht den Umgang mit dem Lebensende und die Auseinandersetzung mit dem Tod nicht leichter. Allerdings wird dem sozialen Umgang mit dem Sterben und dem Tod eine kulturelle Richtung gegeben. In dem Moment, in dem der Hingtote kulturell als Leiche angesehen wird, wird er rechtlich zu einer Sache; er bleibt allerdings eine erinnerte Person. Deshalb wird die Leiche als eine mit Respekt zu behandelnde -Sache- angesehen, selbst dann, wenn die vollständige Nekrotisierung des biologischen Gesamtorganismus eingetreten und sie beerdigt ist. Vor dem Hintergrund des christlichen Todesverständnisses muß man sich deshalb die *kulturelle Notwendigkeit eines konsensualen Todeskriteriums* vor Augen halten. Eine Gesellschaft kann unter soziologischem Blickwinkel eher Divergenzen im Todesverständnis verkraften als im Todeskriterium; ob der Mensch beziehungsweise die Angehörigen an die Unsterblichkeit der Seele oder der gesamten Person glauben, ob sie meinen, die Erfahrung zu machen, daß ihnen der Verstorbene in der Form eines Astralleibes begegnet, oder ob sie ihn ins Nichts verfallen sehen, ist existentiell alles andere als marginal und in einer pluralistischen Gesellschaft sowohl erlaubt als auch möglich. Gegebenenfalls kann eine Gesellschaft durch Friedhöfe mit divergierenden weltanschaulichen Hintergründen und entsprechenden Riten dieser Vielfalt auch sozial Rechnung tragen. Worauf sie allerdings nicht verzichten kann, ist die Konsensbildung über ein Todeskriterium.

Das Eingeständnis, daß sich aus dem christlichen Todesverständnis kein ein für allemal gültiges Todeskriterium deduzieren und fixieren läßt, mag zunächst den Eindruck eines in Grenzen ethischen Relativismus erwecken. Dies scheint mir allerdings nur bedingt richtig. Denn die existentielle und soziale Bedeutung eines konsensualen Todeskriteriums für alle beteiligten Interaktanten zeigt, daß gerade die Vermittlung zwischen Todesdefinition und medizinischer Diagnostik der sozialen Auseinandersetzung und Bearbeitung mit dem unser Leben bedrohenden Sterben und Tod eine gemeinsame Richtung gibt³¹. Ein konsensuales Todeskriterium hat gewissermaßen eine solidaritätsstiftende, gegen die Macht des Todes gerichtete Funktion³². Wer diesen Konsens aus ideologischen Gründen leichtfertig gefährdet - sei es aus dem Bewußtsein medizinischen Standesdenkens oder aus dem vor allem bei Geisteswissenschaftlern verbreiteten Bewußtsein weltanschaulichen Relevanzverlustes heraus -, verschärft die bereits existierenden Konflikte der zwei Kulturen und trägt sie in die anthropologisch intimsten Bereiche hinein. Die dadurch entstehenden Desolidarisierungseffekte bei den mittelbar und unmittelbar betroffenen Beteiligten stellen bereits vor dem Hintergrund des christlichen Todesverständnisses ein ethisches Problem dar, weil sie der kulturellen Fragmentierung und Vereinzelung in der Auseinandersetzung mit Sterben und

Tod Vorschub leisten. Angesichts der noch ausstehenden gesellschaftlichen Diskussionen über die Grenze zwischen Leben und Tod ist der Dialog der zwei Kulturen um so notwendiger, zeigt doch die derzeitig heftig geführte und emotional aufgeladene Debatte um den Himtod in paradigmatischer Weise, wie wenig das Gespräch eingeübt ist.

Theologie sollte in solchen Diskussionen darauf angelegt sein, ihre aus dem christlichen Todesverständnis heraus gewonnenen, anthropologischen Grundentscheidungen und ihre soziaethischen Beurteilungskriterien (Reziprozität und mutuale Irreduzibilität von Leib und Geist; soziale Verbindlichkeit des Lebens, Auseinandersetzung mit der durch den Tod drohenden Verhältnislosigkeit) mit guten Gründen zu vertreten, so daß sie potentiell von allen bejaht werden können. Allerdings wird sie gleichzeitig darauf achten, daß die Diskussionen nicht von einer verworrenen Vielfalt weltanschaulicher Möglichkeiten bestimmt werden, sondern daß ein gesellschaftlich tragfähiger Konsens nur gemeinsam und im Dialog der Kulturen gefunden werden kann, der auch darum weiß, daß medizinische, philosophische, politische und nicht zuletzt religiöse Fundamentalismen die Zerbrechlichkeit und Würde des menschlichen Lebens auf der Grenze gefährden können.

Prof Dr. Wolfgang Maaser
Kortumstraße 107
44787 Bochum

Abstract

In the context of the present debate on brain-death, the author explains how no criterion of death, which is valid once and for all, can be deduced from the Christian understanding of death and resurrection. Nevertheless, a number of anthropological criteria can be identified which could serve as a social-ethical orientation: The interaction of body and soul should not be understood monistically in the sense of a vitalistic or mechanistic concept of life. Institutions and individuals should allow for social commitment and solidarity during the process of dying in order to work against cultural fragmentation and isolation.

Anmerkungen

1. *Aries, Philippe*: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1982, S. 57.
2. *Aries*, 1982 (wie Anm. 1), führt folgende Periodisierung ein: Bis zum frühen Mittelalter ist der Tod als ein öffentliches Ereignis der gezähmten Tode (vgl. S. 19) und gilt als Übergang in eine bessere Welt. Seit dem Hochmittelalter tritt der Aspekt des plötzlichen, kontingenten Todes in den Vordergrund (der sogenannte -eigene Tod- und die diversen Ratschläge der *ars moriendi*, vgl. S. 31). Ab dem 18. Jahrhundert entsteht ein exponiertes Interesse am -Tod des Anderen- (vgl. S. 43) mit ausgreifenden Trauerbräuchen, Gedenktagen etc. Weitere Differenzierungen mit vielfältigen Wort- und Bildquellen bieten *Le Gaff, Jacques*: Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter, Stuttgart 1990, und: Gesellschaft für das Schweizerische Landesmuseum (Hg.), Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter, Zürich 1994.
3. Vgl. *Heidegger, Martin*: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1985, S. 250.
4. Das Approbationsgelöbniß geht im Kern auf den Hippokratischen Eid zurück, der historisch gesehen eine Minderheitsposition der griechischen Medizin darstellte und erst in Verbindung mit dem Christentum eine traditionsbildende Funktion erhielt; vgl. hierzu *Helmut Siefert*: Art. -Ärztliche Gelöbnisse, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht. Darf die Medizin, was sie kann? Information und Orientierung, hg. von *Albin Eser, Markus von*

- Lutterotti und Paul Sporken, unter Mitwirkung von Franz-Josef Illhardt und Hans-Georg Koch, Freiburg/Basel/Wien 1992, S. 115. Das heutige Approbationsgelöbnis (vgl. den dokumentierten Text in: Medizin im Widerspruch. Für eine humane und an ethischen Werten orientierte Heilkunde, hg. v. Jürg Wunderli und Kurt Weisshaupt, Olten, Freiburg 1977, S. 242f.) ist vor dem Hintergrund der Beteiligung deutscher Ärzte am Genozid entworfen.
5. Vgl. vor allem Sporken, Paul: Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik, Düsseldorf 21981.
 6. Ferber, Christian von: Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie, in: ZEE 7, 1963, S. 338-360, hier S. 339. Ferbers Absicht ist es, eine »Ortsbestimmung des Todes in unserer Gesellschaft« (S.339) aus soziologischer Perspektive zu entwickeln, eine »soziologische Theorie an der Nahtstelle zu versuchen, an der sich Individuum und Gesellschaft unausweichlich begegnen« (S. 3380. Der Tod ist zwar unbestritten ein nacktes anthropologisches Faktum; die gesellschaftliche Interpretation und der kollektive Umgang mit ihm bieten indessen einen Spielraum des Verhaltens, eine »soziokulturelle(n) Variabilität« (S. 343), die sowohl eine soziale Ignorierung des Todes als auch eine konstitutive Bedeutung für die Ordnung in ihm sehen kann (vgl. S. 341). »Der Tod zieht die äußerste Grenze zwischen der Subjektivität des Ich und dem anderen, der Gesellschaft. Er bildet einen Fluchtpunkt der Privatheit, der Innerlichkeit; zugleich aber lenkt er gesellschaftliche Kräfte auf sich: Die Bewahrung des Lebens vor frühzeitigem Sterben, das sittliche Verhältnis zum Tode stellen sich nur in gemeinsamer, gesellschaftlicher Anstrengung her« (S. 355). »Die Todeserfahrung als Gegenstand der Soziologie hat ... zum Inhalt ... wesentlich das institutionalisierte Verhalten« (S. 356), den »arbeitsteilgeign[e] geführte[n] Kampf gegen den Tod, der an vielen Fronten die Grenze zwischen Leben und Tod für eine gewisse Zeit in menschliche Obhut legt« (S. 357).
 7. Vgl. Bartholomaeus, Lore: Ich möchte an der Hand eines Menschen sterben, Mainz 1980. Die durchschnittliche Lebenserwartung betrug 1990 ca. 75 Jahre; vgl. hierzu Mathis Brauchbar/Heinz Heer: Zukunft Alter. Herausforderung und Wagnis, München 1993, S. 31-43. 1968 starben 44 Prozent aller Menschen in der BRD im Krankenhaus, 1978 waren es bereits 60 Prozent. 30 Prozent, vor allem in den Städten, starben in Pflegeheimen. Vgl. hierzu Iohann-Christoph Student: Hospiz versus -Sterbeklinik-, in: WzM 37, 1985, S. 260.
 8. Der Grund für ein Konzept von Medizinethik, das die Grenzen einer engen Berufsethik überschreitet, liegt vor allem darin, daß die Erweiterung der Subjekte ethischer Besinnung und der Träger der Verantwortlichkeit durch die fortschreitende gesellschaftliche Differenzierung deutlicher heraustreten. Verantwortung, wenn auch in unterschiedlicher Weise, tragen sowohl Ärzte und Pflegepersonal als auch der Patient selber, die Angehörigen sowie die Instanzen der Gesundheitsfürsorge der staatlichen Stellen. Deshalb ist der Gegenstand der Besinnung nicht mehr allein die individuelle Situation des Patienten. Das System der Gesundheitsfürsorge (Kosten und Qualität), politische Entscheidungen und die kulturellen Einstellungen aller Beteiligten sind ebenso wichtige Faktoren der ethischen Urteilsfindung geworden. »Diese Erweiterungen führen auch dazu, daß nicht mehr von ärztlicher Ethik, sondern Medizinischer Ethik gesprochen wird« (Sporken, Paul: Art. -Medizinethik, in: Lexikon Medizin, Ethik, Recht. [wie Anm. 4], S. 713). Vor allem die medizinische Verteilungsgerechtigkeit wird zu einem der Grundprobleme zukünftiger Medizinethik werden: »Weil aber die finanziellen Mittel für die Bedürfnisse nicht ausreichen, werden Mediziner mehr und mehr zu einer Auswahl oder Selektierung von Patienten gezwungen werden. Das Aufstellen der Kriterien für eine solche Auswahl ist eine Aufgabe, die von den Ärzten nicht allein bewältigt werden kann. Die Gesellschaft ist mitverantwortlich dafür, daß ehrliche und gerechtfertigte Kriterien erarbeitet und angewandt werden« (719). Ähnlich Wolfgang Wieland: Strukturwandel der Medizin und ärztliche Ethik. Philosophische Überlegungen zu Grundfragen einer praktischen Wissenschaft, Heidelberg 1986 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1985,4. Abhandlung), S. 70: »Man sollte sich unter diesen Umständen von den sich anbahnenden Verteilungskämpfen nicht überraschen lassen.« Wieland bietet darüber hinaus eine grundlegende analytische Problembeschreibung veränderter Rahmenbedingungen medizinethischen Handelns: Die fortschreitende gesellschaftliche Differenzierung führt zu einer irreduziblen Anonymisierung (vgl. S. 58 ff.), die die individuell ungeteilte Verantwortung des Arztes ablöst und die ein gesteigertes Maß von arbeitsteiliger Kooperation erfordert (vgl. S. 62). Die der Anonymisierung korrespondierende Juridifizierung (vgl. 74ff.) führt in ihrer radikalen Konsequenz zu einer Defensivmedizin, in der die für die Arzt-Patienten-Dyade wichtigen Momente des Vertrauens und des persönlichen Ethos zu verschwinden drohen. Die kollektive Steuerung der medizinischen Versorgung (Präventivmedizin) läßt den Aspekt der Probabilisierung schärfer als zuvor heraustreten (vgl. S. 90ff.).
 9. Vgl. In der Schmitt, Jürgen/Hoff, Johannes: Kritik der »Hirntode-Konzeption, Plädoyer für ein menschenwürdiges Todeskriterium, in: Dies. (Hg.): Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und »Hirntod-s-Kriterium, Reinbek bei Hamburg 1994, S. 153-253. Zur Problematik der in der öffentlichen Debatte verwendeten Metaphorik vgl. Maaser, Wolfgang: Archaische Mythen. Sind Transplantationen Kannibalismus?, in: EK 27, 1994, S. 752-753.

10. Die Hirntoddefinition ist ein Ergebnis der Intensivmedizin und den Möglichkeiten maschineller Beatmung. Durch sie konnte in entsprechenden Fällen die Herz-/Kreislauffunktion wiederhergestellt werden, obwohl der Hirnstamm letal geschädigt war. Nach der klassischen Todesdefinition (irreversibler Herz-/Kreislaufstillstand) lebte der Betroffene in diesem Fall noch. In solchen Situationen praktizierten und forderten die Intensivmediziner seit 1959 einen Behandlungsabbruch. Als empirischer Indikator galt der Hirntod. Vereinheitlicht wurden die Hirntodkriterien durch das »Ad-Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death«. Zur Entwicklung des Hirntodkriteriums vgl. *Reinhold A. Frowein u. a.*: Entwicklung der Hirntod-Diagnostik, in: Erzeugung und Beendigung des Lebens? Das Menschenbild in der Medizin und seine Konsequenzen (Loccum Protokolle 63/94), hg. v. *Wolfgang Greive u. Karl-Heinz Wehkamp*, Loccum 1995, S. 81-86. Zum ethisch-medizinischen Gesamtzusammenhang vgl. *Christian Kupatt*: Wie weit reicht das Lebensinteresse des Einzelnen in der Medizin? Bemerkungen zu den Grenzen des medizinischen Fortschritts aus ethischer Sicht, in: ZEE, 38, 1994, S. 203-215.
11. Die Unterscheidung der zwei Kulturen übernehme ich von *Charles Percy Snow*: Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz, Stuttgart 1967 (Versuche 10).
12. Es scheint eine spezifisch abendländische Rationalitätodynamik zu sein, Theorie und Praxis mit je spezifischen Wechselbeziehungen zu vermitteln, die in entscheidender Weise die praktische Gestaltung der Welt mit naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten vorantreiben, so daß eine Trennung zwischen einer eher kontemplativ ausgerichteten und einer praktisch-gestaltenden Kultur unmöglich geworden ist. Vgl. hierzu im Anschluß an Max Weber *Eisenstadt, S. N.*: The Protestant Ethic and Modernisation, New York 1968; ebenso *Needham, Joseph*: Wissenschaftlicher Universalismus, Frankfurt/M. 1977. Einen guten Überblick über ausgewählte Stationen dieses Prozesses bietet *Frey, Christo/er*: Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 53- 62. Von dieser historischen Dialektik bleiben selbst die heutigen ökologisch motivierten Lebensanschauungen bestimmt, die ihre theoretischen Explikationen eher von einem romantischen Naturbegriff her gewinnen; so zeigt beispielsweise die Sensibilisierung für das Problem gesunder Ernährung, daß selbst ökologische Lebenspraktiken in einem viel höheren Maße auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse im Alltagsvollzug rekurrieren, als es der theoretisch vertretene Naturbegriff ahnen läßt. Und umgekehrt wird man auch in Entwürfen, die eine naive Technikgläubigkeit vertreten, geisteswissenschaftliche Hintergrundvoraussetzungen entdecken, die belegen, daß sich beide Kulturen stets schon vermitteln und vermittelt haben.
13. Hier ist neben der Dichotomie von Existenz und Öffentlichkeit ebenso an den wissenschaftstheoretisch unbefriedigenden Gegensatz von Erklären und Verstehen zu denken. Vgl. *Karl-Otto Apel*: Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht, Frankfurt/M. 1979.
14. So wurde in den ethischen Empfehlungen 1959 die bis dahin noch nicht obligatorisch eingeübte künstliche Beatmung nach dem Herzstillstand keineswegs als ethisch zu handhabender Standard angesehen. Der Mensch mit Herzstillstand galt als einer, der sich bereits jenseits der Todesgrenze befand, vgl. hierzu *Kupatt* (wie Anm. 10), S. 204.
15. Die Diskussion um die Grenze des Lebens ergibt sich in der sogenannten Hirntoddebatte durch eine spezifische Verbindung von drei argumentativen und analytischen Ebenen mit unterschiedlichem Status: Auf der diagnostischen Ebene (a) wird im Regelfall der unstrittige klinische Befund festgehalten: -Hirntod- ist das irreversible Erlöschen des Gehirns in seiner Gesamtheit (Großhirn und Hirnstamm). Für eine Hirntoddiagnose muß eine Vielzahl von Indikatoren gegeben sein; vgl. hierzu *Reinhold A. Frowein*: Art. »Todesfeststellung/Todeskriterien/fodeszeitpunkt. 1. Medizin-, in: Lexikon Medizin (wie Anm. 4), S. 1187-1194. Der diagnostische Befund (a) wird auf einer zweiten Ebene (b) als Todeskriterium angesehen. Dieser zweite Schritt ist offensichtlich von anderem erkenntnistheoretischen Charakter. Er hat zwar eine hohe Plausibilität, stellt aber eine kulturell vermittelte Festlegung dar (so auch *Ulrich Kitz*: Zwischen Hirntod und Gesamttod - Neurowissenschaften und Anthropologie, in: Erzeugung und Beendigung des Lebens? Das Menschenbild in der Medizin und seine Konsequenzen [wie Anm. 10], S. 72.) Man kann den naturwissenschaftlichen Befund von a) zwar als *einen Punkt im Prozeß* des Erlöschens eines Organismus verstehen; ob wir allerdings von diesem Zeitpunkt an von einem Toten bzw. einem Sterbenden sprechen (und ihn auch so behandeln), läßt sich naturwissenschaftlich nicht beantworten. Es hängt von unserem kulturellen Verständnis von Personalität ab, hier vom unterstellten Korrespondenzverhältnis zwischen Personalität und Gehirn. Selbstverständlich lassen sich auch andere Korrespondenzverhältnisse annehmen. Bereits in der Antike stoßen wir auf einen Pluralismus von Korrespondenzannahmen: In der ägyptischen Kultur spielt das Gehirn für das Verständnis der Person keine Rolle; das Gehirn wurde bei der Mumifizierung ausgespült. Hier und in anderen Traditionen galt das Herz als der Sitz der Seele; daneben gab es Theorien vom Gehirn als Hegemonikon oder die Ventrikellehre; vgl. hierzu *Michael Hagner*: Ist der Mensch ein homo cerebrialis? Historische Anmerkungen zur Privilegierung des Gehirns als Ort des Menschlichen, in: Erzeugung und Beendigung des Lebens? Das Menschenbild in der Medizin und seine Konsequenzen (wie Anm. 10), S. 87-102. Auf ähnliche Weise trägt der Medizinhistoriker Hagner der Verwicklung der -zwei

Kulturen- Rechnung, wenn er auf die Verworfenheit von naturphilosophischem und medizinischem Wissen abhebt (vgl. S. 90). Im Hinblick auf das Übergewicht cardiozentrischer Lehren stellt er fest, daß man der Privilegierung des Herzens »in ihrer historischen Bedeutung kaum gerecht [wird], wenn man sie auf medizinisch-anatomische Unwissenheit zurückführt oder gar mit mystischen Verrungen zu entschuldigen sucht. Vielmehr sollte man akzeptieren, daß es sich hierbei um eine bewußte und sozio-kulturell tief verankerte Auffassung handelte, in der die Koordinaten für die Verflechtung von Seele, Körper und Leben anders gezogen waren als in der späteren säkularisierten Moderne« (S. 93). Heute können wir diese Vielfalt mit Hilfe naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einer, wenn auch vorläufigen Lösung zuführen, da wir wissen, daß das Gehirn im wesentlichen die zentrale Integrationsleistung des gesamten Organismus vollzieht. Darüber hinaus muß m. E. vor allem im Auge behalten werden, daß die kriteriologischen Markierungen aus einem Handlungskontext entspringen, der ständigen Entscheidungs Herausforderungen ausgesetzt ist. Wir können uns privat diverse Theorien von Personalität und physiologischen Korrespondenzen erdenken und gegebenenfalls an ihnen festhalten; öffentlich und im Sinne kollektiven, institutionell verfaßten medizinischen Handelns können wir es nicht. Aus diesem Grund können die rechtlichen Rahmenbedingungen hinsichtlich des Todeskriteriums auch nicht pluralistisch sein. Rechtlich gesehen gilt die diagnostische Ebene (a) als *Todesgrenze* im Sinne eines Todeskriteriums (b) mit entsprechenden Rechtsfolgen. Vgl. hierzu *Hans-Ludwig Schreiber*: Wann darf ein Organ entnommen werden? Recht und Ethik der Transplantation, in: *Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild*, in: BThZ Beiheft 1995, S. 112-121. Auf einer dritten Ebene (c) wird das Todesverständnis thematisiert: Der Mensch in seinem Verhältnis zum Tod als das menschliche Sein prägende Faktizität und gegebenenfalls die Frage nach dem Jenseits, der Unsterblichkeit. Hier werden demnach sowohl religiöse als auch philosophische Konzeptionen des Todes verhandelt. Sie stehen mit der Ebene a) und b) in Verbindung. Denn wenn die Frage nach der Personalität für das Verständnis von b auf gravierende Weise bedeutsam ist, so fallen hier wichtige Vorentscheidungen, die sich auch auf die Interpretation der empirischen Identifikatoren (Ebene a aus der Perspektive b) auswirken.

16. Vgl. *Pernick, Martin S*: Back From the Grave: Recurring Controversies and Diagnosing Death in History, in: *Beyond Whole-Brain Criteria*, ed. by *R. M. Zahner*, Dordrecht 1988 (Philosophy and Medicine, Vol. 31), S.17-74.
17. Vgl. hierzu *Frey, Christo/er*: Zum Verständnis des Lebens in der Ethik, in: ZEE 39, 1994, S. 8-23.
18. Ausgearbeitete Vitalismuskonzeptionen gibt es zur Zeit nicht; da wo vitalistische Tendenzen und Motive in den ethischen Argumentationen zu erkennen sind, stehen sie in eigentümlicher Spannung zur neuzeitlichen Konzeption des Rechtes auf Selbstbestimmung. Man wird deshalb in Zukunft genau im Auge behalten müssen, an welchem Punkt möglicher Konzeptionsbildung die dem Vitalismus eigentümliche Tendenz zur Entsubjektivierung des Menschen das Recht auf Selbstbestimmung in gravierender Weise gefährden könnte. Bonhoeffers Kritik des im Nationalsozialismus verbreiteten Vitalismus kann hierfür den Blick schärfen; vgl. hierzu *Frey, Christo/er*: Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben? Der Streit der Deutungen, in: *Gehirntod und Organtransplantation als Anfrage an unser Menschenbild*, in: BThZ Beiheft 1995, S. 13-28.
19. Vgl. hierzu *Hagner*, 1995 (wie Anm. 15).
20. Mit der Möglichkeit der Wahrnehmung bestimmter medizinischer Diagnostiken und entsprechender Eingriffe verschieben sich sehr wahrscheinlich auch die kulturellen Standards. Beispielsweise da, wo die pränatale Diagnostik die Möglichkeit schafft, einen potentiell mongoloiden Menschen zu erkennen und die rechtlich erlaubte Abtreibung zum statistischen Durchschnitt wird - gefördert durch die gegebenenfalls mehrheitliche Vorstellung vom Menschen und die auf Amortisierung der Geräte drängenden Mediziner -, verschiebt sich auch das kulturell verbreitete Menschenbild. Die Möglichkeit wird zur Tendenz und am Ende zum gesellschaftlich durchschnittlichen Verhalten, dessen Faktizität wiederum eine normative Kraft des Faktischen erzeugt.
21. Zu den ethischen Implikationen dieses Topos vgl. *Schmidt, K*: Die Begriffe -Menschenwürde- und -Sanctity of Life- und ihre Tragweite für ethische Konfliktlagen in der modernen Medizin, in: *WMW. Diskussionsforum Medizinische Ethik*, Nr. 1/2, Februar 1993, S. 4-6.
22. Vgl. *Jüngel, Eberhard*: Der Tod als Geheimnis des Lebens, in: *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch. Theologische Erörterungen I*, München 1980 (BEvTH 88), S. 330; ebenso *ders.*: *Tod*, Gütersloh 51993.
23. Theologisch inakzeptabel ist deshalb die epikureische Einstellung: »solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht« (nach *Jüngel*, 1980, wie Anm. 22, S. 331). Vielmehr impliziert der theologisch-systematische Bezug von Tod, endlichem und ewigem Leben, daß wir den Tod gerade als das uns Ureigenste und gerade darin als das Fremdeste verstehen (vgl. S. 334). Deshalb wird *Heideggers* Daseinsbestimmung des Todes als der »eigenste[n] unbezügliche[n] unüberholbare[n] Möglichkeit« (Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1985, S. 250) als ein Konzept anzusehen sein, das der absoluten Fremdheit des Todes nicht gerecht wird. Umgekehrt wird die von *Sartre* in Auseinandersetzung mit *Heidegger* gewonnene These vom Absurditätscharakter, die in der Jemeinigkeit des Todes eine verdeckte Aneignung der nichtenden Fremdheit sieht, dem Moment des Urei-

- gensten nicht gerecht. »So ist der Tod nicht *meine* Möglichkeit, Anwesenheit in der Welt nicht mehr zu realisieren, sondern eine *jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt.*« (Sarte, *Jean-Paul*: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek bei Hamburg, 1990, S. 676f.)
24. Ausführlich hierzu *Jüngel*, 1980 (wie Anm. 22), S. 344f.
 25. In metaphysischer Form führt diese Form des Vitalismus zu einem Todesverständnis, in dem der ganze Mensch nach dem Tod von seinem nun erst eigentlich geistigen Wesen durchdrungen wird. In diese Richtung gehen die Ausführungen von *Schelling*; vgl. hierzu kritisch *Jüngel*, 1980 (wie Anm. 22), S. 342; ebenso Frey, 1994 (wie Anm. 17).
 26. In diesem Zusammenhang stellt es kein Problem dar, in der Alltagssprachlichen Rede von der -Heiligkeit des Leben- eine quasi intuitiv-religiöse und insofern auf den Geheimnischarakter von Leben und Tod verweisende Abwehr gegenüber einer potentiellen Hegemonie der naturwissenschaftlichen Kultur zu sehen. Dies kann jedoch nicht die Präzisierung des Lebensbegriff aus biblischer Sicht ersetzen.
 27. Vgl. hierzu *Mildenberger, Friedrich*: Art. -Auferstehung IV. Dogmatische, in: TRE 4, 1979, S. 559-563.
 28. Die hierbei zur Geltung zu bringende vorläufige (geschöpfliche) Dialektik von Leib und Geist stellt dabei in *formaler* und theoretischer Hinsicht keine theologische Sondereinsicht dar. Sie ließe sich auch rational vertreten. Kategorien, die geschöpfliche Dialektik hinsichtlich ihrer vernünftigen Implikationen zu entfalten, lassen sich beispielsweise bei dem phänomenologisch orientierten Philosophen *Merleau-Ponty* finden; zur Einführung vgl. *Waldenfels, Bernhard*: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M. 1987, S. 142-217, vor allem S. 165-173.
 29. Vgl. hierzu *Jüngels*, 1980 (wie Anm. 22), S. 340f.
 30. Vor dem Hintergrund der hier benannten theologischen Kriterien (geschöpfliche Dialektik von Leib und Seele, Geheimnischarakter des Lebens, soziale Dimension des Sterbeprozesses, gesellschaftlicher und institutioneller Spielraum im personalen Umgang mit der Grenze des Lebens) wird in den Debatten um humanes Sterben in unserem gesellschaftlichen Kontext der Hospizbewegung der Vorrang zu geben sein. Ihre Prinzipien geben den Kernbedürfnissen der Sterbenden *und* der Angehörigen Raum (möglichst an einem vertrauten Ort sterben, Minimierung von Schmerz, der Sinnfrage Raum zu geben); die angestrebte Entprofessionalisierung der Sterbegleitung gehört vielleicht zu den wichtigsten Strategien, den Tod zu enttabuisieren und ein kollektives Lernniveau im Umgang mit der Grenze des Lebens auf den Weg zu bringen. Das Ziel dieser Sterbegleitung greift insofern nicht in das Geheimnis des Lebens ein, als sie eine losgelöste individuelle Selbstbestimmung nicht zum alleinigen Kriterium humanen Sterbens macht. Radikale Konzepte individueller Selbstbestimmung im Rahmen des Sterbeprozesses sind insofern auch mit einer gewissen Zurückhaltung zu betrachten, als sie im Regelfall aus dem mehr als verständlichen Wunsch entspringen, schmerzfrei zu sterben - ein Bedürfnis, das die Palliativmedizin heute durch Schmerztherapien und Medikamentierungen zunehmend erfüllen kann. Vor diesem Hintergrund ist auch die Forderung nach mehr professionellen Sterbekliniken auf der Basis eines rein selbstbestimmten Sterbens (gegebenenfalls mit sogenannter aktiver Euthanasie) überaus zweideutig. Die Professionalisierung könnte die Ghettoisierung und die Tabuisierung des Todes in unserer Gesellschaft wider Willen fördern und gleichzeitig die Selbstabwertung der Sterbenden und ihre Selbstausgrenzung vom gemeinsamen Leben in den Wunsch nach aktiver Euthanasie transformieren.
Zu diesem Gesamtkomplex vgl. *Student, Johann-Christoph*: Hospiz versus »Sterbeklinik« (wie Anm. 7) 1985, S. 260-269. *Ders.*: Bedingungen für ein menschenwürdiges Sterben - Die zehn Grundprinzipien der Hospiz-Bewegung, in: *Medizin, Mensch, Gesellschaft* 3, 1987, S. 232-240. *Ders.*: Die heilsame Alternative Hospiz, in: *Ders.*: (Hg.). Das Recht auf den eigenen Tod, Düsseldorf 1993, S. 108-135; *ders.*: Auf der Suche nach dem »guten Tod«, in: *ders.* (Hg.). Das Recht auf den eigenen Tod, Düsseldorf, S. 11-30; hier zeigt der Autor, daß die Unfähigkeit der Ärzte und des Pflegepersonals, auf den nahen Tod eines Betroffenen einzugehen, den Wunsch nach Selbsttötung fördern, die Selbstbestimmung also in einem Geflecht von institutionellen, sozialen und berufsethischen Faktoren steht und deshalb auch in der Frage des humanen Sterbens nicht unabhängig davon verhandelt werden kann.
 31. Auch für den Seelsorger spielt das Todeskriterium (und nicht nur das Todesverständnis) eine entscheidende Rolle, um den phänomenologischen Versachlichungsschub, den beispielsweise ein Hirntoter bei den Angehörigen erfährt, in eine Perspektive zu stellen, innerhalb der die Trauernden begleitet werden sollen.
 32. *Christian von Ferber* (wie Anm. 6) spricht von einem »arbeitsteilig(e) geführten Kampf gegen den Tod, der an vielen Fronten die Grenze zwischen Leben und Tod für eine gewisse Zeit in menschliche Obhut« (S. 357) gibt.

Aktive und passive Sterbehilfe

Von Johannes Fischer

I. Einleitung

Die aktive Sterbehilfe findet neuerdings auch in Deutschland prominente theologische Fürsprecher. Kein Geringerer als Hans Küng hat kürzlich zusammen mit Walter Jens ein »Plädoyer für Selbstverantwortung«¹ vorgelegt, das für die Zulassung der Tötung auf Verlangen votiert. Das Buch liegt zweifellos im Trend. Die aktive Sterbehilfe kann auf zunehmende Akzeptanz rechnen. Kirche und Theologie sind dadurch zu einer differenzierteren Einschätzung als bislang herausgefordert. Hierzu sollen die folgenden Überlegungen ein Beitrag sein.²

Zunächst ist eine Klärung nötig. Denn die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe stößt bei nicht wenigen Autoren auf Kritik. Andere gebrauchen sie, ohne zu erklären, wie sie sie angesichts dieser Kritik aufrecht erhalten wollen. Für die Kritiker sei stellvertretend Harry M. Kuitert genannt³. Er versteht die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe im Sinne der Unterscheidung von Handeln und Unterlassen und ist der Meinung, daß sie auf einem Irrtum beruht. Denn ob die Lebensverkürzung durch gezieltes Handeln (zum Beispiel durch die Injektion einer Überdosis Morphinum) oder durch Unterlassen (zum Beispiel durch Dehydration) herbeigeführt wird, macht in moralischer Hinsicht keinen Unterschied. In beiden Fällen sind sowohl die Intention als auch die kausale Wirkung dieselbe: Beidemale geht es um die Herbeiführung des Todes⁴. Wählt der Arzt den Weg des Unterlassens, dann kann dies zur Folge haben, daß er damit den Leidensweg des Patienten unnötigerweise verlängert. Unnötigerweise deshalb, weil es, wie gesagt, in moralischer Hinsicht keinen Unterschied macht, ob er den Tod durch Handeln oder durch Unterlassen herbeiführt. Deshalb hat hier der Arzt die Verantwortung für das zusätzliche Leiden des Patienten zu tragen. Kuitert faßt seine Bedenken gegen die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe in zwei Punkten zusammen: Sie kann dazu führen, daß die handelnde Person (der Arzt) sich aus ihrer moralischen Verantwortung davonestiehlt, indem sie suggeriert, die Lebensverkürzung durch Unterlassen sei mit einem geringeren Maß an moralischer Verantwortung verbunden als die Lebensverkürzung durch Handeln. Und sie läßt ein moralisch fragwürdiges Verhalten, nämlich die Verlängerung unerwünschten Leidens durch passive Maßnahmen, als moralisch höherstehend erscheinen als ein Verhalten, das dem Wunsch des Patienten nach Beendigung seines Leidenszustands auf bestmögliche, nämlich effektive Weise entspricht.

Die Handeln-Unterlassen-Problematik spielt in der bioethischen (und der entsprechenden juristischen) Diskussion eine zentrale Rolle. Kuitert steht dabei mit seiner Kritik nicht allein. Ähnlich argumentieren zum Beispiel H. Kuhse und P. Singer⁵. Die Vorstellung, daß im Falle der Unterlassung einer lebensrettenden medizinischen Maßnahme nicht der Arzt, sondern »die Natur« für den Tod des Patienten ursächlich verantwortlich sei, beruht ihnen zufolge auf einem fragwürdigen Verständnis von »Ursache«. Die Ursache für ein Ereignis liege in sämtlichen positiven und negativen Bedingungen,

die an seinem Zustandekommen beteiligt sind. Auch das Unterlassen einer medizinischen Handlung ist hiernach als negative Bedingung zu den Ursachen des Todes eines Menschen zu rechnen, was sich daran zeigt, daß es durch das Strafrecht als maßgebliche Ursache verfolgt werden kann. Auch Kuhse und Singer ziehen hieraus die Konsequenz, daß die aktive Tötung (in diesem Fall bei schwerstgeschädigten Neugeborenen) moralisch nicht anders zu bewerten ist als die Tötung durch Unterlassen.

Kuiterts Argumentation zugunsten der Euthanasie lautet in etwa wie folgt: Ärztliches Handeln hat sich ausschließlich am Wohl des Patienten zu orientieren. Das Kriterium dafür, was das Wohl des Patienten ist, liegt in dessen Willen und Selbstbestimmung⁶. Der Arzt ist verpflichtet, dem Patientenwillen zu entsprechen, da es moralisch geboten ist, eine Wohltat, um die ein anderer bittet, nicht auszuschlagen⁷. Unter den Bedingungen der modernen Medizin kann das Wohl des Patienten nicht mehr einfach mit der Erhaltung des physischen Lebens gleichgesetzt werden. Vielmehr gehört hier zum Wohl des Patienten, auch auf eine humane Weise sterben zu dürfen. Das ärztliche Handeln muß daher die Sterbehilfe einschließen. »Halten wir an der Sorge für das Wohl des Patienten als der eigentlichen Richtlinie für den Arzt fest, dann ist die Sterbehilfe auf der Linie dieser Fürsorge zu sehen, und die Bitte um Lebensbeendigung an den Arzt wieder auf der Linie der Sterbehilfe.« Da, wie gezeigt, ein Unterschied zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe nicht gemacht werden kann, schließt das grundsätzliche Ja zur Sterbehilfe auch ein Ja zur Tötung des Patienten ein, falls die für die Euthanasie geltenden Bedingungen - insbesondere die eindeutige Willenserklärung des Sterbewilligen - erfüllt sind.

Das scheint stringent zu sein, und dennoch liegt für das Empfinden nicht weniger Menschen genau an dieser Stelle ein tiefreichender ethischer Konflikt. Darf man einen Menschen töten? Darf dies insbesondere ein Arzt? Und ist es ethisch unbedenklich, einen anderen Menschen um Tötung zu bitten? Beruhen die diesbezüglichen Skrupel nur auf überholten religiösen Vorurteilen, die für den heutigen Menschen keine Geltung mehr beanspruchen können, oder sind hier grundsätzliche Fragen des zwischenmenschlichen Verhältnisses und der Wahrnehmung von Sterben und Tod berührt, welche über die Grenzen einer bestimmten religiösen Tradition hinaus zu beachten sind?

11. Zum Sinn der Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe

Wenn es eine Schwäche in Kuiterts Argumentation gibt, dann liegt sie darin, daß diesem Konflikt zu wenig Beachtung geschenkt wird. Kuiterts gesamte Argumentation zielt auf den Nachweis, daß die Euthanasie gar keinen wirklichen ethischen Konflikt aufwirft, weil es keinen einzigen stichhaltigen Grund gibt, der gegen sie spricht. Doch müßte eine unvoreingenommene Analyse die zweifellos bestehenden Skrupel vieler Menschen und insbesondere vieler Ärzte genauso in ihrer ethischen Bedeutung zu verstehen und zu erhellen suchen wie die Gründe, welche für die Euthanasie sprechen und unter denen bei Kuitert an erster Stelle das Recht auf Selbstbestimmung steht. Ist es ethisch wirklich unbedenklich, einen Menschen auf dessen Verlangen hin zu töten?

Es ist offensichtlich dieser Zweifel, durch welchen die Unterscheidung zwischen aktiver

und passiver Sterbehilfe veranlaßt ist. Aktive Sterbehilfe impliziert die Tötung eines Menschen, passive Sterbehilfe tut dies nicht. Daß heißt aber, daß diese Unterscheidung anders gefaßt werden muß, als dies bei Kuitert und anderen Autoren? unter dem Eindruck der juristischen Erörterung dieser Unterscheidung?' geschieht. Primär geht es nicht um die Differenz von Handeln und Unterlassen, sondern vielmehr um die *Wahrnehmung des Todes eines Menschen*, nämlich ob dieser Tat ist oder aber Geschick. Ist er Geschick, dann muß auf ihn gewartet werden, bis er eintritt. Passive Sterbehilfe läßt sich von daher so bestimmen, daß bei ihr *die Situation des Wartens auf den Tod* gewahrt wird; aktive Sterbehilfe ist demgegenüber dadurch charakterisiert, daß sie diese Situation *beendet* oder ihr gar in einer Phase *zuvorkommt*, in welcher der Tod sich noch nicht angekündigt hat.

Wird die passive Sterbehilfe in dieser Weise definiert, dann hängt sie nicht von der Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen ab. Sie muß sich dann nämlich nicht auf Unterlassungen beschränken und kann durchaus in Maßnahmen bestehen, die aktiv und direkt auf die Abkürzung der Sterbephase zielen. So kann ein Arzt im Rahmen der Situation des Wartens auf den Tod bei einem Sterbenden die Dehydration anordnen, nicht nur um den Sterbeprozess durch die dadurch eintretende Opiausschüttung zu erleichtern, sondern um ihn abzukürzen. Er dürfte diese Maßnahme kaum als ein Unterlassen begreifen, sondern vielmehr als Handeln verstehen, nämlich als gezielte Reduktion der Flüssigkeitszufuhr, welche spätestens binnen einer Woche zum Tode führt. Entscheidend für die Zuordnung dieser Maßnahme zur passiven Sterbehilfe! ist, wie gesagt, daß mit ihr die Situation des Wartens auf den Tod gewahrt wird.

Vielleicht wird man einwenden, daß diese Betrachtungsweise irrational ist. Läuft nicht jene Handlung des Arztes sowohl ihrer Intention wie ihrer kausalen Wirkung nach auf dasselbe hinaus wie eine Spritze mit einer Überdosis Morphium? Ist nicht beidemal die Herbeiführung des Todes das Ziel? Und ist gemessen an diesem Ziel nicht die Spritze der effektivere Weg? Dazu ist mehreres zu sagen. Zum einen ist zu bestreiten, daß bei der passiven Sterbehilfe durch Dehydration die Intention dieselbe ist wie bei der aktiven Sterbehilfe durch eine Überdosis Morphium. Im einen Fall richtet sich die Intention auf die *Abkürzung* der Sterbephase, im anderen Fall richtet sie sich auf deren *Beendigung*. Das ist zweierlei. Zum anderen gilt es zu sehen, daß eine Handlung (oder Unterlassung) ihre Bestimmtheit nicht allein aus der zugrundeliegenden Intention und der kausalen Wirkung bezieht, sondern auch aus der Definition der Situation, in der gehandelt wird. Ein und dieselbe lebensverkürzende Maßnahme hat einen anderen Charakter in einer Situation, in welcher der Tod sich bereits angekündigt hat und auf ihn gewartet wird, als in einer Situation, in welcher dies nicht der Fall ist. Insofern ist eine Betrachtungsweise abstrakt, welche Handlungen oder Unterlassungen nur nach Intention und Wirkung beurteilt und von allen situativen Bezügen absieht. Schließlich sollte man, was das Motiv des Wartens auf den Tod betrifft, besser nicht von einer irrationalen, sondern von einer *vorrationalen* Intuition sprechen, die es hier zu verstehen gilt. Offenbar liegt in unserer Kultur nicht wenig an dem Bewußtsein, daß die Trennung von einem Menschen, welche mit dem Tod eintritt, erlittenes Geschick ist und nicht fremde Tat. Für dieses Bewußtsein aber kommt der Situation des Wartens auf den Tod ausschlaggebende Bedeutung zu. Wenn dieses so ist, dann kommt es hier gar nicht so sehr auf die kausalen Aspekte des ärztlichen Handelns an, auch nicht

darauf, ob es als Handeln oder als Unterlassen einzustufen ist, sondern allein darauf, daß es dieses Bewußtsein ermöglicht, indem es die Situation des Wartens auf den Tod wahrt. Abstrakt betrachtet, unter rein kausalem Aspekt, kann man die Dehydration als Tötung eines Menschen einstufen, wenn man unter »Tötung ... eine gegen das Leben einer Person gerichtete Handlung, die ihren Tod *verursachte*«, versteht. Denn zweifellos trägt die Dehydration ursächlich zum Tod bei. Doch in der Situation des Wartens auf den Tod wird sie von den Beteiligten anders wahrgenommen. Dieser Situation kommt gleichsam eine *rituelle* Funktion zu, sofern man unter einem Ritual ein Geschehen versteht, welches der Gewinnung oder Wahrung einer bestimmten Erkenntnis dient, in diesem Fall der Erkenntnis, daß es der Tod (und nicht fremdes Handeln) ist, der uns durch sein Eintreten von einem Menschen getrennt hat. Es kommt hier ein Aspekt medizinischen Handelns in den Blick, welcher in der medizinischen Ethik nicht immer die Beachtung findet, welche er verdient. Das ärztliche Handeln hat nicht nur zu heilen und zu lindern, nicht nur das Wohl des Patienten zu befördern. In ihm gestaltet sich auch das Verhältnis einer Gesellschaft zu Leben und Tod und die Art und Weise, wie Menschen durch den Tod voneinander geschieden werden. Dadurch sind ihm, mag dies bewußt sein oder nicht, Ritual-Funktionen übertragen, welche einer rein kausalen Betrachtung verborgen bleiben müssen.

An der üblichen Erörterung der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe ist daher vor allem zweierlei zu kritisieren. *Erstens* wird diese Unterscheidung in aller Regel allein unter dem Gesichtspunkt *moralischer* bzw. *juristischer Verantwortlichkeit* diskutiert. Dabei wird übersehen, daß es hier eigentlich um einen prä-moralischen Sachverhalt geht, nämlich um die Wahrnehmung menschlichen Sterbens als Geschick statt als fremde Tat. Bei der moralischen bzw. juristischen Verantwortlichkeit geht es um die intersubjektive Zurechenbarkeit eines Tatbestandes, also um dessen Zurechnung durch andere. Was diese betrifft, so das auch bei Kuitert zu findende Argument, gibt es keinen Unterschied zwischen der Tötung eines Menschen durch Handeln oder durch Unterlassen (ich übergehe die Frage, ob das für alle hier denkbaren Fälle stichhaltig ist"), Doch gibt es neben der Zurechnungsperspektive der anderen auch die Perspektive des Handelnden selbst auf sein Verhalten, und beide Perspektiven können durchaus voneinander abweichen. So mag mir ein Verhalten als Klavierspielen bewußt sein, und andere mögen es mir als Ruhestörung zurechnen und mich dafür zur Verantwortung ziehen. Die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe betrifft zuerst und vor allem die Eigenperspektive des Handelnden selbst, das heißt das Bewußtsein, das der Arzt von seinem Verhalten hat: Weiß er es als Tötung eines Menschen oder als ein Handeln im Rahmen der Situation des Wartens auf den Tod. Man darf annehmen, daß die Skrupel, welche viele Ärzte bezüglich der aktiven Sterbehilfe empfinden, ihren primären Grund nicht darin haben, daß sie moralisch oder juristisch haftbar gemacht werden können, sondern vielmehr in der prä-moralischen und prä-juristischen Intuition, daß der Tod eines Menschen etwas ist, das nicht herbeigeführt werden darf, sondern abgewartet werden muß. Für sie ist daher entscheidend, daß sie ihr Handeln in Übereinstimmung mit dieser Intention wissen können. Was nun *zweitens* die moralische und juristische Zurechnung betrifft, so ist hier die entscheidende Frage, welches der Tatbestand ist, der zugerechnet werden soll. Ist es ein aus allen situativen Bezügen herausgelöster und mithin *abstrakter kausaler Sachverhalt* - in diesem Fall landet man unweigerlich bei der leidigen Diskussion um Handeln und Unterlassen? Oder ist es die im ärztlichen Handeln geschehende Wahrung bzw. Verletzung der vormoralischen Intuition, daß der Tod als Geschick abgewartet werden muß - in diesem Fall kann, wie erläutert, das ärztliche Handeln (mit Einverständnis des Patienten) durchaus auch aktive Maßnahmen umfassen, das heißt kausal auf die Verkürzung der Sterbephase gerichtet sein, wenn nur die Situation des Wartens auf den Tod gewahrt bleibt. Die Frage ist mit anderen Worten, ob nicht auch die moralische und juristische *Zurechnung* letztlich dem *rituellen* Charakter ärztlichen Handelns Rechnung tragen muß. Bei der abstrakt kausalen

Betrachtung besteht die Gefahr, daß Maßnahmen, welche auf die Abkürzung der Sterbephase zielen, nicht mehr möglich sind, weil sie unter die Kategorie der aktiven Sterbehilfe fallen.

Wie das Beispiel der Dehydration zeigt, gibt es innerhalb der Situationsdefinition des »Wartens auf den Tod« einen großen Spielraum für das ärztliche Handeln, den dieses auch nutzen sollte, das Einverständnis des Sterbenden vorausgesetzt. Welche Maßnahmen die Situation des Wartens auf den Tod (noch) wahren und welche nicht, ist letztlich eine Frage des Ermessens und der Konvention unter den Medizinem. Es kann nicht an einer medizinischen Maßnahme als solcher festgemacht werden, sondern hängt davon ab, wie diese sich in den Situationsrahmen des »Wartens auf den Tod« einfügt und welche Funktion sie innerhalb dieses Rahmens hat. Nicht zuletzt aufgrund der dynamischen Entwicklung auf dem Gebiet der medizinischen Techniken läßt sich jene Frage nicht ein für allemal beantworten. Und es ist anzunehmen, daß es unter den Ärzten hierüber immer unterschiedliche Auffassungen geben wird. Dabei ist es jedoch wichtig zu sehen, daß die Kontroverse darüber, ob eine medizinische Maßnahme noch der passiven Sterbehilfe zuzuordnen ist, den Sinn der Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe nicht in Frage stellt, sondern daß sie vielmehr diese Unterscheidung voraussetzt. Keinesfalls kann also aus der Tatsache, daß die Grenze zur aktiven Sterbehilfe im Einzelfall strittig sein kann, ein Argument für die Nivellierung dieser Unterscheidung abgeleitet werden, um auf diese Weise die aktive Sterbehilfe zu legitimieren¹⁴.

Wenn die Maßnahmen der passiven Sterbehilfe ihre Legitimation aus der Situation des Wartens auf den Tod beziehen, dann hängt Entscheidendes von der Frage ab, wann diese Situation gegeben ist und wie sie identifiziert werden kann. Denn wenn sie nicht gegeben ist, dann fallen entsprechende lebensverkürzende Maßnahmen unter die Kategorie der aktiven Sterbehilfe. Problemlos scheint der Fall zu liegen, wenn nach ärztlichem Urteil die eigentliche Sterbephase eingetreten ist (wobei dieses Urteil selbst im Einzelfall durchaus Probleme aufwerfen kann). Der Tod kündigt sich von sich aus an, die Situation der Erwartung des Todes ist damit gegeben, und dies rechtfertigt entsprechende ärztliche Handlungen, die das Herbeikommen des Todes begleiten und gegebenenfalls, wie bei der Dehydration, aktiv unterstützen. Doch was ist bei terminalen Krankheiten, welche sich über Jahre hinweg hinziehen, ohne daß man sagen könnte, daß der Patient im Sterben liegt, wie dies zum Beispiel bei der Alzheimer-Krankheit der Fall ist? Hier läßt sich die Situation des Wartens auf den Tod nicht aus der medizinischen Diagnose ableiten, denn die Tatsache einer terminalen Erkrankung bedeutet nicht automatisch, daß das Leben nur noch unter dem Vorzeichen solchen Wartens steht. Jede vorschnelle Einstufung in dieser Richtung birgt die Gefahr in sich, daß man einen Lebenden auf die Seite des Todes schlägt, lange bevor er an die Schwelle des Todes gelangt ist, und daß dementsprechend keine Anstrengungen mehr unternommen werden, die Lebensmöglichkeiten auszuschöpfen, die er im Kreis seiner Angehörigen oder Freunde noch hat. Ob seine Situation ein Warten auf den Tod ist, kann oder könnte nur der Kranke selbst bestimmen. Für den Fall, daß er seine Situation so wahrnimmt (oder per Patientenverfügung vorwegnehmend so eingestuft hat), ist nun ein wichtiger Unterschied zu beachten zur passiven Sterbehilfe in der Sterbephase. Es muß nämlich unterschieden werden zwischen ärztlichen Maßnahmen, die das Herbei-

kommen des Todes unterstützen (wie die Dehydration) und solchen, die es nicht verhindern (wie die Nicht-Behandlung eines Alzheimer-Kranken mit Antibiotika im Falle einer Lungentzündung oder der Verzicht auf künstliche Ernährung im Fall der Nahrungsverweigerung). Hier also spielt die Unterscheidung zwischen Handeln und Unterlassen in der Tat eine gewisse Rolle. Maßnahmen der ersten Art müssen auf die eigentliche Sterbephase beschränkt bleiben, das heißt sie sind - wenn der Tod etwas ist, das erwartet werden muß - erst legitim, wenn der Tod sich von sich aus angekündigt hat. Unterlassungen der zweiten Art sind auch außerhalb der Sterbephase legitim, freilich nur, wie gesagt, falls eine diesbezügliche Willenserklärung des Patienten vorliegt. Im Prinzip bereitet dies keine Probleme, da es das Recht eines jeden Patienten ist, eine Behandlung zu verweigern. Kurzum: Auch im Fall einer terminalen Krankheit, die noch nicht in die Sterbephase eingetreten ist, ist passive Sterbehilfe im Sinne der hier aufgestellten Definition möglich, wobei in diesem Fall nicht die ärztliche Diagnose, sondern allein der Wille des Patienten darüber bestimmt, ob die Situation des Wartens auf den Tod gegeben ist oder nicht. Der Patientenwille qualifiziert hier die Situation so, daß der ärztliche Verzicht auf eine lebenserhaltende Maßnahme nicht als Tötung durch Unterlassung, sondern als angemessenes Verhalten im Rahmen der Erwartung des Todes begriffen werden kann.

Dies soll zur Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe genügen. *Die Unterscheidung beruht auf der Prämisse, daß sich das Ritual des Wartens auf den Tod auch unter heutigen medizinischen Bedingungen aufrechterhalten läßt.* Auch wenn zutrifft, daß Leben und Sterben sich heute nicht mehr ungebrochen »natürlich« vollziehen, sondern medizinischen Eingriffen vielfältigster Art unterliegen, auch wenn insbesondere das Sterben sich heute unter einem unvergleichlich größeren medizinischen Aufwand vollzieht als zu früheren Zeiten, kann doch das ärztliche Handeln so ausgerichtet werden, daß es die Situation des Wartens wahrt. Die Frage ist, warum es sie wahren soll.

11. Zurethischen Problematik der aktiven Sterbehilfe

Es gibt die Auffassung, und man trifft auf sie auch in der Sterbehilfediskussion, daß es sich bei der Tötungshemmung um eine durch das Christentum vermittelte und folglich religiös bzw. kulturell bedingte Einstellung handelt, welche angesichts einer veränderten Situation von Krankheit und Sterben heute ohne Schaden revidiert werden kann. Ärzte, welche diesbezüglich Skrupel haben, sind damit lediglich einer traditionellen Sicht des Todes verhaftet. Gegen diese Auffassung könnte sprechen, daß ein Tötungsverbot gegenüber Menschen universal, in allen Religionen und Kulturen anzutreffen ist, wobei der Kreis, auf den es sich bezieht - die Angehörigen der eigenen Sippe, des eigenen Volkes, der Menschheit insgesamt - durchaus unterschiedlich gezogen werden kann. Offenbar geht es hier um eine fundamentale Bedingung menschlichen Lebens und Zusammenlebens, und man sollte es sich daher in diesem Punkt nicht zu leicht machen. Die folgende Überlegung versucht, sich diesem anthropologischen Sachverhalt anzunähern. Sie geht von der *personalen* Verfaßtheit menschlicher Existenz aus und zielt auf die These, daß die Tötung eines Menschen unvereinbar ist mit seinem Person-Status.

Angenommen, es läßt sich für diese These eine gewisse Plausibilität erzeugen, dann ergibt sich die nicht unwichtige Anschlußfrage, wie die Tötung auf Verlangen heute dennoch zunehmende Akzeptanz gewinnen kann. Ich sehe drei Gründe, die ich im folgenden näher erläutern will: An erster Stelle ist die *Entpersonalisierung* des Tötungsvorgangs zu nennen: Die Tötung gilt nicht der Person des Sterbewilligen, sondern sie befreit, als ärztliche Maßnahme, diese Person von einem unerträglich gewordenen physischen Leben. Zweitens spielt auch hier, wie bei der passiven Sterbehilfe, die *Definition der Situation* eine fundamentale Rolle. Die Tötungshandlung wird von den Beteiligten auf einen höheren Notstand zurückgeführt, also auch hier dem Tod letztlich der Charakter des unabwendbaren Geschicks gegeben und auf diese Weise die Integrität der Person-Beziehung gewahrt: Nicht in dieser liegt der Grund für die Tötung, sondern in einer für alle Beteiligten unerträglich gewordenen Notlage. Der dritte und wohl wichtigste Grund ist die sich schleichend vollziehende *Ausgliederung des Lebendenden* aus den gewohnten personalen bzw. sozialen Bezügen. Damit entfällt die Notwendigkeit entsprechender Rücksichten, und das hat zur Folge, daß die Vorstellung, der Tod sei etwas, das nicht herbeigeführt werden darf, sondern abgewartet werden muß, ihren Sinn verliert. Wo nicht mehr gemeinsam gewartet wird, sondern einsam auf den Stationen der Krankenhäuser und Pflegeheime, da ist nicht mehr einzusehen, warum überhaupt gewartet werden soll und nicht vielmehr einem jeden freigestellt werden kann, das Warten entweder selbst zu beenden oder beenden zu lassen.

Zunächst: Inwiefern ist die Tötung eines Menschen unvereinbar mit seinem Person-Status? Die Antwort hängt davon ab, wie der Begriff der Person bestimmt wird.

Dieser Begriff nimmt in der heutigen Bio-Ethik einen zentralen Rang ein. Dabei läßt sich die Fülle unterschiedlicher Person-Konzepte kaum noch auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Wenn es etwas gibt, worüber einigermaßen Konsens besteht, dann ist es dies, daß Wesen, die Person-Status haben, einen besonderen Lebensschutz genießen sollten. Man kann geradezu sagen, daß der Person-Begriff eben diese Funktion hat, solche Wesen auszuzeichnen. Er tritt in dieser Funktion weithin an die Stelle des Begriffs des Menschen, welcher in der bioethischen Debatte, nicht zuletzt aufgrund der Speziesismus-Kritik (Singer), in seiner ethischen Bedeutung umstritten ist. Mißlich an dem Dickicht der Personbegriffe ist vor allem dies, daß hier faktisch *Nominaldefinitionen* zum Kriterium dafür gemacht werden, ob das Leben bestimmter Wesen schützenswert ist oder nicht. Will man dies vermeiden, dann muß man anders vorgehen, als gemeinhin vorgegangen wird: Nicht zuerst nach einer Definition suchen und für das solchermaßen Definierte dann eine Unverletzlichkeit des Lebens postulieren, sondern vielmehr von dem ausgehen, worüber Konsens besteht, und also fragen, was es denn ist, das uns an der Tötung eines Menschen hindert, und das Gefundene dann als seine Persönlichkeit bestimmen. Auch bei diesem Vorgehen mag es verschiedene Antworten und Person-Konzepte geben. Ein elementarer Sachverhalt, der hier auf jeden Fall in Rechnung zu stellen ist, ist zweifellos der folgende. Wir sind mit uns selbst nur über die Perspektive des bzw. der anderen verbunden. Alles Bewußtsein von mir selbst, von meinem Erleben und Handeln als *meinem* Erleben und Handeln, bildet sich im Spiegel dieser Perspektive. Daß ich diese Perspektive auslöschen könnte, ist daher nicht einmal als Vorstellung vollziehbar. Im Prinzip begegnet sie mir im Antlitz eines jeden Menschen. Die Auslöschung dieses Antlitzes, die Tötung eines Menschen als Trägers dieser Perspektive rührt daher an das Unvorstellbare, Entsetzliche¹⁶. Nur wenn das Opfer zuvor zur »Unperson« gemacht und aus dem Kreis derer ausgeschlossen worden ist, denen der Täter eine menschliche Perspektive auf sich verstattet, oder wenn, wie bei der Entpersonalisierung des Tötens, die Tötungshandlung nicht dem anderen als Träger dieser Perspektive, sondern vielmehr ausschließlich seinem unerträglich gewordenen physischen Leben gilt, wird eine solche Handlung als vorsätzliche möglich. Von daher legt sich

folgende Bestimmung des Person-Begriffs nahe: Einen Menschen als Person wahrnehmen heißt, ihn als Träger der Perspektive wahrnehmen, durch die wir mit uns selbst verbunden sind und aus welcher wir das Bewußtsein unserer selbst beziehen. So gefaßt bezeichnet der Person-Begriff eine Relation. Person ist ein Mensch nicht kraft irgendwelcher inhärenter Eigenschaften (wie zum Beispiel Rationalität und Selbstbewußtsein), sondern Person ist er dadurch, daß andere (real oder potentiell) auf ihn als Person bezogen sind. Seine Personalität kommt ihm *von außen* zu.

Auf zwei Konsequenzen für die Medizinethik sei hier nur hingewiesen. Personalität im hier vorgeschlagenen Verständnis setzt das *leibliche Gegenüber* der Perspektive des anderen voraus. Embryonen oder Föten kann daher kein Person-Status zuerkannt werden, sondern allenfalls der Status von werdenden Personen. Das entspricht dem üblichen Verständnis von »Person«: Der Name, durch den eine Person identifiziert ist, wird erst nach der Geburt zuerkannt. Der Person-Begriff markiert also eine Differenz zwischen ungeborenem und geborenem Leben, und das ist nicht unwichtig im Blick auf die heute diskutierte Frage, warum man nicht, wenn man die Abtreibung in bestimmten Fällen für erlaubt hält, auch die Säuglingstötung in entsprechenden Fällen erlaubt. Die Antwort ist, daß bei der Säuglingstötung die Ebene der Person-Beziehung betroffen ist. Im Blick auf den Lebensschutz des ungeborenen Lebens muß dann anders als mit dem Person-Status argumentiert werden, sei es mit dem ethischen Status *menschlichen Lebens* oder (teleologisch) mit dem ethischen Status einer *werdenden Person*. Zum Zweiten ist im relationalen Person-Begriff enthalten, daß mit der Frage, ob ein menschliches Wesen (zum Beispiel ein geistig Behinderter) Person ist oder nicht, unsere *Beziehung* zu ihm erfragt wird: Ob wir zu ihm in Person-Beziehung stehen oder nicht. Die Antwort auf diese Frage aber läßt sich nicht aus intersubjektiv feststellbaren Eigenschaften an dem betreffenden Wesen selbst ableiten. Sie liegt andererseits auch nicht in unserer Entscheidung und Willkür. Denn wir sind darauf angewiesen, daß die Perspektive der anderen Person, über die wir allererst mit uns selbst verbunden sind, *uns vorausgeht und vorgegeben* ist. Würden wir sie also zu einer Angelegenheit unserer Willkür machen, so würden wir sie als uns vorgegebene Perspektive aufheben. Daher handeln wir unserer eigenen Menschlichkeit zuwider, wenn wir es zu einer Sache unserer Willkür machen, ob ein menschliches Wesen Person ist oder nicht. (Und es wäre im übrigen auch nicht sehr vorteilhaft für das menschliche Zusammenleben, wenn jeder frei wäre, jedem anderen den Person-Status ab- oder zuzuerkennen, wie es im paßt.) Insbesondere wird ein Mensch nicht erst durch unsere Annahme Person¹⁷. Die Frage ist vielmehr, wie gesagt, ob wir zu dem betreffenden menschlichen Wesen in Person-Beziehung *stehen*, im Sinne *vorgegebener* Bezogenheit. Die Antwort hierauf hängt offensichtlich von einer bestimmten Erschlossenheit der Beziehung zu diesem Wesen ab, welche über das intersubjektiv Demonstrierbare und dezisionistisch Entscheidbare hinausgeht und in die praerationale beziehungsweiser religiöse!" Dimension reicht. In der gegenwärtigen medizinethischen Diskussion ist es eine wichtige Aufgabe gerade der theologischen Ethik, das Bewußtsein für diese religiöse Implikation des Person-Begriffs offenzuhalten.

Damit ist ein Zusammenhang hergestellt zwischen Person-Status und Tötungshemmung. Nur wenn die Integrität der Personbeziehung gewahrt bleibt, können Menschen sich zu Menschen entwickeln, kann sich menschliche Identität im Spiegel des Antlitzes anderer Menschen bilden. Von hierher erschließt sich der humane Gehalt der Vorstellung, daß der Tod als definitive Trennung von einem anderen Menschen nur Geschick sein kann und nicht fremde Tat. Mit dem Ritual des gemeinsamen Wartens auf den Tod wird etwas vollzogen, das der Person-Beziehung zum anderen Menschen geschuldet ist und damit zugleich der eigenen Menschlichkeit.

Was nun die aktive Sterbehilfe betrifft, so fiel das Urteil leicht, wenn man einfach sagen könnte, hier werde die Person-Beziehung, als ein unbedingt zu schützendes Gut, verletzt. Doch wird man den Befürwortern der Tötung auf Verlangen kaum unterstellen dürfen, daß sie die Person des Sterbewilligen mißachten. Sie werden ganz im Gegenteil für sich in

Anspruch nehmen, daß gerade sie dessen Person achten, indem sie seinen Willen ernstnehmen. Und sie werden vermutlich beipflichten, daß die menschliche Person ein unbedingt zu schützendes Gut ist. Die für die ethische Beurteilung entscheidende Frage ist damit, ob und wie aktive Sterbehilfe unter Wahrung der Integrität der Person-Beziehung möglich ist.

Hier springt nun an erster Stelle eine bestimmte *dualistische Sichtweise* ins Auge, von der die Sterbehilfe-Debatte unterschwellig bestimmt ist. Sie trennt zwischen der *Person* und deren *physischem Leben*. Dieser Dualismus begegnet bereits im Postulat des Rechts auf Selbstbestimmung über den eigenen Tod. Denn gemeint ist ja hier immer nur der physische Tod, nicht der Tod als ein in personale und soziale Bezüge eingebettetes Geschehen. Solcher Dualismus ist verständlich vor dem Hintergrund, von dem her die Befürworter der aktiven Sterbehilfe argumentieren: Das Medizinsystem droht das Lebensende zu enteignen, und deshalb muß das Recht auf Selbstbestimmung über den eigenen Tod gefordert werden. Freilich sollte man sehen, daß man mit dieser Argumentation genau jene dualistische Perspektive übernimmt, welche dem Medizinsystem von seinen Kritikern angelastet wird und welche in anderer Weise eine Enteignung in sich schließt, nämlich die *Reduktion* eines Menschen auf seine rein physische Existenz.

Wie dem auch sei: Die dualistische Sicht ermöglicht es, die aktive Sterbehilfe so zu verstehen, daß dabei die Integrität der Person-Beziehung nicht verletzt wird. Die durch den Arzt ausgeführte Tötung gilt nicht der Person des Patienten, sondern dessen unerträglich gewordenem physischen Leben. Einem operativen Eingriff vergleichbar befreit sie den Patienten von seinem Leiden, indem sie ihn von seinem Leben befreit.

Seine institutionelle Verankerung erfährt dieser Dualismus dadurch, daß nach Meinung der Befürworter die aktive Sterbehilfe dem Arzt vorbehalten bleiben soll. Ist doch dieser von Berufs wegen für die Belange des physischen Lebens zuständig. Natürlich gibt es viele sehr vernünftige Gründe dafür, warum die aktive Sterbehilfe in der Verantwortung des Arztes stehen sollte. Aber die Professionalisierung der Tötung als ärztliche Maßnahme ist doch zugleich auch notwendig, um die Entpersonalisierung des Vorgangs sicherzustellen. Man braucht sich nur vorzustellen, die Verwandten müßten selber den Sterbewilligen töten oder dieser müßte sich mit seinem Wunsch, getötet zu werden, an seine Frau oder seine Tochter wenden. So aber können sich alle Beteiligten an den Gedanken halten, daß hier einer, der von Berufs wegen zur Linderung physischen Leidens zuständig ist, mit aller gebotenen Sorgfalt seines Berufsstandes tätig geworden ist und den Sterbewilligen von seinem Leiden befreit hat, indem er ihn von seinem Leben befreit hat. Auch hier geht es also genau genommen um eine *Ritualisierung*, welche bei den Beteiligten ein bestimmtes Bewußtsein ermöglicht, nämlich daß die Tötung nicht der Person des Sterbewilligen gilt, sondern allein dessen leibliche Existenz beendet, und daß sie infolgedessen auch nicht auf der persönlichen Beziehungsebene verantwortet werden muß.

Freilich, auch wenn die Tötung nicht der Person gilt, so kann doch kein Beteiligter davon absehen, daß er die Person betrifft und deren Leben ein Ende macht. Besonders nahestehende Menschen, Verwandte und Freunde, können sich dies nicht verbergen. Es ist eben doch die eigene Mutter, die getötet werden soll, oder der eigene Vater oder das eigene Kind. Was kann einen Menschen veranlassen, dazu innerlich Ja zu sagen? Damit komme ich zum zweiten Punkt.

Es ist schwer vorstellbar, daß Angehörige oder Freunde, die unmittelbar von einer solchen Entscheidung betroffen sind, sich an abstrakten moralischen Prinzipien orientieren wie jenen: daß ein jeder Mensch das Recht auf Selbstbestimmung über den eigenen Tod hat und daß man eine Wohltat, um die man gebeten wird, nicht verweigern darf. Ihr Verhältnis zu der sterbewilligen Person beruht nicht auf derartigen universalistischen Grundsätzen, sondern sie wissen sich zu dieser in einer singulären Beziehung mit einer singulären Geschichte, und ihr Problem ist, daß ihr Ja zu dieser Entscheidung mit dieser Beziehung zusammenstimmen muß. Insofern können sie den Vorgang nicht entpersonalisieren, sondern sind eminent dessen personaler Dimension konfrontiert. Diese aber schließt eigentlich eine Tötung aus. Daran ändert wenig, daß es der Betroffene selbst ist, der nach Tötung verlangt. Denn die Beziehung zu einer Person betrifft tiefere Schichten als nur die Willens- oder Interessenebene, und man verharmlost den hier bestehenden Konflikt, wenn man ihn auf die einfache Frage reduziert, warum man jemandem, der um eine solche Wohltat bittet, nicht zu Willen sein soll.

So bleibt hier ein Konflikt, der weder durch die Entpersonalisierung der Tötungshandlung noch durch das Ausweichen auf die Ebene universalistischer moralischer Prinzipien aus der Welt zu schaffen ist. Letztlich kann dieser Konflikt wohl nur so verarbeitet werden, daß man die Tötung als durch eine Notlage erzwungen begreift, um die Integrität der Beziehung zur getöteten Person zu wahren. Der Tod ist dann auch hier durch höhere Gewalt bedingt, wie dort, wo er als Geschick kommt. Man hat nicht aus freien Stücken die Einwilligung zur Tötung gegeben, sondern weil die ganze Situation so beschaffen war, daß von ihr eine Nötigung ausging, der man sich nicht entziehen konnte. So werden die Beteiligten ihre Einwilligung zum Beispiel damit begründen, daß die Leiden der getöteten Person unerträglich geworden seien und daß man es nicht mehr habe mit ansehen können. Oder man wird sagen, daß man es angesichts der verzweifelten Intensität des Bittens um Beendigung des Lebens nicht über sich gebracht hat, sich diesem Verlangen zu widersetzen. Wer so spricht, der macht einen höheren Notstand geltend. Dies findet seinen Niederschlag übrigens auch in der niederländischen Rechtsprechung, welche eine Notlage des Arztes zur Bedingung für die Euthanasie macht, wohlgemerkt nicht des Sterbewilligen, sondern des Arztes, der die Tötung ausführt". Sieht man also genauer zu, so muß man feststellen, daß auf seiten jener, die konkret von einer Euthanasie-Entscheidung betroffen sind und diese Entscheidung mittragen sollen, die Rechtfertigungsgründe von sehr anderer Art sind, als es die Befürworter der Euthanasie postulieren. Die eigentliche Grundlage ist nicht das allseits zu respektierende Selbstbestimmungsrecht des Sterbewilligen, nicht die Maxime, daß eine Wohltat, um die einer bittet, nicht verweigert werden darf, sondern der Rekurs auf einen höheren Notstand.

Hieraus resultiert eine gewisse Inkonsistenz in der Argumentation der Befürworter. Man möchte etwas für Recht erklärt wissen, für das man gleichzeitig einen höheren Notstand geltend macht beziehungsweise das nur unter diesem Aspekt als tolerierbar erscheint. Der Gedanke eines höheren Notstands aber impliziert, daß die aktive Sterbehilfe gerade nicht als Recht, sondern als zu tolerierende, weil durch die Umstände erzwungene *Ausnahme* vom geltenden Recht begriffen werden muß. Diese Schiefelage findet sich auch in gewissen Argumentationsstrategien für die aktive Sterbehilfe. Man verweist auf die *Nötigung*, die in der Schwere des Leidens eines Menschen für alle Beteiligten liegen kann, indem man entsprechende Fälle eindringlich vor Augen führt, und leitet daraus die moralische und rechtliche *Legitimität* der Tötung auf Verlangen ab, indem man daran appelliert, daß diese doch in den genannten Fällen »erlaubt« seine müsse oder »gerechtfertigt« sei. Eine solche Argumentation

aber ist rein suggestiv. Sie spielt mit einer doppelten Bedeutung, welche die Wörter »erlaubt« und »gerechtfertigt« haben können. Einerseits kann gemeint sein »nicht zu verurteilen beziehungsweise zu tolerieren«, andererseits kann gemeint sein »moralisch oder rechtlich legitim«. Daraus, daß eine Tötung auf Verlangen von niemandem verurteilt werden kann, weil sie aus einer wirklichen Notlage für alle Beteiligten heraus erfolgt ist, kann nicht gefolgert werden, daß sie moralisch oder rechtlich unbedenklich und legitim war.

Ich komme damit zum dritten Punkt, der mir der wichtigste zu sein scheint: Wenn der Gedanke, daß der Tod nicht herbeigeführt werden darf, sondern abgewartet werden muß, seine Begründung aus der zu wahren Integrität der Person-Beziehung bezieht, dann verliert dieser Gedanke seinen Sinn, wenn das Lebensende aus den eingelebten sozialen Bindungen ausgegliedert wird und dadurch zu etwas wird, was der einzelne mit sich alleine abmachen muß. Das aber ist heute weithin der Fall. Gewartet wird auf den Tod auf den Stationen der Krankenhäuser und Pflegeheime, und dies oft in großer Einsamkeit. Im Durchschnitt sterben heute 75 Prozent und in Großstädten bis über 90 Prozent in Kranken- und Pflegeinstitutionen²¹. Aufgrund der sozialen Bedingungen - doppelte Berufstätigkeit, zu kleine Wohnung, sonstige familiäre Belastungen - sehen sich die Angehörigen häufig zur häuslichen Pflege nicht in der Lage. Hinzu kommt die abnehmende Bindungskraft familiärer Beziehungen, welche durch eine zeitaufwendige Betreuung und Pflege sehr rasch überfordert sein können. Hinzu kommt aber auch eine gegenüber früheren Zeiten größere Befangenheit und Hilflosigkeit gegenüber Sterben und Tod, welche ebenso zur Verdrängung des Sterbens aus der Gemeinschaft beiträgt. »Wenn es wahr ist, daß der Tod der Verlust von Gemeinschaft ist, dann lassen wir viele Sterbende schon vor ihrem Tod sterben. Weil wir unsere eigenen Trennungsängste nicht verarbeitet haben, neigen wir dazu, die Sterbenden schon vor dem Eintreten ihres Todes aus der Gemeinschaft mit uns zu verdrängen.«²¹ Schließlich ist auch dies ein wichtiger Punkt, daß Ärzte und Pflegepersonal in der Regel weder die Zeit noch eine entsprechende Ausbildung für die Begleitung Sterbender haben und daß andererseits in Deutschland Seelsorger, die eine solche Ausbildung haben, wenn überhaupt, dann nur sehr zufällig und unzureichend in die Gesamtbetreuung Kranker und Sterbender in den Kliniken integriert sind²². So trägt auch das Medizin-System mit seiner Abspaltung des physischen Lebens von der Person zur Ausgrenzung des Sterbenden aus personalen Bezügen bei.

Wenn auf diese Weise das Lebensende zu etwas wird, das der einzelne mit sich selbst abmachen muß, dann stellt sich die Frage, welches Recht die Allgemeinheit dann noch hat, ihm diesbezüglich moralische oder juristische Vorschriften zu machen. Welches Gut ist hier noch zu schützen, das es rechtfertigen könnte, die Tötung auf Verlangen unter entsprechende Sanktionen zu stellen? Die Unverletzlichkeit des Lebens der Person? Dem wird mit der Entpersonalisierung des Tötungsvorgangs als ärztlicher Maßnahme Rechnung getragen. Eine bestimmte Auffassung von Humanität und von humanem Sterben, mit der die Tötung auf Verlangen unvereinbar ist? Sie wird nicht durch Sanktionen geschützt, welche eine Handlung unter Verbot stellen, durch welche Menschen einem inhumanen Sterben zu entfliehen suchen. Man mag es bedauern und für falsch halten, daß Menschen diesen Schritt tun. Aber ein Recht, sie daran durch Sanktionen zu hindern, hätte man nur, wenn durch ihre Entscheidung und ihr Handeln etwas verletzt würde, worauf man selbst ein Recht hat oder

was die Grundlagen des Zusammenlebens betrifft. In dem Maße, wie das Lebensende aus der Gemeinschaft ausgegliedert wird, verliert die Allgemeinheit das Recht auf moralische und juristische Einmischung.

Das einzige Argument, dem hier Gewicht zukommen kann, ist der Hinweis auf einen möglichen Dammbrech-Effekt. Die Freigabe der Tötung auf Verlangen, so die Befürchtung, könnte dazu führen, daß allgemein die Hemmschwelle bezüglich der Tötung menschlichen Lebens sinkt, zum Beispiel was die Tötung schwerstbehinderter Neugeborener oder von Menschen im Koma betrifft. Wenn man Berichten über die niederländische Situation Glauben schenken darf?, dann muß mit einem solchen Bewußtseinswandel gerechnet werden. Und in der Tat ist eine solche Senkung der Hemmschwelle ja bereits in der besagten dualistischen Sichtweise angelegt, nach der nicht eine Person getötet, sondern vielmehr eine Person von einem unerträglichen physischen Leben befreit wird. Diese Sichtweise kann die Skrupel senken gegenüber der Tötung auch solcher Personen, die keinen ausdrücklichen diesbezüglichen Willen äußern können. Warum soll nicht auch ihnen die Wohltat solcher Befreiung zuteil werden? Was spricht dagegen, die Euthanasie in dieser Weise auszuweiten?

Die Logik der Argumentation für die aktive Sterbehilfe enthält hier eine gewisse Unklarheit. Auf der einen Seite wird das *Recht auf Selbstbestimmung* über den eigenen Tod aus dem Recht eines jeden Menschen auf ein humanes Sterben ohne langes Leiden und Siechtum abgeleitet". Dieses letztere Recht müßte dann freilich auch willensunfähigen menschlichen Wesen zugestanden werden. Warum sollen sie in einer inhumanen Situation ausharren müssen, welcher der Willensfähige mit der Entscheidung zur Euthanasie entkommen kann? Um der Konsequenz der Euthanasie an willensunfähigen menschlichen Wesen zu entgehen, wird auf der anderen Seite die Legitimität der Euthanasie allein aus dem Recht auf Selbstbestimmung abgeleitet. Damit hat man ein Kriterium, um willensunfähige menschliche Wesen von der Euthanasie auszunehmen, da sie zur Selbstbestimmung nicht in der Lage sind. Doch wirft auch dies Fragen auf. Geht es bei der Euthanasie-Problematik tatsächlich nur um die Verwirklichung des Rechtes auf Selbstbestimmung, und zwar abstrakt, um seiner selbst willen? Oder wird nicht vielmehr das Recht auf Selbstbestimmung deshalb eingeklagt, weil man sich selbst und andere nicht einem inhumanen Sterben ausgeliefert sehen möchte? Was dabei die leitende Vorstellung von einem »humanen« Sterben betrifft: Ist es tatsächlich nur deshalb human, weil es selbstbestimmt ist, oder nicht vielmehr deshalb, weil einem Menschen schweres und langes Leiden erspart bleibt? Wenn aber dies der eigentliche Grund für die Forderung nach Zulassung der Euthanasie ist, daß dem Menschen schweres Leiden erspart bleiben soll, weil es inhuman, das heißt gegen seine Würde ist, dann endet man wieder bei der Frage, warum dies dann nicht auch für willensunfähige Menschen gelten muß.

Um hier ein Kriterium zu gewinnen, kann man auf die Funktion verweisen, welche bei der aktiven Sterbehilfe der *Verständigung mit dem Sterbewilligen* zukommt. Er will von einem unerträglich gewordenen Leidenszustand befreit werden. Damit markiert er selbst die für die Entpersonalisierung des Tötungsvorgangs notwendige Differenz zwischen seiner Person und seiner physischen Existenz und stellt so für die Beteiligten sicher, daß mit der Tötungshandlung nicht über seine Person verfügt wird. Dies *entfällt*, wo eine Verständigung nicht möglich ist. Weil die betreffende menschliche Person sich nicht äußern kann, entlastet hier nichts die aktive Tötung von dem Verdacht, daß man sich mit ihr einer (behinderten, zur Last gewordenen) *Person* entledigt, das heißt eines Wesens, das, wie sehr es auch in seinen Lebensmöglichkeiten beeinträchtigt sein mag, dazu bestimmt ist, Teil des eigenen Lebens zu sein. Hier also tangiert die Tötung eminent die Person-Beziehung, und dies ist der Grund, warum sie ethisch und moralisch-rechtlich anders bewertet werden muß als die Tötung auf Verlangen.

Eine Freigabe der aktiven Sterbehilfe an willensunfähigen menschlichen Personen wäre daher problematisch. Und auch die passive Sterbehilfe sollte hier auf die eigentliche Sterbephase beschränkt sein. Der Verzicht auf den Erhalt des Lebens mit medizinischen Maßnahmen kann hier nur den Grund haben, daß diese Maßnahmen nach ärztlichem Urteil ihren Sinn verloren haben, das heißt nichts mehr bessern und retten²⁵. Ein so begründeter Verzicht zielt nicht auf die Beendigung des Lebens und ist folglich nicht eigentlich der Euthanasie zuzurechnen.

Allerdings können sich auch hier ethische Konflikte ergeben. Denn die Frage ist berechtigt, ob nicht aufgrund solcher ethischen Skrupel menschlichen Wesen Leiden aufgebürdet werden, die ihnen erspart werden könnten. Muß dies nicht mindestens ebenso große ethische Skrupel verursachen? Helga Kuhse und Peter Singer haben das Problem an Fallbeispielen schwerstbehinderter Neugeborener dargestellt. Wichtig scheint mir auch hier zu sein, daß die Ethik nicht den Ehrgeiz haben sollte, Konflikte aus der Welt zu schaffen, indem sie suggeriert, sie ließen sich auf eindeutige Lösungen bringen. Das bedeutet, daß auch hier allenfalls ein Handeln aus einem Notstand heraus denkbar ist, das von den Handelnden auf ihre Verantwortung genommen werden muß, nicht aber generelle moralische oder juristische Legitimationen.

Freilich, die Differenzierung zwischen willensfähigen und willensunfähigen menschlichen Personen nimmt der Dammbruch-Befürchtung kaum etwas von ihrem Gewicht. Denn man muß in der Tat befürchten, daß die Subtilität solcher Unterscheidungen sich im allgemeinen Bewußtsein verschleift. So wird man, was die rechtliche Seite betrifft, wohl letztlich bei jenem Kompromiß enden, der sich ähnlich wie in den Niederlanden möglicherweise auch in Deutschland abzeichnet: daß man um des befürchteten Dammbruch-Effektes willen jegliche Euthanasie unter Strafandrohung stellt; daß man aber zugleich der veränderten Situation des Sterbens in der modernen Gesellschaft dadurch Rechnung trägt, daß man die Tötung auf Verlangen unter gewissen Bedingungen von Strafverfolgung ausnimmt.

Insgesamt ist damit deutlich geworden, daß die aktive Sterbehilfe ihre eigentliche Begründung gar nicht so sehr aus dem postulierten Recht auf Selbstbestimmung über das eigene Lebensende bezieht. Was diese betrifft, so muß man vielmehr sagen, daß das Lebensende erst durch seine Verdrängung aus den personalen und sozialen Bedingungen frei wird für die Selbstbestimmung des einzelnen. Hier liegen wohl die wichtigsten Gründe für den heutigen Bewußtseinswandel.

Anzufragen bleibt im übrigen die Rede von *humanem Sterben*. Folgt man der Argumentation der Befürworter der Tötung auf Verlangen, dann ist es korrekter zu sagen, daß mit ihr ein Mensch einem inhumanen Sterben zu entkommen oder zuvorkommen sucht. Ist sein Sterben damit schon human? Die Rede von humanem Sterben kann hier leicht zur Beschönigung werden. Wenn das menschliche Leben mehr ist als bloß physisches Leben, müßte dann nicht ein humanes Sterben, wenn es so etwas gibt, mehr sein als bloß physisches Ableben? Es dürfte dann in ihm nicht vergessen oder verdrängt sein, daß es eine Person ist, die stirbt, und das wiederum setzt voraus, daß es von anderen Personen begleitet und mitgetragen wird. Dies, und nicht die bloße Beendigung oder Vermeidung physischen Schmerzes, macht ein Sterben human - vielleicht. Freilich: Wer dürfte darüber urteilen und von vornherein in Abrede stellen, daß humanes Sterben in diesem Sinne sich auch da vollziehen kann, wo Menschen in einer verzweifelten Situation keinen anderen Ausweg wissen als die Tötung auf Verlangen, und auch dies miteinander tragen?

IV. Die Aufgabe theologischer Ethik

Aus theologischer Sicht lassen sich mancherlei Einwände gegen die aktive Sterbehilfe vorbringen, so wie sie von manchen ihrer Befürworter propagiert wird. Genannt sei nur die dualistische Sicht des Menschen, welche schwerlich vereinbar ist mit einer den ganzen Menschen als Einheit aus Leib und Seele verstehenden theologischen Anthropologie. Worauf es hier jedoch zuerst ankommt, ist die Einsicht, daß aus einer anders gerichteten theologischen

Sicht des Menschen nicht unmittelbar moralische Verdikte gegen die aktive Sterbehilfe (»unerlaubt«) oder Forderungen nach juristischem Verbot abgeleitet werden dürfen. Es würden damit nicht nur die Ebenen von Religion, Moral und Recht durcheinander gebracht. Es würde damit auch ein katastrophales Gottesbild befördert: Ein Gott, der da, wo Menschen aufgrund der veränderten Bedingungen des Sterbens in der modernen Gesellschaft keinen Sinn in einem elenden und einsamen Warten auf den Tod auf Kranken- und Pflegestationen sehen können, solches Warten als abstraktes moralisches Gesetz auferlegt.

Stattdessen gilt es, in dieser Sache das prä-moralische Orientierungspotential des christlichen Glaubens zu verdeutlichen, sein Verständnis von menschenwürdigem Leben und Sterben. Aus der Fülle dessen, was hier zu sagen wäre, will ich abschließend vier Punkte hervorheben.

1. Der christliche Glaube weiß um eine Dimension von Person-Beziehung, welche auch unter den defizitären Bedingungen heutigen Sterbens unverlierbar ist. Wer seine Existenz so sehen kann, daß Gott auf ihn als Person bezogen ist und ihn als Person begleitet, der muß sein Sterben nicht mit sich selbst alleine abmachen. Für den bleibt vielmehr das Sterben ein Geschehen in der Sphäre der Person-Beziehung und ist nicht bloß physisches Ableben. Hieran muß sich ein theologisches Verständnis von »humanem Sterben« orientieren, und es muß in der heutigen Sterbehilfe-Debatte kritisch gegen Auffassungen geltend gemacht werden, welche das Sterben auf seinen physischen Aspekt reduzieren.

2. Wenn ein humanes Sterben die Sphäre der Person-Beziehung einschließt, dann ist es der abstrakten Selbstbestimmung des einzelnen entzogen. Denn es ist dann in Beziehungen eingebettet, die nicht nur der Bestimmung eines einzelnen anheimgestellt sind. Von daher gewinnt der heute vielkritisierte Gedanke seinen humanen Sinn, daß Leben und Sterben in letzter Instanz nicht in der Hand des Menschen ist, sondern bei Gott steht, und daß die menschliche Existenz auf ihrem tiefsten Grund nicht Selbstbestimmung und Aktivität, sondern Passivität ist. Dieser Gedanke entzieht Leben und Sterben der Verfügung des einzelnen und wahrt so eine entscheidende Bedingung menschlichen Zusammenlebens. Er impliziert darüber hinaus, daß der Sinn des Lebens eines Menschen sich nicht in dem erschöpft, was er selbst darin als Sinn zu sehen vermag. Vielmehr gibt es noch andere Perspektiven auf sein Leben - die Perspektive Gottes und der Menschen, für die er Teil ihres Lebens ist -, für die sein Leben einen Sinn haben kann, den er nicht annähernd zu ermessen vermag, weil er die Perspektiven der anderen nicht wirklich einnehmen kann. Die Aussage, daß Leben und Sterben bei Gott stehen, gewinnt hier die Bedeutung, daß uns im Letzten das Urteil über den Sinn unseres Lebens und auch unseres Sterbens entzogen bleibt. Denn weder wir selbst noch irgendein anderer Mensch verfügen über die umfassende Perspektive, für die der Gesamt-sinn unseres Lebens oder auch nur irgendeiner Phase davon offenbar ist. Nach christlichem Verständnis kommt diese umfassende Perspektive allein Gott zu.

Gerade dieser Punkt provoziert freilich heute Einwände: Muß ein Mensch nicht einen Sinn in seinem Leben sehen können, um leben zu können? Muß daher nicht letztlich doch seine Perspektive auf sein Leben maßgebend sein? Was ist, wenn einem Menschen das Leben zur unerträglichen Bürde wird, die er nicht mehr tragen kann und will? Darf man ihn deshalb verurteilen, wenn er seinem Leben ein Ende macht oder andere um Tötung bittet? Und war nicht gerade die christliche Auffassung, daß das menschliche Leben und Sterben bei Gott steht, immer wieder Grund für solche Verurteilung? Letzte-

res ist nur zu wahr. Zu solcher Konfusion von Religion und Moral wurde das Nötige gesagt. Was aber die anderen Fragen betrifft, so ist es keineswegs so, daß wir in jedem Augenblick den Sinn unseres Lebens kennen und gleichsam vor Augen haben müssen, um leben zu können. Die meiste Zeit können wir die Frage, ob unser Leben einen Sinn hat und worin dieser besteht, ruhen lassen, weil wir es als irgendwie sinnvoll erfahren. Keinesfalls machen wir unsere Existenz von Tag zu Tag von einer expliziten Antwort auf diese Frage abhängig. Ein Mensch, der sich genötigt sieht, das Urteil hierüber an sich zu ziehen und seinem Leben ein Ende zu machen, befindet sich daher in einer Ausnahmesituation. Dies führt zu dem entscheidenden Punkt, über den hier zu streiten ist. Er betrifft die Anerkennung der Tatsache, daß die Entscheidung sowohl zum Suizid wie zur Tötung auf Verlangen allemal nur eine Ausnahmesituation, eben einen »Notstand«, darstellt und daß aus dieser Ausnahmesituation nicht eine moralisch legitimierte *Regel* gemacht werden darf des Inhalts, daß »wir ... selbst, wann auch immer, über Leben und Tod bestimmen dürfen und müssen«.

Letzteres scheint mir die Tendenz in Kuiterts Argumentation zu sein: Indem sie sich darauf konzentriert, die fälschlicherweise aus dem christlichen Glauben abgeleiteten *moralischen* Einwände zu entkräften, die gegen den Suizid und gegen die Tötung auf Verlangen vorgebracht werden, endet sie schließlich bei dem Ergebnis, beides für moralisch unbedenklich und legitim zu erklären. Doch eben damit wird der eigentliche ethische Konflikt überspielt. Denn dieser ist unterhalb der moralischen Ebene lokalisiert. Er hat seine Wurzeln nicht in moralischen Vorurteilen, so daß er durch deren Kritik aus der Welt zu schaffen wäre, sondern er ist vielmehr in der praemoralischen, personalen Verfaßtheit menschlichen Lebens angelegt.

3. Wenn das Warten auf den Tod allein um des gegenüber Personen geltenden Tötungsverbots willen notwendig und verordnet wäre, dann wäre es ein in sich sinnloses Ausharren in der Zeit. Einen Sinn gewinnt es erst von anderen Bezügen her, allem voran der Zuwendung, mit der Angehörige oder andere Personen den Sterbenden begleiten. Entscheidende Voraussetzung hierfür ist, daß Menschen die Begleitung eines Kranken oder Sterbenden als die *ihnen jetzt bestimmte Aufgabe* verstehen können. Das heißt aber, daß die Situation des Leidens und Sterbens von irgendwoher solche Bestimmtheit für sie gewinnen muß. In unserer Kultur hat diesbezüglich das Christentum und haben insbesondere die biblischen Texte eine eminent wichtige Rolle gespielt. Sie haben dafür gesorgt, daß Leiden und Sterben als etwas wahrgenommen wurden, was besonderer Zuwendung und Fürsorge bedarf. Es fragt sich, ob dergleichen Bestimmtheit von Leiden und Sterben sich überhaupt anders als aus letztlich religiösen Wurzeln speist. Es gehört heute leider bis in die Theologie hinein zum guten Ton, die Sicht, welche die christliche Tradition vom Leiden hatte, mit teilweise harscher Kritik zu überziehen (»Mystifizierung des Leidens«). Aber man sollte doch nicht übersehen, daß diese Sicht es war, welche in unserer Kultur Menschen zum Dienst am Leidenden und Sterbenden motiviert hat. Und man sollte, wenn man selbst mit solcher Kritik die Destruktion dieses religiösen Motivationshintergrundes betreibt, nicht gleichzeitig darüber klagen, daß die innere Bereitschaft zur nicht selten aufopferungsvollen Begleitung Kranker und Sterbender sinkt und das Sterben mehr und mehr in die Einsamkeit verstoßen wird.

In diesem Zusammenhang muß man Karikaturen entgegentreten, die sich selbst bei einem renommierten Theologen finden. So schreibt Küng in seinem Plädoyer für die Tötung auf Verlangen: »Ja, es gibt Theologen, die in diesem Zusammenhang einen -Anteil am Leiden Christi- fordern - als ob Jesus selber die unerträglichen Leiden eines durch die Medizin am Leben erhaltenen Todkranken befürwortet hätte!«²⁹ Es ist müßig, darüber zu spekulieren, ob Jesus solche Leiden, und andererseits: ob er die Tötung auf Verlangen befürwortet hätte. Und natürlich ist es absurd, jemanden unter die *Forderung*

zu stellen, er müsse leiden um des Anteils am Leiden Christi willen. Aber es darf doch daran erinnert werden: Wenn in der Vergangenheit christliche Krankenorden es sich zur Regel machten, Christus in seinen kranken Gliedern täglich zu besuchen, dann nahmen sie den Kranken als jemanden wahr, *der Anteil am Sein und am Leiden Christi* hat. Von dorthor bezog für sie die Situation der Krankheit und des Sterbens ihre Bestimmtheit, und dies mit der Konsequenz, daß für sie die Medizin nicht nur eine Kunst des Heilens, sondern auch eine Kunst praktischer Bruder- und Nächstenliebe war. Wohl-gemerkt: Es geht hier nicht um eine »Mystifizierung des Leidens«, auch nicht um die absurde Befürchtung, daß die Euthanasie die Tür zu einer »leidfreien Gesellschaft« aufstoßen könnte³⁰, son- dern um die in der christlichen Überlieferung verwurzelte Einsicht, daß da, wo Menschen gemeinsam dem Leiden standhalten, ein Stück elementarer Humanität verwirklicht wird.

4. Freilich: Die Theologie darf nicht die Augen davor verschließen, daß das Warten auf den Tod unter heutigen Bedingungen, bei der professionellen Verwaltung des Siechtums und Sterbens in darauf spezialisierten Einrichtungen, tatsächlich weithin als ein sinnloses Ausharren in der Zeit erfahren wird. Angesichts dieser Situation wird man der Aussage aus dem Bericht »Euthanasie und Seelsorge« der reformierten Kirchen der Niederlande von 1985 nicht widersprechen können, »daß die Vorstellung, daß das Leben ein Geschenk Got- tes ist, manchmal an der erbärmlichen Lage eines Menschen zerbricht«³¹. Wahrscheinlich vollzieht sich dies für die meisten Menschen heute viel banaler, nicht als Anfechtung im Glauben, sondern als Erfahrung von Vereinsamung, als unerträglich empfundener Abhän- gigkeit, Leere und Sinnverlust. Wo Menschen hieraus die Konsequenz der aktiven Beendi- gung ihres Lebens ziehen, da geht es in theologischer Sicht um die Verdeutlichung des Gedankens der Barmherzigkeit Gottes: nicht im Sinne der Vergebung einer moralisch ver- werflichen Tat, sondern im Sinne des Angenommenseins eines Menschen auch da, wo er in dem ihm auferlegten Geschick keinen Sinn mehr zu sehen vermag. Kirche und Theologie bezeugen diese Barmherzigkeit glaubwürdig dadurch, daß sie sich hier entschieden jegli- chen moralischen Urteils enthalten. Das ist, wohl-gemerkt, etwas anderes als die Aussage des erwähnten Berichts »Euthanasie und Seelsorge«, »daß ein Entschluß, daß eigene Leben beenden (zu lassen), aus christlicher Sicht gerechtfertigt sein kann«³². Denn der Begriff »gerechtfertigt« impliziert ein moralisches Urteil, oder er legt doch zumindest dieses Miß- verständnis nahe. Von ihrem Verständnis menschlichen Lebens und Sterbens her müssen Theologie und Kirche vielmehr mit derselben Entschiedenheit, mit der sie von moralischen Verurteilungen Abstand nehmen, jeder moralischen Legitimierung der Euthanasie ent- gegentreten.

So besteht die entscheidende Aufgabe von Kirche und Theologie in der heutigen Eu- thanasie-Debatte darin, das Bewußtsein für die Bedingungen menschenwürdigen Sterbens wachzuhalten und sich für dessen Ermöglichung einzusetzen. Was das Letztere betrifft, so sind hier insbesondere die diakonischen Einrichtungen der Kirche gefordert. Sie können an diesem Punkt ihr spezifisches Profil ausweisen.

Prof Dr. Johannes Fischer

Theologische Fakultät der Universität Basel

Nadelberg 10 - CH-4051 Basel

The author defends the distinction between active and passive euthanasia. A characteristic feature of passive euthanasia is that it preserves the situation of waiting for death. Active euthanasia is characterised by the fact that it terminates this situation or anticipates its occurrence in a phase when death has not yet announced itself. Provided the situation of waiting for death is preserved, passive euthanasia may very well include actively life-shortening measures such as dehydration. The situation of waiting for death has primarily a ritual significance. It has the effect of leaving the participants with the consciousness that death as a definitive separation from a person was fate and not an act for which responsibility must be taken. This consciousness is important for the integrity of the personal relation to the deceased. Active euthanasia can therefore be considered only in extreme situations which leave no alternative. The author criticises the fact that the ritual aspect of medical action receives too little consideration in the discussion on euthanasia. Finally, conclusions relating to theological ethics are drawn.

Anmerkungen

1. W. Jens/H. Küng: Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung, 1995.
2. Zu danken habe ich Walter Neidhart, dessen Kritik an einer ersten Fassung dieses Aufsatzes mich zu wesentlichen Verbesserungen veranlaßte.
3. H. M. Kuitert: Der gewünschte Tod. Euthanasie und humanes Sterben, 1991.
4. aaO., 44. Vgl. dazu U. Eibach: Sterbehilfe. Tötung auf Verlangen?, 1988, 83ff. Auch Eibach assoziiert die Unterscheidung von aktiver und passiver Sterbehilfe mit der Unterscheidung von Handeln und Unterlassen und spricht sich kritisch gegen sie aus.
5. H. Kuhsel/P. Singer: Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, 1993, 112ff.
6. Kuitert, aaO., 68.
7. aaO., 63.
8. Kuitert: aaO., 62.
9. Vgl. Küng: aaO., 56f.; Eibach: aaO. 84ff.
10. Vgl. dazu zum Beispiel A. Eser: Erscheinungsformen von Suizid und Euthanasie - ein Typisierungsversuch, in: ders. (Hg.): Suizid und Euthanasie als humanwissenschaftliches Problem, 1976, 3ff. Ders.: Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch in rechtlicher Sicht, in: A. Auer/H. Menzel/A. Eser: Zwischen Heilungsauftrag und Sterbehilfe. Zum Behandlungsabbruch aus ethischer, medizinischer und rechtlicher Sicht, 1977.
11. Vgl. H. B. Stähelin: Flüssigkeitszufuhr bei terminalkranken geriatrischen Patienten, Schweiz. Rundschau Med. (PRAXIS) 82, Nr. 29/30 (1993).
12. U. Eibach: aaO., 87.
13. Vgl. dazu A. Eser: Lebenserhaltungspflicht und Behandlungsabbruch in rechtlicher Sicht, aaO., 94: »Während aktive Erfolgsverursachung gleichsam *per se* - als Verletzung eines Tötungsverbots - rechtlich relevant ist, wird erfolgsermöglichendes Unterlassen rechtlich bedeutsam erst dann, wenn es *pflichtwidrig* ist: nämlich durch Nichterfüllung eines entsprechenden *Lebenserhaltungsgebots*.«
14. In diese Richtung scheint die Argumentation Küngs: aaO., 56f., zu zielen.
15. Ich übergehe hier die in der Tierethik verhandelte Frage, ob man den Person-Begriff auch auf Tiere ausdehnen kann.
16. Ich habe dies näher ausgeführt in J. Fischer: Schuld und Sühne, in: ZEE 1995/3, 188-295, bes. S. 192ff. zur Erfahrung von Schuld als Verschuldung des Entsetzlichen.
17. Dieses Mißverständnis wird durch den Satz nahegelegt: »Menschliches Leben ist nur dann menschliches Leben, wenn und sofern es angenommenes Leben ist.« (E. Jünger/E. Käsemann/J. Moltmann/D. Rössler: Annahme oder Abtreibung. Thesen zur Diskussion über § 218 StGB, in: J. Baumann (Hg.): Das Abtreibungsverbot des § 218 StGB, Neuwied/Berlin 1971, 135-143, 139), insbesondere wenn dies in Verbindung mit der Aussage steht: »Das Ziel muß dabei sein, daß nur solche Kinder gezeugt und geboren werden, die von Eltern und Gesellschaft angenommen sind und angenommen werden« (ebd.).
18. Von ganz anderen Voraussetzungen kommt auch Theo Kobusch (Die Entdeckung der Person. Metaphysik der

- Freiheit und modernes Menschenbild, 1995,261) zu dem Resultat, daß die Person-Würde letztlich religiös verankert ist.
19. Vgl. *Kuitert*: aaO., 116. Anders der deutsche Alternativ-Entwurf-Sterbehilfe von 1986, der vorschlägt, von Strafe abzusehen, »wenn die Tötung der Beendigung eines schwersten, vom Betroffenen nicht mehr zu ertragenden Leidenszustands dient«. (Zitiert nach *J.-P. Wils*: -Euthanasie-, in: *J.-P. Wils/D. Mieth*: Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter, 21991, 247 -292,255.) Hier ist also nicht die Notlage des Arztes, sondern das schwere Leiden des Patienten die Bedingung für die Straffreiheit.
 20. Nach *Eibach*: aaO., 38.
 21. *D. Ritschl*: Nachdenken über das Sterben. Zur ethischen Frage der Sterbebegleitung, in: *Ders.*: Konzepte. Oekumene, Medizin, Ethik, 1986,282-297,295.
 22. Vgl. *Ritschl*: aaO., 296f.
 23. Vgl. *O. Tolmein*: Wann ist der Mensch ein Mensch? Ethik auf Abwegen, 1993, 77ff.
 24. So der gesamte Duktus der Argumentation *Kiings*: aaO.
 25. Vgl. *Kuitert*: aaO., 75 ff.
 26. Vgl. zu diesem Aspekt des Problems: *W. Neidhart*: Das Selbstbestimmungsrecht des Schwerkranken aus der Sicht eines Theologen, in: Schriftenreihe der Schweiz. Gesellschaft für Gesundheitspolitik Nr. 36, Muri/Schweiz 1994.
 27. Vgl. zur theologischen Explikation dieses Gedankens im Blick auf die Schöpfungs- und Rechtfertigungslehre *U. Körtner*: Reine Rezeptivität. Über die menschliche Grundpassivität als Element einer theologischen Handlungstheorie, in: *W. Pratscher/G. Sauer* (Hg.): Die Kirche als historische und eschatologische Größe. Festschrift für Kurt Niederwimmer zum 65. Geburtstag, 1994, 153–164.
 28. *Kuitert*: aaO., 87.
 29. *Küng*: aaO., 55.
 30. *Küng*: aaO., 54 f.
 31. Zitiert nach *Kuitert*: aaO., 122.
 32. Ebd.

Was eines Lebens Wert und Würde ist

Gesundheitsideale, Medizintechnik und Fragen der Ethik

Ein Gespräch zwischen Ulrich Eibach und Christofer Frey

Hintergrund des hier dokumentierten Gespräches zwischen Ulrich Eibach (Bonn) und Christofer Frey (Bochum) ist die sogenannte »Euthanasiedebatte«. Während Eibach in dieser Debatte vor allem das Wiederaufleben alter Ideologien vermutet, die über das Lebensrecht der Schwächsten hinweggehen, verweist Frey hingegen auf neue Probleme, die sich aus der Akkumulation der Medizintechnik ergeben. Die unterschiedlichen und teilweise kontroversen Hinsichten auf diesen Diskussionszusammenhang waren der Anlaß, Eibach und Frey um ein Gespräch zu bitten. Beide Autoren beschäftigen sich seit mehreren Jahren mit unterschiedlichen Aspekten der Medizintechnik und der Medizinethik in christlicher Verantwortung. Ihre Publikationen zu diesem Thema werden im Anhang bibliographisch dokumentiert.

Eibach: Die Medizin der Neuzeit ist angetreten, Krankheiten mittels naturwissenschaftlicher Methoden zu erklären und zu bekämpfen. Der Glaube, daß dies um so besser gelingen wird, je konsequenter man die naturwissenschaftlichen Methoden und technischen Errungenschaften in der Medizin anwendet, führte zu der heute herrschenden Form von technisierter Medizin. Als angewandte Wissenschaft ist die Medizin mitbedingt und abhängig von gesellschaftlichen Interessen, zugleich wirkt sie auf diese zurück, insbesondere auf die Einstellung zu Krankheit, Sterben und Tod. Bis in die Neuzeit hinein wurde das irdische Leben mit seinen Leiden als Vorbereitung zum »ewigen« Leben und der Tod als Übergang in das ewige Leben betrachtet. Seit der Aufklärung entwickelt sich immer mehr ein Verständnis vom Tod, in dem dieser als das absolute Ende eines einmaligen Lebens gilt, in dem also die radikale Diesseitigkeit und mit ihr zugleich die »verzweifelte Liebe« zu diesem Leben herrschend wird. Von der Medizin erwartet man die Herstellung eines von Krankheiten und Entsagungen freien Lebens, Alterns und Sterbens. Vor dem Hintergrund dieser, durch die Erfolge der Medizin begünstigten oder teils erst ausgelösten Wandlungen in der Einstellung zu Krankheit und Tod wird verständlich, wieso die Erhaltung des irdischen Lebens zur obersten und einzigen allgemeinverbindlichen Norm nicht nur medizinischen Handelns wurde. Die Erfolge der technischen Medizin haben mit dazu beigetragen, daß die Lebenserwartung deutlich angestiegen ist, daß Menschen trotz chronischer – oft mehrerer - Erkrankungen immer länger leben und dauernder medizinischer Behandlung bedürfen, so daß der weitaus größte Teil der Kosten im Gesundheitswesen durch die Behandlung alter Menschen entsteht und 20 Prozent Gesamtleistungen der Krankenkassen auf die letzten beiden Lebensjahre von Menschen entfallen. Statistisch gesehen macht der medizinische Fortschritt daher die Gesellschaft nicht gesünder, sondern kränker. Auch wenn dies nicht der Fall wäre, würden die sozialökonomischen Probleme schon allein auf-

grund der zunehmenden Langlebigkeit bei gleichzeitig zurückgehender Geburtenrate nicht geringer. Wenn es - etwa auf der Basis zunehmender Entschlüsselung genetischer Vorgänge - gelingen sollte (und dafür spricht vieles), die großen »Killer«, zum Beispiel die Krebskrankheiten, zu besiegen, so würde sich allein dadurch die durchschnittliche Lebenserwartung um etwa zwölf Jahre erhöhen, eine Aussicht, die jedem Sozialpolitiker Alpträume verursachen und den Menschen einen bisher undenkbar hohen Prozentsatz ihres Einkommens für Alters-, Gesundheits- und Pflegeversicherung kosten würde.

Frey: Ökonomismus und eine Ideologie der Gesundheit sind zweifellos Motoren der medizinisch-technischen Entwicklung; sie schaffen sicherlich auch die Folie für das Urteil, die Pflege Gebrechlicher und Schwerstbehinderter würde zu einer sozial nicht mehr zu verkraftenden Last. Andererseits haben Menschen zu allen Zeiten Vorstellungen von glückendem Leben gehabt, das in der Regel auch Gesundheitsvorstellungen einschloß, es sei denn, eine asketische Leibfeindlichkeit wehrte den Gedanken daran ab. Neuerdings betonen Behinderte ihre »Normalität« und geben damit indirekt dem Gedanken einer Norm recht. Auch die Hoffnung auf ein Jenseits konnte häufig nicht die Freude an geschenkter Gesundheit delegitimieren. Wo beginnt die Herrschaft eines menschenfeindlichen perversen Gesundheitsideals?

Eibach: Das Ziel, alle Krankheiten zu besiegen, erweist sich als absurd und letztlich auch als inhuman, denn es ist mehr als zweifelhaft, daß wir mit den Folgen eines solchen Fortschritts werden in humaner Weise umgehen können. Wir werden dieses Problem dann wahrscheinlich mit einer instrumentellen Vernunft auch »technisch« lösen, indem wir teure medizinische Maßnahmen zur Lebenserhaltung nur noch denen zubilligen, die sie selbst bezahlen können oder die sich durch hohe Prämien entsprechend privat versichert haben, und indem wir uns etwa auf die Möglichkeit der gesellschaftlich verordneten »Euthanasie« besinnen, zunächst derer, die unheilbar sind und deren Leben angeblich für sie selbst, bestimmt aber für andere und die Gesellschaft nur eine Last darstellt.

Bereits heute stellt die auch ohne revolutionäre Erfolge der Medizin stetig zunehmende Zahl sehr alter Menschen die größte sozialpolitische Herausforderung in unserer Gesellschaft dar. Der wachsende soziale und ökonomische Druck, der von diesen Menschen ausgeht, wird auch wieder ethische Fragen und Probleme aufwerfen, von denen viele meinen, daß sie nach den Verbrechen an kranken und behinderten Menschen im »Dritten Reich« wenigstens bei uns entschieden seien und keiner Diskussion mehr bedürften. Wenn in einer Zeit, in der die Kosten für die zunehmende Zahl pflegebedürftiger, vor allem alter Menschen zur Einführung der Pflegeversicherung nötigen und in der der Pflegenotstand oft nur noch Zeit für die allernotwendigsten Formen körperlicher Pflege läßt, gleichzeitig die Debatte über den Lebenswert und das Lebensrecht schwerbehinderter und pflegebedürftiger Menschen neu entfacht wird, so mögen diese unterschiedlichen Aspekte in keinem ursächlichen Zusammenhang stehen, doch wird ein solcher Zusammenhang sich sehr bald einstellen. Die Diskussion über die Kostenexplosion im Gesundheitswesen und über den Pflegenotstand vor allem im Altenbereich wird latent oder offen von der Debatte um den Lebenswert und das Lebensrecht derjenigen begleitet sein, die in keiner Weise rehabilitierbar und in ihrem Zustand besserbar sind.

Frey: Die Auseinandersetzung mit Euthanasie-Postulaten heute wird wirkungslos, wenn nur die älteren Motive unterschoben werden. Einst war die Geburt Zufall und der Tod letzte (oft früh eintretende) Konsequenz der Natur, die Ordnungen Gottes spiegelte. In vergangenen Jahrhunderten war die Lebenserwartung so gering, daß noch um die Jahrhundertwende die Hoffnung, die Verrentung länger zu überleben, gering war. Deshalb konfrontiert uns die hohe Zahl Altersdementer mit einem weitgehend neuen sozialen und medizinischen Phänomen.

Neue Situationen stellen auch neue ethische Fragen. Mag die alte Euthanasie-Ideologie auch vielfach fortleben, so sind doch andere Probleme nicht zu verkennen, Fragen

- nach einer Altersphase des Leidens und Persönlichkeitszerfalls, den die Großelterngeneration fast nie kannte, so daß der niederländische reformierte Theologe Kuitert die Frage stellt, ob dieser Kelch bis zur Neige geleert werden müsse. Mit anderen Worten: Können Gesetze und ärztliches Ethos Menschen dazu zwingen, für manchmal viele Jahre nicht mehr sie selbst zu sein - es sei denn in schmerzlicher Erinnerung an einen Verlust, den nur noch die Angehörigen erkennen?
- nach der persönlichen Hoffnung und Perspektive eines Lebens, das von jahrelangem Persönlichkeitszerfall gezeichnet sein könnte. Warum soll sich jemand nicht fragen dürfen, ob die Aussicht auf ein Jahrzehnt oder mehr Parkinson oder Alzheimer mit seiner Sicht von menschlicher Würde zusammenstimmt? Eine persönliche Freiheit zum selbstgewählten Tod und Sterben läßt sich schwer verbieten, aber hätte sogar vor einer bestimmten Form natürlicher Theologie Bestand, die argumentierte, daß die moderne Medizin die vom Schöpfer gesetzten Grenzen an allen Fronten durchbräche. Vermutlich würde Hans Jonas mit seiner Frage, wie alt Menschen werden sollten, diesem Zweifel an modernen Errungenschaften entgegenkommen.

Eibach: Im angelsächsischen Sprachbereich wird seit Jahren über die Frage offen diskutiert, ob es ein »lebensunwertes« Leben gibt, das auch das Recht auf Leben verliert. In Deutschland wurde diese Diskussion vor allem durch den australischen Philosophen und Bioethiker Peter Singer wieder entfacht. Mittlerweile wird die Grundthese, daß es ein »lebensunwertes« Leben gibt, auch von deutschen Philosophen, Ökonomen und Juristen vertreten. Überall begegnet man dabei der Behauptung, daß alle Überlegungen, die man heute zu diesem Fragenkomplex anstelle, nichts mit dem »Gedankengut« zu tun hätten, das die geistigen Grundlagen für die Verbrechen der NS-Medizin an unheilbaren Menschen lieferte, auch nicht mit den Theorien des sogenannten Sozialdarwinismus, dessen Grundanliegen heute bei zahlreichen Soziobiologen und utilitaristischen Ethikern eine Wiederbelebung erfährt. Die Behauptung wird nicht dadurch richtig, daß sie von den Propagandisten der Lebenswertdebatte ständig wiederholt wird. Der Boden für die Nazi-Aktionen gegen das Leben wurde durch ein Gedankengut vorbereitet, das unter Gebildeten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts weit verbreitet war und das auch von den ausgesprochenen Gegnern des NS-Regimes propagiert wurde. Dessen mit der NS-Ideologie gemeinsamer Kern bestand in der Behauptung des Rechts des Stärkeren zur Unterjochung der Schwachen und darin, daß der Lebenswert des einzelnen auch oder gar in erster Linie nach seiner Nützlichkeit für die Gesellschaft, das Volk, die Rasse zu bemessen sei, er also

nicht gemäß seiner ihm von Gott verliehenen und daher unverlierbaren einzigartige: Würde bis zum Tod zu achten und zu behandeln sei. Die Quintessenz dieses Denkens faßten der angesehene Strafrechtler K. Binding und der Psychiater H. Hoche - ein ausgesprochener Gegner des NS-Regimes - bereits 1920/1922 in ihrer gemeinsamen Schrift »Über die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens« in der Erkenntnis zusammen, daß der einzelne den Wert eines zu schützenden Rechtsguts verloren habe, wenn er »für die Gesellschaft dauernd allen Wert verloren hat«, Der Wert menschlichen Lebens schwinde also in dem Maße, in dem aus Nützlichkeit Schädlichkeit für die Gesellschaft wird, so daß zuletzt der Lebensunwert konstatiert und die Vernichtung von lebensunwertem Leben gefordert wird. Diese »soziale Nützlichkeitsmoral« hielt man im Gegensatz zur religiös motivierten und nicht rational begründbaren »Gefühlsethik« für eine rational und sogar »naturwissenschaftlich« (= evolutionistisch) begründete Ethik.

Frey: Die Lebenswert-Debatte darf in der Tat nicht nur mit der NS-Ideologie verwechselt werden; der Autor Hoche verlor als erster in Freiburg seinen Lehrstuhl, als die Nationalsozialisten die Universität übernahmen. Bei ihm stand persönliches Schicksal im Hintergrund (der Verlust des einzigen Sohnes im Ersten Weltkrieg und - im Kontrast - die Erhaltung Schwerstverletzter, die kommunikationslos vor sich hindämmerten). Die damit gestellte Sinnfrage würde bei pauschalen Zuweisungen verstellt - ebenso wie die Frage nach empirischen Identifikatoren für menschliches Leben, dessen Würde allerdings immer transempirisch bestimmt sein muß.

Eibach: Auf den ersten Blick hat es den Anschein, die heutige Lebenswertdiskussion habe ihren Grund in den Fortschritten der Medizintechnik. Das eigentliche Problem stellt aber die immer größer werdende Zahl unheilbarer und schwerster Pflege bedürftiger Menschen dar. Ihr Geschick war seit der Antike der Hauptgrund für die Forderung nach »Euthanasie«. In der Antike standen bis in die christliche Zeit hinein die Empfehlungen von Platon (Politeia, 407, 409 f.) und Aristoteles (Politik VII, 14) in Geltung, verkrüppelte Geburten auszusetzen; die, die »an der Seele mißraten und unheilbar« sind, zu töten und unheilbar kranke Menschen nicht zu behandeln. Wenn der Nutzen des einzelnen für die Gesellschaft in einen dauernden Schaden umschlägt und er an Körper und Geist versehrt ist, dann erlischt das Lebensrecht des einzelnen, und man darf ihn töten.

Der Grundsatz, daß alles von Menschen gezeugte und geborene Leben »Mensch« ist und bis zum Tode Mensch bleibt, wie versehrt auch immer Körper, Seele und Geist sein mögen, wird heute wieder - wie im Sozialdarwinismus und im »Dritten Reich« - in Frage gestellt. P. Singer bezeichnet ihn als rational nicht begründbare religiöse, das heißt christliche Sondernorm und tut ihn als Ausdruck von »Gattungsegoismus« ab, nach dem einem Leben nur deshalb eine besondere »Heiligkeit« (Würde) zukommen soll, weil es einer besonderen biologischen Gattung (nämlich der Menschen) zugehört. Demgegenüber behauptet Singer, daß alles Leben nur entsprechend der Ausprägung seiner Sensibilität (Wahrnehmungsfähigkeit) zu schützen ist; mit anderen Worten: je mehr Bewußtsein ein Lebewesen hat, um so höher steht es in der Rangskala der Wertigkeit des Lebens, und um so mehr ist es zu schützen.

Die Thesen von Singer werfen die entscheidende Frage auf, ob denn die Würde und der Lebenswert des Menschen wirklich in dem begründet ist, worin Singer sie gegeben sieht, in der Rationalität (Vernunft) des Menschen, der sich seiner selbst und seiner Freiheit bewußt ist und der selbstbewußt Herr über sein Leben sein kann, oder ob der Lebenswert gar nur in der Gesundheit und der Glücksfähigkeit besteht.

Frey: Wir sollten den Mut haben einzugestehen, daß - weltgeschichtlich gesehen - jegliches Ethos partikular ist, zumindest wenn es entsteht, aber manches Ethos die Kraft hat, sich zu transzendieren und menschheitliche Dimensionen zu erreichen, was vor allem gilt, wenn es sich selbst kritische Rechenschaft davon geben kann, daß eine letzte (abgrenzende) Definition des Menschlichen nicht in seiner Verfügungsmacht steht. Dann ist mit empiristischen (soziobiologischen) und rationalistischen Theorien (Singer und andere) zu streiten, ob deren Theorien die Menschlichkeit des von ihren Autoren gelebten Lebens erreicht. (Aufschlußreich ist die Frage nach dem Schlafenden, der - wie Parfit vorträgt - keine Äußerung eines Selbstbewußtseins zeigt.) Da Utilitaristen nicht zwischen Tun und Unterlassen unterscheiden können (beides schlägt sich in Folgen beim anderen Menschen nieder), muß das System der Beziehungen zwischen Menschen und der Entwurfscharakter sozialen Lebens mit zur Sprache kommen: darin ist vorausgesetzt, daß wir uns vor und in allen Interaktionen Personsein zusprechen; so können auch die Absichten der Menschen (Intentionen) Platz finden; das Unterlassen wird qualifiziert. Ein Verdacht ist nicht ganz von der Hand zu weisen: Auch engagierte Verfechter der Sorge für Schwerstbehinderte könnten analoge utilitaristische Denkmuster verwenden, um Unterlassen zu verhindern und Tun zu forcieren: Beinahe derselbe Glücksbegriff wird nun einem »autopoietischen System« altersverwirrter Greise unterstellt - gelegentlich ist zu hören, daß wir einer schwer Alzheimer-gezeichneten Greisin nach mehreren Amputationen und mit Herzschrittmacher im Rollstuhl viel medizinische Technik angedeihen lassen müßten, weil sie allein über Sinn und Glück ihres Lebens entschiede - zweifellos eine andere Version des Singerschen Selbstbewußtseinsutilitarismus, jedoch nur nach innen projiziert.

Eibach: Es kann gute Gründe geben, Menschen nicht alle technisch machbaren Möglichkeiten der Lebenserhaltung zur Verfügung zu stellen. Bei solchen Überlegungen ist aber von der grundsätzlichen Unterscheidung auszugehen, ob dies mit Rücksicht auf das Wohlergehen des einzelnen betroffenen Menschen geschieht oder ob die Gründe dafür gesellschaftlicher und ökonomischer Art sind, ob also das Wohlleben der Gesellschaft ausschlaggebend ist. Diese Unterscheidung ist selbst dann nötig, wenn zwischen den wohlverstandenen Interessen des einzelnen und denen der Gesellschaft kein Widerspruch besteht. Unbestritten ist, daß insbesondere manche der aufwendigen medizinischen Maßnahmen, die insbesondere in den letzten Lebensmonaten zur Lebenserhaltung unternommen werden, einer Leugnung der Unausweichlichkeit des Todesgeschicks gleichkommen und letztlich dem Wohlergehen des Menschen abträglich sind. Leider ist das in vielen Fällen aber nicht vorweg abzusehen. Anders ausgedrückt heißt das: ob diejenigen, die sich hinsichtlich ihres Gesundheitszustandes und deshalb auch oft in ihrem sozialen Befinden an den Rändern der Gaußsehen Verteilungskurve befinden, um der Erhaltung oder Steigerung des Wohllebens

der größten Zahl in der Gesellschaft noch weitere Verzichtse bis hin zum Verzicht auf medizinische und pflegerische Erleichterung ihres Krankheitsgeschickes zugemutet werden darf. Das ist etwas gänzlich anderes als der Verzicht, der mit Rücksicht auf den einzelnen Betroffenen vorgenommen wird, denn er besagt ja, daß »medizinische und pflegerische Leistungen anhand von sogenannten Kosten-Nutzen-Überlegungen Menschen« zugeteilt werden (Denkschrift der EKD Mündigkeit und Solidarität, 1994, S. 34 und 61) und nicht aufgrund von Bedürftigkeit, daß zum Beispiel grundsätzlich verfügbare Behandlungsmöglichkeiten wegen der damit verbundenen hohen Kosten von vornherein nur denjenigen zuteil werden sollen, die ökonomisch so gestellt sind, daß sie solche Behandlungen durch Eigenleistungen zahlen können. Damit werden die aus christlich ethischen Überlegungen sich ergebenden Ansprüche auf Gerechtigkeit im Gesundheitswesen und nach Solidarität mit den Schwächsten außer Kraft gesetzt und die Türen zu einer »Euthanasiegesellschaft« weit geöffnet.

Frey: Christliche Ethik wird daran festhalten, daß sie auch in extremen Fällen - etwa des Dahindämmerns in Kommunikationslosigkeit - nach dem zuletzt im Zuspruch der Gottesebenbildlichkeit begründeten Personsein suchen muß; aber sie wird deswegen Widersprüchlichkeit und vom Menschen erfahrene augenscheinliche Sinnlosigkeit nicht mit Hilfe von Deklamationen verdrängen dürfen. Diakonische Selbstkritik müßte auch die Frage zulassen, wann die institutionalisierte Pflege sich selbst ihre Opfer und damit Ihre professionelle Daseinsberechtigung zu schaffen beginnt. Muß man nicht die Verzweiflung eines Neurologen ernst nehmen, der eingesteht, daß er in einem vegetativen Zustand sich stabilisierende Patienten viele Jahre mit Hilfe von Hebemaschinen, Magensondierung und anderen medizinischen Hilfen gewissermaßen fabrikartig am Leben erhalten könne?

Eibach: Gerechtigkeit und Solidarität im Gesundheitswesen können auf verschiedenen Ebenen betrachtet werden. Einmal geht es auf der Makroebene (1) um die Frage, wieviel Mittel aus dem Bruttosozialprodukt überhaupt in den Gesundheitsbereich fließen sollen. Dieser Prozentsatz liegt seit 1975 nahezu konstant bei etwa 9,5 Prozent. Dies hängt auch davon ab, welchen Stellenwert wir der Gesundheit einräumen und von der Frage, ob durch mehr Mittel wirklich ein höherer Gesundheitszustand erreichbar ist. (2) Zweitens stellt sich die Frage, wie die Mittel innerhalb des Gesundheitswesens verteilt werden, wieviel zum Beispiel für die präventive und wieviel für die kurative Medizin, wieviel für den ambulanten und wieviel für den Krankenhausbereich, wieviel für High-Tech-Medizin und wieviel für Pflege, wieviel für den Bereich chronischer Krankheiten, für die Psychiatrie, die Geriatrie und so weiter eingesetzt werden. Dabei sind Kriterien der Gerechtigkeit und Solidarität zugrunde zu legen und zu fragen, ob nicht bereits heute eine die Menschenwürde bedrohende Ungleichheit zwischen den Bereichen der auf Heilung ausgerichteten Akutmedizin und der Behandlung, Betreuung und Pflege unheilbarer Menschen (zum Beispiel geriatrischer, psychiatrischer Patienten) besteht. Ganz entscheidend werden diese Kriterien (3), Wenn es um die Zuteilung der Mittel auf Personengruppen geht, etwa Altersgruppen und Krankheitsgruppen. Hier dürfte weder der Nutzen oder Schaden für die Volkswirtschaft noch die Heilbarkeit das ausschlaggebende Kriterium sein, sondern das Maß des Leidens

der Menschen, ihre Hilfsbedürftigkeit und die Möglichkeit, ihr Geschick durch medizinische und pflegerische Hilfen zu erleichtern (zum Beispiel Schmerzlinderung, Betreuung Sterbender und so weiter.). Das sollten auch die entscheidenden Gesichtspunkte für die Gewährung medizinischer Hilfen beim einzelnen Menschen sein.

Frey: Soziale Gerechtigkeit ist immer ein (vielleicht schmerzhafter) Kompromiß zwischen der an generalisierten Fällen orientierten Forderung nach Gleichbehandlung und den idealen, aber kritischen Forderungen der Epikie. Wenn der hohe Anteil der Krankenkassenleistungen in den beiden letzten Lebensjahren tatsächlich der Schmerzlinderung und der Betreuung Sterbender zugute kommt, wird die Gesellschaft gerade in diesem Bereich Lasten auf sich nehmen müssen. Wenn aber ein System auf einen Grenznutzen zusteuert oder nur zur Vermehrung der Krankheit (siehe oben) beiträgt, könnte auch eine allmähliche, nicht aber eine jähe Wende sozialpolitisch geboten sein. Die Investitionen wären dann auf die Prävention geriatrischer Notstände und damit in die Qualität, nicht die Quantität des Alters auszurichten. Die biblische Perspektive der Gerechtigkeit zielt tatsächlich auf die Schwächsten, die aber nicht »produziert« werden sollen, damit hernach an ihnen die Gerechtigkeit demonstriert werden kann.

Privatdozent Pfarrer Dr. Ulrich Eibach
Aufdem Heidgen 40
53127 Bonn

Prof Dr. Christofer Frey
Hebelerweg 7
44388 Dortmund

Auswahlbibliographie zur Thematik

Christo/er Frey:

Theologie und Ethik der Schöpfung, in: ZEE 32 (1988), 47-62.

Protestantische Ethik und Güterabwägung, in: Medizinethische Materialien (Zentrum für Medizinische Ethik) Bochum 1989, Heft 26.

Die Sonderherstellung des Menschen in der Natur, in: Deutsches Ärzteblatt 86 (1989), 3487-3491.

Protestantische Ethik und Güterabwägung, in: Güterabwägung in der Medizin, hg. v. M. Sass u. a., Berlin u. a. 1991, 62-72.

Bürde und Chancen des Altwerdens, in: ZEE 37 (1993), 221-225.

Zur Frage von Hans Jonas, wie lange Menschen leben sollen, in: Altern, Gehirn und Persönlichkeit, hg. v. W. Kuhn, Bern 1994, 33-40.

Wie verstehen wir angemessen menschliches Leben und Sterben? Der Streit der Deutungen, in: Gehirntod und Organtransplantation, Berlin 1995 (Beiheft zur BThZ), 13- 28.

Ulrich Eibach:

Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht, Wuppertal (1976), 4. Aufl. 1993.

Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen? Eine theologisch-ethische Stellungnahme zur Frage der Euthanasie, Wuppertal 1988 (erscheint 1996 neubearbeitet unter dem Titel: Von der Sterbehilfe zur Euthanasie?).

Zur Menschenwürde und zum Lebenswert unheilbar kranker, pflegebedürftiger und behinderter Menschen, in: U. Eibach: Der leidende Mensch vor Gott, Neukirchen 1991, 150-190.

Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus

Eine Problemanzeige*

Von Hans-Richard Reuter

1. Kaum ein Grundprinzip politischer Ethik hat in den letzten Jahrzehnten derart an Relevanz gewonnen wie die Idee der Menschenrechte: der aufregende Gedanke also, jeder Einzelperson seien moralisch begründete Rechte zuzusprechen; Rechte, die allen Menschen unabhängig von ihren biologischen, sozialen und individuellen Unterschieden zukommen; Rechte demnach, die *vor* jeder und darum *von* jeder positiv-rechtlichen Ordnung anzuerkennen sind. In der zweiten Hälfte unseres zur Neige gehenden Jahrhunderts ist dieser Gedanke nicht einfach erbauliche politische Literatur geblieben. Er hat in internationalen, völkerrechtlichen Dokumenten einen eindrucksvollen Siegeszug angetreten. Allen voran die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte von 1948: Als unmittelbare Antwort auf die Erfahrungen der Gewalt- und Terrorherrschaft des Dritten Reiches wurden zum ersten Mal die Achtung und der Schutz der Menschenrechte zu einer internationalen Angelegenheit erklärt. Handelte es sich dabei noch um eine Empfehlung, der rechtsverbindliche Kraft fehlt, so folgten doch als völkerrechtliche Verträge der Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie derjenige über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Beide wurden 1966 einstimmig verabschiedet, traten 1976 in Kraft und bilden mit der Allgemeinen Erklärung zusammen so etwas wie das Korpus einer International Bill of Rights.

Über Jahrzehnte standen die beiden völkerrechtlich verbindlichen Pakte - der Zivilpakt zum einen und der Sozialpakt zum anderen - in der Gefahr, im Systemkonflikt zwischen kapitalistischem Westen und kommunistischem Osten instrumentalisiert und als Waffe im Kalten Krieg benutzt zu werden. Heute registrieren wir, daß sich der Kerngedanke der politischen Freiheitsrechte, der von Dissidentengruppen ebenso mutig wie beharrlich aufgegriffen worden ist, seit dem Zerfall des realexistierenden Sozialismus auch im früheren Ostblock durchgesetzt hat. Mittlerweile sind jeweils mehr als 100 Staaten beiden Pakten beigetreten; zwar steht die Ratifikation des Sozialpakts durch die USA nach wie vor aus, doch haben mittlerweile die ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten die bürgerlichen Freiheitsrechte akzeptiert. Der Universalismus der Menschenrechte im Sinn ihrer weltweiten Kodifikation scheint unumkehrbar und von bezwingender Evidenz.

2. Obgleich sich heute kaum ein Staat dem Druck entziehen kann, der Menschenrechtsidee Zumindest verbal seine Reverenz zu erweisen, so verstärken sich doch seit geraumer Zeit Differenzen in ihrem Verständnis, die durch die reichlich kurze Decke rhetorischer Übereinstimmung nicht zu kaschieren sind. Hinter der Fassade des allgemeinen Bekenntnisses

zur Menschenrechtsidee verbergen sich nach wie vor uneinheitliche und kontroverse Menschenrechtskonzepte.

Schon die rechtsverbindlichen Pakte des Jahres 1966 unterschieden sich von dem auf die gleiche Freiheit der Einzelperson zentrierten Ansatz der Allgemeinen Erklärung von 1948 dadurch, daß sie das Selbstbestimmungsrecht der Völker den individualrechtlichen Garantien vorordnen und von ihm abhängig sein lassen. Die Vorstellung kollektiver Menschenrechte findet seit den achtziger Jahren ihre Fortsetzung in der Diskussion über Menschenrechte der »dritten Generation« wie dem Recht auf Entwicklung, Frieden, Schutz der Umwelt und so weiter, die nicht mehr an die Einzelperson gebunden sind, sondern politisch-programmatische Ziele enthalten. Als Zugeständnis an die partikularstaatlich verfaßte Welt und an die Emanzipationsansprüche der ehemaligen Kolonialstaaten stellt das vieldeutige Selbstbestimmungsrecht der Völker hier fast so etwas wie das Fundament der Rechte der Einzelperson dar und bildet den Ansatzpunkt für Interpretationskonflikte, die gegenwärtig verschärft hervortreten:

Anläßlich der von den Vereinten Nationen im Jahr 1993 veranstalteten 2. Weltkonferenz über Menschenrechte forderte der Vertreter Chinas, es müsse das Recht jedes Staates, die Menschenrechte entsprechend der Lage im eigenen Land zu definieren, respektiert werden. Vor allem betonte er das Recht auf Entwicklung und beharrte auf dem Prinzip der Nichteinmischung in die einzelstaatliche Souveränität auch und gerade in Menschenrechtsfragen'.

Nur allzu bekannt sind schließlich die Widerstände, auf die der Geltungsanspruch der Menschenrechte unter dem Einfluß fundamentalistischer Tendenzen innerhalb islamisch geprägter Rechtskulturen stößt. Formal haben heute zwar über die Hälfte der arabischen Staaten die UN-Pakte ratifiziert. Auch gibt es mittlerweile Menschenrechtserklärungen aus dem islamischen Raum-; doch sie unterstellen den Menschenrechtstopos dem religiösen Recht der Scharia in einem ideologisch okkupierten Verständnis - mit gravierenden Konsequenzen in den Bereichen des Strafrechts, der Stellung der Frau und der Religionsfreiheit'.

3. Kurzum: Die Sprache der Menschenrechte ist heute zur weltpolitischen lingua franca geworden, der sich niemand entziehen kann und darf. Sie ist zu einer internationalen Verkehrssprache avanciert, die jeder muß beherrschen und im Munde führen können, auch wenn sie von Haus aus nicht seine Muttersprache ist. Die Menschenrechtssprache stellt ein Kommunikationsmedium bereit, das jeder benutzen muß, der überhaupt in der internationalen Politik relevante Ansprüche erheben will, die er für begründbar und rechtfertigungsfähig hält. Weil sie in diese Funktion gerückt sind, standen die Menschenrechte nicht nur bis zum Umbruch von 1989, sondern stehen sie dauerhaft in der Gefahr, lediglich als »der große ideologische gemeinsame Nenner« verwendet zu werden, mit dessen Hilfe konkurrierende politische Akteure ihren Platz in der Weltgesellschaft behaupten. Da fordert auf der einen Seite der Westen von anderen eine individualbezogene Menschenrechtsbefolgung ein, der er selber nicht durchweg genügt, um sich so gegen die Ansprüche des Südens auf gerechte Verteilung von Reichtum und Ressourcen zu schützen; da führen auf der anderen Seite Regierungsvertreter der Dritten Welt solche Dinge wie das Selbstbestimmungsrecht der Völ-

ker, das Recht auf Entwicklung und die Bewährung der kulturellen Traditionen nur zu oft ins Feld, um die Vorenthaltung politischer Rechte zu kaschieren, die die Mitglieder ihrer Gesellschaften, könnten sie sich nur frei äußern, sicherlich für sich reklamieren würden.

Trotz formaler Allgemeingeltung der kodifizierten Menschenrechtskataloge ist ihre inhaltliche Interpretation und Umsetzung auf der Bühne internationaler Politik kontrovers. Aber nicht nur das: Ob und inwiefern dem Menschenrechtskonzept universale Gültigkeit zukommt - dies ist nicht nur eine praktisch-politische Frage, sondern eine politisch-theoretische, moralische und rechtsethische Herausforderung ersten Ranges. Von ihr soll im folgenden die Rede sein. Unleugbar sind ja die Menschenrechte aus der Geschichte des Abendlands hervorgegangen; ihr Universalitätsanspruch erscheint zunächst als der eines regional entwickelten Rechtsinstituts. Dieses unbestreitbare Faktum führt derzeit - im Reflex auf das zugenommene Gewicht der nicht-europäisch geprägten Völker - verstärkt zu einer auch theoretisch formulierten und im Westen selbst artikulierten Relativierung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Der Begriff »Relativismus« soll in diesem Zusammenhang zur Charakterisierung solcher Positionen dienen, denen eine bestimmte Basisprämisse zugrundeliegt: Relativistische Positionen gehen davon aus, daß alles, was existiert und gilt, abhängig ist von der Auffassung desjenigen, der es als existent oder gültig erlebt und beurteilt⁵. Ich will in diesem Zusammenhang drei Typen beziehungsweise Argumentationsweisen der relativistischen Kritik am Menschenrechtsuniversalismus unterscheiden, nämlich die Einwände des ethischen Partikularismus, des politischen Realismus und des kulturellen Kontextualismus.

1. *Ethischer Partikularismus* soll eine Position heißen, die angesichts der endlichen und begrenzten Handlungsmöglichkeiten des Menschen dafür plädiert, daß wir unsere moralischen Kräfte und Ressourcen nicht auf das Abstraktum der ganzen Menschheit richten, sondern daß wir sie vorrangig im Nahbereich derjenigen konkreten Gemeinschaften einsetzen sollten, in denen wir durch Herkunft leben und denen gegenüber wir deshalb besondere Loyalitätspflichten haben.

Unter dem Eindruck unserer Ohnmacht und Ratlosigkeit gegenüber den Greueln auf dem Balkan, in Ruanda oder anderswo hat vor einiger Zeit der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger in seinem Essay »Aussichten auf den Bürgerkrieg« seine Kritik an der Menschenrechtsidee mit dem Plädoyer für einen ethischen Partikularismus verbunden. Er notiert unter der Überschrift »Wundertüten, Schuldgefühle« folgendes: »Spezifisch für den Westen ist [...] die Rhetorik des Universalismus. Die Postulate, die damit aufgestellt worden sind, sollen ausnahmslos und ohne Unterschied für alle gelten. Der Universalismus kennt keine Differenz von Nähe und Feme; er ist unbedingt und abstrakt. Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist die Pflicht enthalten, Gott ähnlich

zu werden; denn es setzt Allgegenwart, ja Allmacht voraus. Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten endlich sind, öffnet sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter. Bald ist die Grenze zur objektiven Heuchelei überschritten, dann erweist sich der Universalismus als moralische Falle.«⁶

Enzensbergers Einwand entbehrt zunächst nicht einer gewissen Plausibilität. Mutet uns die Idee der Menschenrechte nicht eine »psychische und kognitive Überforderung«⁷ zu? Sorgen nicht heute die Massenkommunikationsmittel in vollendeter Form dafür, daß - mit Kant zu sprechen - »die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird«? Rufen sie damit aber unter den *beati possidentes* der reichen Industrienationen nicht bloß ein schlechtes Gewissen hervor, so daß schließlich die Verleugnung jeder moralischen Verantwortung und die Lähmung jedes politischen Engagements die Folge ist, weil der Umfang der Herausforderung in keinem Verhältnis zu unseren Handlungsmöglichkeiten steht? Der Einwand klingt zunächst einleuchtend, er arbeitet aber mit zwei kategorialen Fehlern, die für das ganze Argument ruinös sind⁹.

Zunächst unterstellt Enzensberger, bei dem fiktiven Gedanken eines allgegenwärtigen und allmächtigen Subjekts der Verantwortung handle es sich um einen noch nicht säkularisierten theologischen Restbestand. Doch diese Unterstellung verwechselt Ursache und Folge. Denn die Idee eines allmächtigen und allgegenwärtigen moralischen Subjekts ist gerade nicht ein theologisches Motiv, das alle Säkularisierungen überstanden hat. Es ist nicht Relikt, sondern allenfalls Resultat eines Säkularisierungsprozesses. Der Gedanke der Allmacht des moralischen Subjekts ist nämlich Ausdruck der humanen Selbstbehauptung gegen den Absolutismus eines leid- und leidenschaftslosen, eines apathischen Gottes; er ist Folge der neuzeitlichen Umwidmung einer hypostasierten göttlichen Allmacht in eine Eigenschaft des Menschen!“. Im Eigensinn der jüdisch-christlichen Überlieferung jedoch bedeutet die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf gerade, daß der Mensch illusionslos als das Wesen der Fehlbarkeit gegenüber seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit erkannt wird. Und in der Perspektive des christlichen Glaubens begegnet Gott gerade in seiner leidenschaftlichen Solidarität, ja Identifikation mit der menschlichen Verletzlichkeit und Schwäche. Kurz: in der Sicht christlicher Theologie ist es gerade das den Menschen charakterisierende Zugleich von Verletzlichkeit und Verführbarkeit, das zur Achtung und zur Sicherung der Menschenrechte Anlaß geben muß.

Enzensbergers Kritik liegt jedoch noch ein weiteres folgenschweres Mißverständnis zugrunde, und zwar die Verwechslung von sittlichem und rechtlichem Universalismus. Die Pointe des Menschenrechtsgedankens liegt nämlich keineswegs darin, ein Prinzip universeller sittlicher Verpflichtung in dem Sinn zu sein, daß jeder Mensch direkt für jeden anderen verantwortlich wäre. Eine solche unmittelbare, nicht institutionell vermittelte Verantwortung würde in der Tat die Begrenztheit unserer individuellen Handlungsmöglichkeiten sprengen. Die Menschenrechte sind nicht einfach Konkretionen des sittlichen Gebots allgemeiner Menschheitsliebe und des ihm entsprechenden *Ethos*; sie sind Ausdruck eines universellen *Rechtsprinzips*. Der Hinweis auf eine sittliche Überforderung des Einzelnen ist verquer und geht an der Sache vorbei, denn die Unterscheidung von *Ethos* und *Recht* ist eine grundlegende Voraussetzung, ohne die nicht klar über die Menschenrechte gesprochen werden kann. Um so schwerer wiegt der zweite Einwand, der des politischen Realismus.

2. Als *politischen Realismus* bezeichne ich eine Position, die den internationalen Verkehr ausschließlich durch das Selbsterhaltungsinteresse der Staaten bestimmt sieht. Politisch realistisch soll diejenige Kritik am Menschenrechtsuniversalismus heißen, die darauf aufmerksam macht, daß - sofern Menschenrechte *de iure* nach wie vor nur im Rahmen partikularer Staatlichkeit verbindlich verankert werden können - ihr Gewährleistungsanspruch aus der Sicht des einzelnen Staates *de facto* jederzeit und überall Souveränitätsvorbehalte auslösen kann. In diesem Sinn formuliert der Politiktheoretiker Panajotis Kondylis zugespitzt, »daß bei der gegenwärtigen Verfassung der Weltgesellschaft von Menschenrechten *stricto sensu* keine Rede sein kann«. Er gibt dem politisch-realistischen Argument folgende Fassung: »Menschenrechte, d. h. Rechte, die die Menschen in ihrer bloßen Eigenschaft als Menschen besitzen, können nur dann realen Sinn und Bestand haben, wenn alle Menschen, kraft ihres nackten Menschseins und unabhängig von ihrer Herkunft oder anderen Voraussetzungen, sie überall auf der Erde, und zwar am Ort ihrer freien Wahl, ohne Einschränkung genießen dürfen. Solange dies nicht geschieht, d. h. solange der Chinese nicht über dieselben Rechte in den Vereinigten Staaten wie der Amerikaner und der Albaner nicht über dieselben Rechte in Italien wie der Italiener verfügt, darf man, wenn man Begriffe nicht strapazieren will, nur von Bürgerrechten, nicht aber von Menschenrechten sprechen. Das, was heute euphemistisch Menschenrechte heißt, gewährt stets eine staatlich organisierte politische Einheit ihren eigenen Staatsangehörigen, und seine Geltung kann nur innerhalb des jeweiligen Staatsgebietes garantiert werden.«!

Soweit Kondylis. Sein Einwand weist auf das grundlegende Dilemma hin, daß die Menschenrechte - unbeschadet ihres Anspruchs, moralisch begründete, überstaatliche Rechte zu sein - wirksam nur dort werden, wo sie in einer verfaßten politischen Gemeinschaft positiviert sind und durchgesetzt werden können. Zwar ist die Behauptung, jeder souveräne Staat gewähre die Menschenrechte nur seinen eigenen Staatsangehörigen, *de iure* weit überzogen. Denn die Grundrechte des Verfassungsstaates enthalten sowohl Rechte, die für all jene Menschen gelten, die sich innerhalb seines Territoriums aufhalten, wie auch solche Rechte, die nur den eigenen Staatsangehörigen zugesprochen werden - vor allem, soweit sie die politische Mitwirkung betreffen. Richtig aber ist: Kein Staat kann garantieren, daß elementare Rechte wie diejenigen auf körperliche Unversehrtheit oder Redefreiheit auch außerhalb seiner Grenzen genossen werden können. Und umgekehrt widerstreitet es ohne Zweifel dem Selbsterhaltungsinteresse des einzelnen Staates, wenn er ausnahmslos allen Menschen beispielsweise Niederlassungsrecht und Wahlrecht einräumt, die traditionell als Staatsbürgerrechte gelten. Deshalb ist auch richtig: Erst das Ende der Staatlichkeit in jeder uns bekannten Form, erst die Konstitution der Menschheit als einheitliches politisches Subjekt würde die Ära der Menschenrechte *sensu strictissime*, nämlich als allgemeiner Weltbürgerrechte, einläuten.

Will man nicht einen naturalistischen Fehlschluß begehen und aus dem beschriebenen Sein ein Sollen ableiten, so geht aus der politisch-realistischen Beschreibung als solcher allerdings noch keine normative Konsequenz hervor. Aus der realistischen Beschreibung resultiert vielmehr in normativer Hinsicht eine Alternative: Man kann sie entweder zum Anlaß nehmen, der Menschenrechtsidee überhaupt das Sterbeglöcklein zu läuten - angesichts der schon erreichten und abgeschlossenen Menschenrechtsverträge freilich um den

Preis, damit den Grundsatz *pacta sunt servanda* gleich mit über Bord gehen zu lassen. In einer alternativen Lesart kann man aus der Einsicht in die Angewiesenheit des Menschenrechtsschutzes auf einzelstaatliche Gewährleistung aber auch eine andere Konsequenz ziehen. Sie lautet: Wenn die Menschenrechte unter politisch-realistischen Voraussetzungen nicht auf ein Weltbürgerrecht ausgreifen können, dann müssen sie jedenfalls auf die Minimalbedingung gegründet sein, ohne die vom Menschen im allgemeinen im Unterschied zum Staatsbürger überhaupt nicht sinnvoll die Rede sein kann. Wenn es nach wie vor von den partikularen Staaten abhängt, ob und wie die für den Menschen als solchen reklamierten Rechte in einer konkreten politischen Gemeinschaft auch wahrgenommen werden können, dann - so zeigt sich - liegt allen Menschenrechten im Plural nur ein einziges grundlegendes Recht voraus, nämlich das Recht auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen als Bedingung dafür, überhaupt auf Rechte Anspruch erheben zu können.

Die jüdische Philosophin Hannah Arendt bezeichnete in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg dieses Recht, Rechte zu haben, als das einzige elementare Menschenrecht⁷ und verteidigte es in der Zeit der vom Nazi-Terror bewirkten Nachkriegswirren, in denen Millionen von Staatenlosen und sogenannten *displaced persons* jeder Möglichkeit enthoben waren, überhaupt als Rechtspersonen in Erscheinung zu treten. Angesichts des weltweiten Elends der Flüchtlinge, der durch Bürgerkriege und Not Entwurzelten ist gerade heute diese Erinnerung von bedrängender Aktualität: Es ist die Erinnerung daran, daß es zur Essenz des Menschenrechtsprinzips gehört, die strenge Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und Fremden zu entwerfen⁸, Allein dieses essentielle Recht jedes Menschen auf - und sei es begrenzten - Aufenthalt in den Grenzen eines politischen Gemeinwesens ist, wenn wir an die aktuelle Flüchtlings- und Asylpolitik denken, geeignet, jeden überheblichen Menschenrechtstriumphalismus von seiten westlicher Staaten im Keim zu ersticken.

3. Das dritte Argument, dasjenige des *kulturellen Kontextualismus*, entstammt ursprünglich der kulturalanthropologischen Schule der amerikanischen Ethnologie, für die so prominente Namen wie Franz Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead stehen. Das Argument geht von der angeblich empirisch gestützten Annahme aus, daß jede Kultur ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Kultur wird verstanden als die Gesamtheit derjenigen Erscheinungen und Vorgänge, die die Daseinsgestaltung der Menschen unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zu ethnischen Einheiten charakterisieren⁹. Jede Kultur werde durch ein für sie spezifisches, eigengeartetes Zentralthema, durch ein *cultural pattern* und damit auch ein Ethos bestimmt und zusammengehalten, das mit dem anderer Kulturen grundsätzlich inkommensurabel sei. Die zwischen den regionalen Gemeinschaften waltende Vielfalt der Kulturmuster sei letztlich nicht ineinander übersetzbar, sie alle könnten jeweils nur aus sich heraus verstanden werden. Auf Grund eines hermetischen Kulturbegriffs wird bestritten, daß angesichts des Pluralismus der Ethosformen eine interkulturelle Verständigung möglich ist; vielmehr sei jede Kultur mit jeder anderen gleichrangig. Infolge der auf die menschliche Psyche durchgreifenden intrakulturellen Prägung aller kognitiven und normativen Maßstäbe sei nicht ersichtlich, wie es möglich sein soll, die in der Tradition des Abendlands und der westlichen Moderne entwickelten Menschenrechte in die lokalen Kontexte anderer Kulturen zu übertragen; auch Rechte seien kulturell determiniert.

Der ethnologische Kontextualismus hatte zunächst einen deskriptiven Status; angesichts der faktischen Inkommensurabilität aller Kulturen sieht er sich außerstande, Standards transkultureller Gültigkeit zu formulieren, die über die eingelebten lokalen Verbindlichkeiten hinausgehen. Da kein Ethos gegenüber einem anderen Vorrang besitze, bleibe nur übrig, das Lob der Vielfalt im Sinn eines prinzipiellen Relativismus zu singen. In diesem Sinn beschworen Vertreter der sich selbst als »relativistisch« bezeichnenden ethnologischen Schule wie Melville Herskovits schon früh die Gefahr eines menschenrechtlichen Kulturimperialismus, der sich anschickt, die Eigenart des Fremden zu unterdrücken¹⁵. Die Inkommensurabilitätsthese scheint zunächst ein sympathisches Toleranzprinzip zu enthalten, aber dies bleibt äußerst ambivalent: Da die kulturellen Identitäten der Abgrenzung gegeneinander bedürfen, kann, wo diese Abgrenzung des Eigenen vom Fremden nicht mehr ausreichend kontrolliert wird, jederzeit die zunächst indifferente Toleranz zwischen den Kulturen in militante Abwehr umschlagen.

Spätestens dann, wenn aus der faktischen Pluralität der Kulturen die normative Gleichrangigkeit und Gleichgültigkeit aller Ethosformen gefolgert wird, widerlegt sich jedoch die Position des prinzipiellen Relativismus selbst. Sie ist selbstwidersprüchlich und logisch inkohärent: Wenn wirklich kein Standpunkt in höherem Maße gerechtfertigt ist als irgendein anderer, dann kann man nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs behaupten, der Standpunkt des Relativismus sei der einzig gültige. Der neopragmatistische Philosoph Richard Rorty hat deshalb dem relativistischen Argument eine Fassung gegeben, die den logischen Selbstwiderspruch zu vermeiden sucht. Rorty begeht nicht den Fehler zu sagen, jedes kulturell geprägte Ethos sei genauso viel wert wie jedes andere. Er vertritt lediglich die negative These, daß es keinen ahistorischen, kontextfreien, absoluten, quasigöttlichen Standpunkt gibt, von dem aus wir objektiv über die Wahrheit oder Richtigkeit der Geltungsansprüche unterschiedlicher Kulturen entscheiden können. Denn »wahr« - und damit auch »richtig« - sei nur ein anderer Ausdruck für das, was wir nach *unserer* Auffassung und im Rahmen *unseres* Sprachspiels anderen meinen empfehlen zu sollen. Aus der Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer universellen Rationalität folge positiv nicht die Gleichrangigkeit aller Überzeugungen und Lebensformen; es folge daraus vielmehr die Einsicht, daß wir diejenigen ethischen Überzeugungen, die nach *unserer* Ansicht vorzugswürdig sind, eben *nur* mit dem Argument verteidigen können, daß sie *für uns*, für unsere kulturelle Gruppe akzeptabel sind. Zwischen den Extremen einer unmöglichen Toleranz für die Praktiken und Werte jeder anderen Kultur und einer prinzipiellen Vorrangstellung unserer eigenen Gemeinschaft bleibt uns im Konfliktfall nur ein pragmatischer Ethnozentrismus: Im Fall eines solchen Konflikts muß es nach Rorty eine praktische Bevorzugung der eigenen Lebensform geben. Auf die Stützen theoretischer Rückversicherung muß diese Option jedoch verzichten; sie hat letztlich keine andere Grundlage als die, daß sich unsere kulturellen Praktiken bewährt haben.

Rorty bezeichnet seinen Standpunkt im Unterschied zu dem der »Objektivität« als einen der »Solidarität«; es handelt sich dabei freilich um eine ethnozentrische, sprich: eurozentrische Solidarität. Er selbst schreibt: »Sich ethnozentrisch verhalten heißt: das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* - umfaßt diejenigen, mit deren Meinungen

man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.s'? Da Rorty die Fähigkeit der Subjekte bestreitet, sich selbstkritisch und öffentlichkeitsrelevant von ihrer Sprachspielgebundenheit zu distanzieren, kann er die Ausweitung der Menschenrechtsidee nicht ernsthaft von einem Dialog der Kulturen erwarten, jedenfalls nicht von einem Dialog, der am Bezugspunkt einer möglichen Verständigung orientiert ist. So setzt er denn darauf, daß alle so werden wie wir, die Angehörigen desjenigen Kreises von Personen, die Gelegenheit hatten, »seit zwei Jahrhunderten wechselseitig ihr [moralisches] Empfinden [zu] manipulieren«, und die Rorty mit den Eigenschaften seiner amerikanischen Studenten charakterisiert: nett, tolerant, wohlhabend, geborgen und andere Menschen respektierend¹⁷. »Der von Rorty eingeräumte behutsame Ethnozentrismus muß, weil er den Verstehensvorgang als eine assimilierende Einordnung des Fremden in unseren (erweiterten) Interpretationshorizont beschreibt, die Symmetrie der Ansprüche und der Perspektiven aller an einem Dialog Beteiligten verfehlen.e!''

111

Es bleibt die Frage: Wie ist der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechtsidee nicht nur gegen die besprochene Radikalkritik zu verteidigen, sondern in welcher Form kann und muß an ihm festgehalten werden? Wie ist der Menschenrechtsuniversalismus unter Berücksichtigung mancher Teilwahrheiten, die von der relativistischen Kritik geltend gemacht werden, zu verstehen und zu präzisieren? Bei dem Versuch einer Antwort will ich mich auf drei Punkte konzentrieren: erstens auf Bemerkungen zum *Rechtscharakter* der Menschenrechte; zweitens zur Begründung *fundamentaler Rechte*, die überall und unbedingt gewährleistet sein müssen; drittens folgt eine Schlußbemerkung, die den genuine Beitrag des *Christentums* zum Universalismusproblem betrifft.

1. Die Menschenrechte sind universale Rechtsprinzipien. keine sittlichen Gebote oder Werte; nur unter der Bedingung, daß die Differenz von Recht und Ethos strikt beachtet wird, kann den Menschenrechten allgemeine und interkulturelle Gültigkeit zukommen.

Sie sind zwar moralisch begründet, haben aber einen juristischen, von sittlichen Geboten und Werten klar zu unterscheidenden Sinn. Der ethische Partikularismus bestreitet nicht ohne Grund, daß jeder Mensch direkt für jeden anderen eine Universalverantwortung tragen könne, aber er verwechselt dabei die Menschenrechte mit sittlichen Geboten. Das Recht ist aber immer nur ein Regelungszusammenhang für die äußere Koordination der Handlungsfreiheiten, es sagt nichts über deren innere Bestimmungsgründe. Und legitime Rechte sind diejenigen Ansprüche, die wir innerhalb einer politischen Herrschaftsordnung haben, weil wir sie uns gegenseitig zusprechen würden. Im Unterschied zu sittlichen Geboten, die den einzelnen innerlich verpflichten ohne erzwingbar zu sein, sind die Menschenrechte als Rechte darauf angelegt, äußerlich gesichert, eingeklagt und durchgesetzt werden zu können. Deshalb begrenzen und verpflichten sie vor allem die staatliche Gewalt und fordern politische Vorkehrungen zu ihrer Anerkennung und Durchsetzung. Sie haben geradezu den Sinn, der Einzelperson die Befolgung von substantiellen sittlichen Geboten recht-

lieh freizustellen; sie garantieren im Medium des Rechts die Nichtidentität von Recht und Sittlichkeit und sind gerade darin moralisch begründet. Soll der Mensch als Mensch Rechte haben, dann müssen solche Rechte für verschiedene Verwirklichungen des Humanum offen bleiben.

Ebenso begeht der kulturelle Kontextualismus noch in der ermäßigten Rortyschen Version den Fehler, Rechte stillschweigend der Sittlichkeit zuzuschlagen und wie Werte zu behandeln. Weil er die in jede Sprache eingebaute Möglichkeit, zwischen bloßer Meinung und beanspruchter Geltung zu unterscheiden, für irrelevant erklärt, neigt auch er dazu, Menschenrechte als Ausdruck einer Wertegemeinschaft zu betrachten, die nur für deren Angehörige, »für uns«, Bedeutung haben können. Aber das Recht ist gerade die Bedingung für die äußere Koexistenz, also das Miteinander unterschiedlicher sittlicher Überzeugungen und kultureller Lebensformen und ist nicht mit einer von ihnen identisch. Auch subjektive Rechte, auch Menschen- und Grundrechte sind keine Werte oder Grundwerte, sondern Rechte sind »Trümpfe« (Ronald Dworkin) in der Hand der Einzelperson, die geeignet sind, die mit ihnen konkurrierenden Ansprüche von sozialen Kollektiven und Wertgemeinschaften auszustechen. Menschenrechte beantworten nicht die Frage, was für uns, für unsere Gruppe, *gut* ist, sie sind an der Frage orientiert, was für alle Betroffenen *gerecht* ist. Sie beziehen sich auf die »Anfangsbedingungen«, nicht auf die »Vollendungsbedingungen des Humanum«.^{1?} Ihr Universalitätsanspruch verlangt deshalb nicht Uniformität, er bedeutet keineswegs, daß jeder Staat nach unseren westlichen sittlichen Werten oder unserem kulturell geprägten Menschenbild gestaltet werden müßte. Die Gewährleistung von Menschenrechten schafft einen Freiraum, innerhalb dessen sich Menschen über die von ihnen gewollten Lebensformen verständigen können - einen Freiraum *mithin*, innerhalb dessen sie auch zu der Frage Stellung nehmen können, ob die staatliche Ordnung, in der sie leben, die von ihnen gewollte ist oder nicht.^{2?}

Gewiß sind die Menschenrechte ein zuerst in Europa und Nordamerika entdecktes Mittel zur Macht- und Herrschaftsbegrenzung. Aber überall auf der Welt sind Individuen und Gruppen durch unkontrollierte politische und wirtschaftliche Macht bedroht. Deshalb ist das skeptische Raisonement über die Relativität der Menschenrechte - wie Robert Spaemann zutreffend bemerkt hat - »nichts für Erniedrigte und Beleidigte, sondern ein Luxus für Etablierte-c-! Und es wäre um so weniger zu rechtfertigen, wenn der Westen einerseits die Mittel zur politisch-administrativen, ökonomischen und technischen Beherrschung der Welt exportierte, die in Wahrheit die traditionellen Kulturen zerstören, wenn er aber andererseits diejenigen Prinzipien für sich behielte, die er zur Eindämmung der dadurch entfesselten Bedrohungen entwickelt hat.

Allerdings ist dieses letztere Argument noch nicht zureichend, denn es bleibt rein funktional und berücksichtigt noch nicht den Einwand, die Menschenrechte seien in ihrer Begründungsstruktur und in ihren anthropologischen Prämissen das Gedankenprodukt eines individualistischen Rationalismus, das nicht nur an das politische, sondern zutiefst auch an das intellektuelle Projekt der europäischen Moderne gebunden sei. Deshalb:

2. Die Vielzahl der Menschenrechte bedarf der Begründung in einem Kern fundamentaler Rechte, die als Minimalbedingungen für die Integrität der Personwürde anzusehen sind.

Welche Rechte müssen immer, unbedingt und ohne Rücksicht auf politische, kulturelle oder ökonomische Umstände gewährleistet werden, und inwieweit ist eine gewisse Variabilität in der Ausgestaltung legitim? Zur Beantwortung dieser Fragen dürfte die Präzisierung des Begriffs fundamentaler Rechte unabdingbar sein. Um ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu wahren, muß eine Begründung der fundamentalen Rechte zum einen von dem partikularen Entstehungszusammenhang der Menschenrechte in der europäisch geprägten Neuzeit abstrahieren; zum anderen aber kann sie auch nicht mehr aus einer angeblich ahistorischen, zeitlosen Vernunft und Rationalität deduziert werden.

Wie die Selbstwidersprüchlichkeit des politischen Realismus zeigte, nötigt aber schon die Rede von Menschenrechten, wenn sie bei gleichzeitiger Fortexistenz souveräner Staatlichkeit überhaupt einen Sinn haben soll, dazu, mindestens *ein* fundamentales Recht vorzusetzen, das vorstaatlichen Ursprungs ist, nämlich das Recht, in Rechtsverhältnissen zu leben. Darin hatte Hannah Arendt die spezifische Unrechtserfahrung der Flüchtlinge und Staatenlosen zum Ausdruck gebracht, aus jeder politischen Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein. Damit ist ein Hinweis gegeben, der auf den realen Hintergrund jeder Menschenrechtsforderung hinweist: Menschenrechtsforderungen sind - ganz unabhängig von ihrem kontextuellen Entdeckungszusammenhang - als geschichtliche Antworten auf *exemplarische Unrechtserfahrungen* zu verstehen. Als *Unrecht* kommen Ereignisse in Betracht, bei denen es sich um Leiderfahrungen handelt, die auf menschliche Einwirkungen zurückgehen, bei denen also ein Verursacher der Läsion angegeben werden kann, jemand, der für die Verletzung verantwortlich zu machen ist. Von *exemplarischen* Unrechtserfahrungen können wir sprechen, wenn es um Ereignisse geht, »deren Durchleben durch die Betroffenen oder deren Kenntnisnahme durch Dritte zu einem elementaren und gleichsinnigen Urteil als -ungerecht- führt, selbst wenn die Betroffenen und die Dritten unterschiedlichen Gruppen und Kulturen angehörten-«, weil sie als Verletzungen der Integrität menschlicher Personen verstanden werden.

Wenn exemplarische Unrechtserfahrungen die Negativbasis für Menschenrechtsforderungen sind, dann sollten wir unter der Klasse von Rechten, die ich fundamentale Rechte nenne, solche Ansprüche verstehen, die sich unmittelbar auf die Bedingungen der Integrität menschlicher Personen beziehen. Fundamentale rechtliche Ansprüche sind solche, ohne deren Gewährleistung niemand seiner selbst als Person gewahr werden kann, sondern sich als depersonalisiert erfahren muß. Ich schlage vor, die in diesem Sinn fundamentalen Rechte im Rahmen einer Theorie intersubjektiver Anerkennung auszuweisen¹. Da jeder Mensch, um Person zu werden, immer schon auf wechselseitige Anerkennungsbeziehungen angewiesen ist und das Reziprozitätsprinzip transkulturelle Verbreitung aufweist, dürfte damit eine universelle Struktur gegeben sein, in die zugleich normative Elemente eingebaut sind. In Prozessen reziproker Anerkennung erwerben Menschen drei elementare Beziehungen zu sich als integren Personen:

Zunächst: Die lebensgeschichtlich frühe Anerkennungsform der emotionalen Zuwendung, die an der Leiberfahrung haftet, begründet Selbstvertrauen. Dem korrespondiert negativ die Unrechtserfahrung der Mißhandlung und Vergewaltigung als Verletzung der leiblichen Integrität; dem muß positiv entsprechen das *Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit*. Weiterhin: In Anerkennungsverhältnissen unterstellt eine jede Person, daß

die andere ebenso zum Kreis der - mindestens potentiell - moralisch zurechnungsfähigen Subjekte gehört wie sie selbst. Die kognitive Unterstellung der gleichen Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit begründet Selbstachtung. Ihr korrespondiert negativ die Unrechtserfahrung der Mißachtung und Entrechtung, nämlich die Verweigerung des Status einer Rechtsperson als solcher, das heißt der strukturelle Entzug der Möglichkeit, legitime Ansprüche überhaupt erheben zu können. Dem hat positiv zu entsprechen das *Recht auf Rechtssubjektivität und eine verlässliche politische Ordnung*. Schließlich: In Anerkennungsverhältnissen erwerben wir durch soziale Unterstützung unserer je besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften Selbstwert und Selbstschätzung. Dem entspricht negativ die Unrechtserfahrung der Diskriminierung und Entwertung, nämlich die soziale Herabwürdigung von Lebensformen. Daraus muß also positiv das *Recht auf eine eigenständige und sinnhafte Lebensform* folgen.

Aus den Grundformen intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse ergeben sich somit drei *fundamentale* Rechte, um die herum sich weitere *derivative* Rechte ausdifferenzieren: So im Anschluß an das fundamentale Recht auf Leben weitere Rechte, die den Achtungsanspruch der leibhaften Person schützen - etwa hinsichtlich ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung. So etwa im Blick auf das fundamentale Recht auf Rechtssubjektivität der gesamte Bereich der sich an die menschliche Verantwortungsfähigkeit anschließenden Autonomierechte, die mit Religions-, Gewissens-, und Redefreiheit beginnen. So schließlich im Fall des fundamentalen Rechts auf eine eigenständige Lebensform bestimmte soziale und kulturelle Rechte.

Ich unterscheide also zwischen fundamentalen Rechten, die unbedingte Anerkennung verlangen, weil sich ohne sie gar kein Anerkennungsverhältnis entfalten kann, und derivativen Rechten, die in ihrer Ausgestaltung mehr oder weniger kontextabhängig sein können und deren Liste im Prinzip unabschließbar ist, weil sich aufgrund geschichtlich neuer Unrechtserfabrungen auch neue Kämpfe um Anerkennung konstellieren, die neue menschenrechtliche Ansprüche hervorbringen. Mit dieser Unterscheidung zwischen fundamentalen und derivativen Rechten dürften Kriterien für eine Menschenrechtspolitik in der Spannung zwischen universaler moralischer Gültigkeit und relativer sozialer Geltung bereitgestellt sein: prinzipienfest, aber nicht-imperialistisch. Konkret: Die Klitorisbeschneidung an Mädchen verstößt ebenso wie die Folter immer und überall gegen das fundamentale Recht auf körperliche Unversehrtheit. Aber unter Bedingungen eines afrikanischen Sippenethos könnte menschenrechtswidrig handeln, wer alte Eltern ins Heim abschiebt, oder sogar, wer sich anschickte, die Abschaffung des Instituts der Polygamie zu oktroyieren, sofern und solange die daraus folgende Ehelosigkeit von den betroffenen Frauen als soziale Entwertung wahrgenommen wird.

3. Bei der Begründung der fundamentalen Rechte habe ich absichtlich nicht direkt auf christliche Motive zurückgegriffen, denn der Sinn dieses Begründungsangebots besteht ja ausdrücklich und gerade darin, weitestgehend kulturneutral zu sein; deshalb muß es im »Vorletzten« verbleiben und für Letztbegründungen aus der Perspektive unterschiedlicher sittlicher Traditionen offengehalten werden.

Solche Letztbegründungen haben formal einen gemeinsamen Bezugspunkt: Sie kreisen

um das Geheimnis, das wir umschreiben, wenn wir von der *Würde* der menschlichen Person sprechen, die allen, auch den fundamentalen Rechten zugrunde liegt. Aber inhaltlich beginnt hier der Reichtum religiös-kultureller Deutungen im Plural, eine Vielfalt der Interpretationen, auf deren Rückhalt die Menschenrechtsidee angewiesen ist, ohne daß sie eine von ihnen privilegieren dürfte. Daß auch die großen christlichen Kirchen den Menschenrechtsgedanken erst spät rezipiert haben, ist schlimm genug. Denn wenn die relativistische Kritik etwas offenlegt, dann dies: *Ohne* eine letzte Begründung der menschlichen Würde in dem, was aller menschlichen Verfügung entzogen ist, *ohne* das Bewußtsein, daß der Mensch nicht das bloße Resultat dessen ist, was er aus sich und andere aus ihm gemacht haben, ohne die Idee des Unbedingten, das heißt letztlich: *ohne* ein religiöses Argument dürfte, wenn es zum Schwur kommt, auch der Gedanke der fundamentalen Rechte des Menschen nicht zu verteidigen sein.

In einem Punkt ist nämlich einem Universalismuskritiker wie Rorty zuzustimmen: Ob und in welchem Umfang wir wirklich Rechte anerkennen, die dem Menschen zukommen, nur weil er Mensch ist, das entscheidet sich immer daran, wie weit wir den Kreis der »ungefiederten zweifüßigen« Lebewesen zu ziehen bereit sind, die wir unter die Universalie »Mensch« subsumieren²⁴. Es ist ja immer das gleiche: Da erklären puritanische Auswanderer 1776 in Nordamerika, daß allen Menschen von ihrem Schöpfer gewisse unveräußerliche Rechte verliehen worden seien, aber ihre Nachkommen finden fast hundert Jahre lang nichts dabei, Schwarze als Sklaven zu halten. Da deklarieren die französischen Revolutionäre wenig später die Rechte des Menschen und Bürgers, haben aber tatsächlich nur die des Mannes im Auge. Da behandeln Nazis die Juden, Serben die Muslime, Hutu die Tutsi schlimmer als Tiere. Offenbar finden Menschen immer wieder Gründe dafür, andere Teile der Menschengattung – brutal oder subtil – aus der Menschheit auszuschließen, so daß sie vor sich selbst gegen gar kein Menschenrecht verstoßen! Immer macht man dabei einen Gesichtspunkt geltend, von dem her man wissen und beurteilen kann, wer die Definition, die Bestimmung des Menschen erfüllt und wer nicht.

Das Christentum hat die Verweigerung dieses Urteils zu seinem Prinzip. Es läßt die Bestimmung des Menschen Gottes eigene Sache sein. Der christliche Glaube hat keinen transzendenten Einblick in ein objektives göttliches Wissen. Er blickt auf Jesus von Nazareth und sieht in der Immanenz Gottes Solidarität mit allen, die Menschenantlitz tragen, zumal Gottes Identifizierung mit den Opfern des Ausschlusses aus der Menschheit. Deshalb gilt für Christinnen und Christen in einem bestimmten Sinn tatsächlich die Parole: Solidarität statt Objektivität. Aber diese Parole bedeutet für uns nicht einfach: bornierte Immanenz, das heißt Solidarität unter *Freunden*, sondern sie bedeutet: immanente Transzendenz, will sagen Solidarität unter *Fremden*. Das ist *unsere* letzte Begründung im Einsatz für die Menschenrechte. Und da gibt es für jede und jeden von uns eine konkrete Aufgabe.

PD Dr. Hans-Richard Reuter

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)

Schmeilweg 5

69121 Heide/berg

Abstract

The universal applicability of human rights outside the circle of European culture is not only a subject of political controversy, but a challenge to political and moral theory, too. The contribution argues with three types of relativistic criticism of human rights' universality: ethical particularism, political realism, and cultural contextualism. Defending the intercultural validity of the human rights' concept, the author pleads for a threefold distinction: between the right and the good, between basic and derivative rights, between penultimate reasons of human rights and ultimate foundations to them.

Anmerkungen

* Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 29. 11. 1995. Der Vortragscharakter ist beibehalten.

1. Dt. in: Europa-Archiv 23, 1993, D 494-D498. In die gleiche Richtung geht die wenig später verabschiedete Menschenrechtserklärung von Kuala Lumpur der ASEAN Interparliamentary Organisation (AIPO), die sich gegen die menschenrechtsorientierte Konditionierung von Entwicklungshilfegeldern wendet; dt. in: KAS-Auslandsinformationen 11193,47-49.
2. So die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa von 1981 (dt. in: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Juni/September 1982, 20) und das 1990 verabschiedete Manifest der Organisation der Islamischen Konferenz (dt. in: NZZ v. 12. 1. 1990,3).
3. Vgl. u. a. H. Bielefeldt: Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam, EuGRZ 17, 1990,489-498; J. Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993.
4. P. Kondylis: Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg, Berlin 1992, 113.
5. Vgl. H. Schnädelbach: Art. Relativismus, in: J. Speck (Hg.): Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe 3, 1980,556-560.
6. H.-M. Enzensberger: Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a. M. 1993, 73 f.
7. AaO., 79.
8. I. Kant: Zum ewigen Frieden (1795), BA 46.
9. Ich schließe mich hier in der Sache der von W. Huber: Menschenwürde und Menschenrechte als Grundelemente einer zukünftigen internationalen Ordnung, Leviathan 22, 1994,47-59 (51 f.), vorgebrachten Kritik an.
10. Vgl. H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 75ff.
11. P. Kondylis: aaO., 114.
12. H. Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung IV, Heidelberg 1949,754-770. Vgl. H.-R. Reuter: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Öffentliche Theologie 8), Gütersloh 1996, Kap. 7 und 8.
13. Vgl. zu diesem Motiv G. Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1904), in: R. Schnur (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.
14. Vgl. W. Rudolph: Art. Kultureller Relativismus, HistWPh 4, 1332f.; J. Schwerdtfeger: Relativistische und funktionalistische Interpretation kultureller Identität, unveröff. Mskr. FESTIHeidelberg 1995.
15. M. Herskovits: Statement on Human Rights, American Anthropologist 49, 1947,539-547.
16. R. Rorty: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 27 f.
17. R. Rorty: Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, Transit. Europäische Revue 7, (1994), 102-121 (112, 114).
18. J. Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 153-186 (177 f.).
19. O. Höffe: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, PhJb 99, 1992, 1-28 (12).
20. Vgl. W. Schweidler: Gibt es eine Ethik der Menschenrechte?, Ethica 2, 1994,371-385 (378).
21. R. Spaemann: Universalismus oder Eurozentrismus, Merkur 42, 1988,706-712 (709).
22. W. Brugger: Stufen der Begründung von Menschenrechten, Der Staat 31, 1992, 1938 (21).
23. Vgl. A. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992, bes. 148ff.
24. R. Rorty: Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, aaO., 102 f.

Wirtschaftsethik und Unternehmensethik I

Von Ewald Stübinger

»Wirtschaftsethik hat immer noch Konjunktur, obwohl sich die Stimmen mehren, die vor einer Überschätzung warnen. Ob die Wirtschaftsethik die in sie gesetzten Erwartungen angesichts der Krisen unserer modernen Welt erfüllen kann, hängt weitgehend davon ab, ob es ihr gelingt, sich von leerem Moralisieren und Appellieren fernzuhalten und statt dessen in ihren Argumentationen dem in den Einzelwissenschaften – hier besonders: der Ökonomik – gewonnenen Niveau Rechnung zu tragen.«

Diese Sätze des Wirtschaftsethikers *Karl Homann* (1992 b, 7) kennzeichnen das Programm und zugleich einen gewissen Minimal-Konsens der neueren wirtschafts- wie unternehmensethischen Entwürfe, Unabhängig von der Frage, ob die neueren wirtschafts- und unternehmensethischen Konzepte dieses Programm tatsächlich einlösen, läßt sich feststellen, daß der »Erfolg« dieser Forschungsrichtung sich zumindest an der zunehmenden Spezialisierung und Ausdifferenzierung der wirtschaftsethischen Fragestellungen ablesen läßt. Nicht nur die Literatur dazu füllt inzwischen Bände, sondern die zu beobachtende Spezialisierung macht eine umfassende Übersicht sowie eine einheitliche Bestimmung vom Begriff und dem Gegenstand der Wirtschaftsethik zunehmend schwierig. Neben Bibliographien und Literaturberichten, Zeitschriften, Lexika, wirtschafts- und unternehmensethischen Reihen und Sammelbänden gibt es zahlreiche Publikationen zur empirischen Werthaltungsforschung und personalen Führungsethik (sogenannte Mikroebene), der korporativen Unternehmensethik (Mesoebene) und der Institutionenethik (Makroebene), die nochmals querschnittsartig in Wirtschafts- und Unternehmensethik aus philosophischer, aus evangelisch- und katholisch-theologischer Perspektive, in die europäische Diskussion um Wirtschafts- und Unternehmensethik sowie in die amerikanische Business-Ethics-Bewegung unter-

teilt werden können¹. Die Feststellung von *K.-W. Dahm* (1989), daß seit etwa 1985 eine deutliche Zunahme der Veröffentlichungen zu diesem Themenkomplex zu verzeichnen ist, läßt sich für die 90er Jahre ebenso behaupten – mit noch signifikanteren Steigerungsraten. Die Gründe für diesen wirtschaftsethischen »Boom« sind vielschichtig. Sie reichen von diversen Umweltkatastrophen und Bestechungsskandalen über unternehmensinterne Führungsprobleme (zum Beispiel corporate identity), Business-Ethics-Bewegung bis hin zur Gründung von wirtschafts-/unternehmensethischen Lehrstühlen an Hochschulen und Universitäten, Forschungsinstituten, Foren und Gesellschaften sowie der Etablierung wirtschaftsethischer Publikationsreihen². Trotz der mit diesem »Boom« verbundenen Unübersichtlichkeit, die eine vollständige Erfassung der Literatur zu diesem Themenbereich immer schwieriger werden läßt, hat die wirtschafts- und unternehmensethische Diskussion der letzten Jahre zur Herausbildung von einigen paradigmatischen Grundsatzpositionen beziehungsweise »Schulen« geführt.

Der folgende Literaturbericht konzentriert sich auf neuere deutschsprachige *Publikationen zum Themenfeld Wirtschaftsethik/Unternehmensethik in den 90er Jahren*. Zunächst werden die führenden wirtschafts- und unternehmensethischen Grundlagenkonzepte dargestellt (*K. Homann*/P. Ulrich/H. Steinmann/A. Löhr/P. Koslowski/G. Enderle) (= 1.1). Danach werden weitere Publikationen aus dem Umkreis der neueren allgemeinen wirtschafts-/unternehmensethischen Diskussion referiert (= 1.2). Nach einem kurzen (Zwischen-) Resümee (= 1.3) wird anschließend auf die Behandlung dieses Problemfelds in der evangelischen und katholischen Theologie/Ethik eingegangen (= 2.1/2.2). Die Literaturübersicht abschließen wird ein kurzes Resümee (= 2.3.), das den Versuch unternimmt, den Ertrag der theo-

logischen Diskussion zu formulieren und in Beziehung zur allgemeinen Wirtschafts- und Unternehmensethik zu setzen. Angesichts der Fülle der Literatur ist die weitgehende Beschränkung auf den Bereich der Wirtschafts- und Unternehmensethik im engeren Sinne notwendig. Die mannigfachen Untersuchungen zu wirtschafts-/unternehmensethischen Teilproblemen - Umweltökonomie, Ökologie, Arbeit(sgesellschaft), Weltwirtschaft usw. - werden weitgehend ausgeblendet beziehungsweise höchstens am Rande gestreift. Auch mit dieser Einschränkung muß die Darstellung der Literatur notwendigerweise exemplarisch bleiben.

1. Die Diskussion über Wirtschafts- und Unternehmensethik

1.1 Die neuere wirtschafts- und unternehmensethische Grundlagendiskussion

Der Band *Markt und Moral* (= *Forum für Philosophie* [Hg.] 1994), der auf Vorträge zurückgeht, bietet einen vorzüglichen Überblick über den gegenwärtigen Stand der hauptsächlich wirtschafts- und sozialwissenschaftlich-philosophisch orientierten Diskussionen zur Wirtschafts- und Unternehmensethik. Bis auf Koslowski (und Enderle) finden sich hier die wesentlichen Vertreter und Positionen in dieser Disziplin wieder. Die langjährigen Diskussionen zwischen den Hauptvertretern der wirtschafts- und unternehmensethischen Positionen haben dazu beigetragen, daß die jeweiligen wissenschaftlichen Konzeptionen inzwischen profilierter und in ihrer gegenseitigen Abgrenzung prononcierter geworden sind.

Der Volkswirtschaftler (und Philosoph) Karl Homann (= H.), seit 1990 Professor für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt in Ingolstadt und Vorsitzender des neu gegründeten Ausschusses »Wirtschaftswissenschaft und Ethik« des »Ver eins für Socialpolitik«, legt in seinem Artikel über *Marktwirtschaft und Unternehmensethik* nochmals die Grundzüge seiner wirtschafts-/unternehmensethischen Position dar. H. kann als der gegenwärtig bedeutendste Vertreter einer Richtung VOn Wirtschaftsethik betrachtet werden, die Mo-

ral und Ethik konsequent von einem ökonomischen Paradigma aus rekonstruiert. Der soziologische/sozialphilosophische Ausgangspunkt bei H. ist die die (westliche) Moderne kennzeichnende Ausdifferenzierung der Gesellschaft in autonome Subsysteme und die damit gesetzten Bedingungen. Die Autonomisierung der Wirtschaft hat als spezifisches Kennzeichen die Institutionalisierung des Gefangenendilemmas. Der *Umgang mit dem Gefangenendilemma* wird zum systematischen Dreh- und Angelpunkt von H.s wirtschafts- wie unternehmensethischer Argumentation. Die Gefangenendilemma-Situation ist kennzeichnend für alle Situationen, in denen Wettbewerb, Konkurrenz und Marktwirtschaft herrscht. Die Folge davon ist allerdings, daß Trittbrettfahren, die Einnahme von Kronzeugen- und Außenseiterpositionen für jeden attraktiv wird, was jedoch wiederum die Destabilisierung von Kooperation zur Folge hat. Da die Gefangenendilemma-Situation nicht nur auf den Bereich des wirtschaftlichen Handeins beschränkt ist, sondern in allen Bereichen des menschlichen Handelns virulent ist, die durch freie Interaktionen gekennzeichnet sind, liegt hier der systematische Kernpunkt dafür, daß H. die Theorie der Wirtschaftsethik zugleich als allgemeine Gesellschaftstheorie konzipiert. Diese, durch das Gefangenendilemma bedingte kontraproduktive Situation gilt es zu überwinden. Dafür ist Moral notwendig. Es bedarf einer Instanz, die der tendenziellen Destabilisierung von Kooperation entgegenwirkt. Die Struktur des Gefangenendilemmas läßt es nach H. freilich nicht zu, daß die Moral - wie in der Tradition - im Hinblick auf die Motive des Handeins zum Zuge gebracht wird. Denn dies würde die Gefangenendilemma-Situation strukturell nicht überwinden. Nicht erst die faktische Einnahme der Position des »free rider« beziehungsweise Defektierers, sondern schon die Möglichkeit, ein anderer könnte diese Position einnehmen (wie es für Dilemmasituationen kennzeichnend ist), zwingt den ersten Akteur zu prophylaktischen Gegenmaßnahmen. An diesem strukturellen Dilemma ändern spezifisch moralische Motive eines Akteurs nichts. Diese strukturelle Situation des Defektieren-Könnens ist Ausgangspunkt für H.s entschiedenes Plädoyer für eine Institutionenethik anstelle einer Tugendethik. Moral beziehungsweise Ethik kann nach H. nur dann ihre produktive Funktion erfüllen, wenn sie

»von den Motiven in die Restriktionen des Handelns« (S. 111) wandert. Anders formuliert: Moral muß unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft auf der Ebene der (institutionellen) Rahmenordnung - und nicht auf der Ebene der Handlungen selbst - verortet werden. »Der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung« (112; vgl. auch ders./F. Bloome-Dress 1992, 37 f.). Die moralische Qualität der Rahmenordnung entscheidet sich daran, inwieweit sie zur Verlässlichkeit der Verhaltenserwartungen durch die Konstituierung allgemeiner Regeln beitragen kann.

Die institutionentheoretische Wendung im Verständnis von Moral und Ethik ist entscheidend für H.s Konzept. Sie steht damit im Gefolge der soziologischen Systemtheorie (N. Luhmannff. Parsons) und schließt jedweden individual- beziehungsweise tugendethischen Zugang (über die Motive des Handelns) zum Umgang mit den Problemen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft systematisch aus. Die institutionentheoretisch-funktionale Bestimmung der Moral kennzeichnet H.s Konzept der ökonomischen Begründung der Moral. Folglich ist die Begründung der Moral von der Frage ihrer institutionellen Implementation nicht zu trennen. Letztere setzt voraus, daß moralische Normen anschlussfähig an ökonomisches Handeln sind. Moral läßt sich »nicht gegen die moderne Wirtschaft, sondern nur in ihr und durch sie geltend machen« (S. 110). »Moral muß auf den Code der Wirtschaft umformuliert beziehungsweise in ihn übersetzt werden« (ders. 1993,47). Sie ist ein öffentliches Gut, das auf langfristigen Klugheits-erwägungen beruht. Moral ist öffentliches Kapital, das Vorteile für alle verheißt. H. ist es jedoch wichtig zu betonen, daß die zentralen ökonomischen Kategorien (Kosten, Nutzen usw.), denen Moral konform sein soll, von allen monetären Konnotationen befreit werden. Denn nur dann kann ein verengter Ökonomie-Begriff vermieden werden, der wiederum ein verengtes Moralverständnis nach sich zieht. Moral und Ökonomie, Ethik und Ökonomik stehen demnach bei H. nicht in einem Gegensatz-, sondern in einem grundsätzlichen Identitätsverhältnis zueinander. Moral hat nicht mehr die Funktion der Domestizierung einer ungezügelten wirtschaftlichen Entwicklung, sondern ermöglicht - über die Bestimmung der Rahmenordnung - allererst mehr wirt-

schaftliches Handeln aus langfristigen Nutzen-erwägungen, das letztlich Vorteile für alle schafft. Moralische Standards und Normen müssen sich ökonomisch rekonstruieren lassen, um beim ökonomischen Adressaten ankommen zu können. Dies kommt nach H. zudem ihrer historischen Genese entgegen, denn moralische Normen stellen letztlich nichts anderes dar als standardisierte Kurzfassungen langer ökonomischer Kalkulationen. Im Laufe der Geschichte ist allerdings dieser ursprüngliche ökonomische Sinn der Normen immer mehr verloren gegangen. H. möchte allerdings verhindern, daß Moral und Ethik auf Ökonomie/Ökonomik reduziert werden. Nicht die vollständige Überführung der Moral in Ökonomie ist das Ziel, sondern ihre wechselseitige Anpassung und fruchtbare Spannung. Allerdings expliziert H. in seinen bisherigen Publikationen fast ausschließlich nur die eine Seite dieses wechselseitigen Prozesses, nämlich die Übersetzung von Moral in Ökonomie, während er die andere Seite, die Übersetzung von Ökonomie in Moral, lediglich andeutet. Aus dieser faktischen Asymmetrie in H.s Konzeption nähren sich wesentliche Kritikpunkte an seiner Theorie (zum Beispiel von P. UlrichH. Steinmann/ A. Löhr/P. Koslowski u. a.).

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich die wesentlichen Linien des Verständnisses der *Unternehmensethik* bei H. Da der systematische Ort der Moral nicht die wirtschaftliche Handlungsebene, sondern die institutionelle Rahmenordnung ist, ist explizites moralisches Handeln auf der Unternehmensebene nur dort möglich, wo die Rahmenordnung Defizite aufweist, das heißt wo sie nicht alle möglichen Handlungsfälle regelt. Da die Rahmenordnung stets »Defizite« aufweist, wird explizites moralisches Handeln der Unternehmen möglich (vgl. S.114ff.). Diese »defensive« Theorie der Ermöglichung von Moral im unternehmerischen Handeln unterscheidet H. signifikant von anderen Konzeptionen. Bestimmt wird das unternehmerische Handeln bei H. primär von der Wettbewerbssituation und (damit) der ökonomischen Pflicht zur Ertragssteigerung. Nicht explizites moralisches Handeln, sondern Gewinnmaximierung wird zur moralischen Pflicht. Da bei richtig gesetzter Rahmenordnung Marktwirtschaft und Wettbewerb zu Vorteilen für alle führen, fördert der Wettbewerb und die Wettbewerbswirtschaft die Solidarität der Men-

sehen in viel stärkerem Maße als alle moralischen Appelle. Aufgrund der grundsätzlichen Identität von Moral und Ökonomie ist bei H. ein legalistisch-systemkonformes Verhalten der wirtschaftlichen Akteure in der Regel auch in moralisch-ethischer Hinsicht ausreichend. Nur in den Fällen, die die Rahmenordnung nicht regelt, ist ein explizites moralisches Handeln möglich und erforderlich.

Ziel des wirtschafts- wie unternehmensethischen Konzepts von H. ist es, die Institutionen so zu gestalten, »daß individuelle Moral nicht ökonomisch bestraft, sondern ermöglicht wird« (S. 123). Dies setzt ein Verständnis von Moral voraus, das sich als kompatibel mit dem ökonomischen Paradigma erweist. Daß dies auch umkehrbar sein muß, wird von H. auch hier mehr angedeutet als ausgeführt. Der Vorwurf des »**Ökonomismus**« an Homann (vgl. zum Beispiel von P. Ulrich) dürfte nicht zuletzt in diesem Problem gründen.

Einen in entscheidenden Punkten entgegengesetzten Standpunkt vertritt *Peter Ulrich* (= U.), seit 1989 Direktor des neugegründeten Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen und Herausgeber der seit 1987 erscheinenden »St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik«. U. entwickelt seine wirtschafts- und unternehmensethische Konzeption im Anschluß an die Diskursethik von K. O. Apel und J. Habermas. Als sein Hauptwerk – und beinahe schon »wirtschaftsethischer Klassiker« – kann die »Transformation der ökonomischen Vernunft« aus dem Jahr 1986 gelten, die 1993 bereits in 3. Auflage erschienen ist. Grundlage der folgenden Ausführungen soll allerdings U.s Beitrag *Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik – ein Rahmenkonzept* in »Markt und Morale« sein, da er hier die wirtschafts- und unternehmensethische Position miteinander verbindet. U. vertritt einen sogenannten grundlagenkritischen beziehungsweise integrativen Ansatz, der Wirtschaftsethik als Kritik der »reinen« ökonomischen Vernunft begreift (vgl. S. 76 ff. sowie U. 1992). Er stellt sich in die Tradition der Kantischen Vernunftethik, indem er nach den »**normativen** Bedingungen der Möglichkeit lebenspraktisch vernünftigen Wirtschaftens« (77 f.) fragt. Während Homann Moral und Ethik **ökonomiefähig** machen will, zielt U.s Bemühen gerade umgekehrt darauf ab, die ethisch-vernünftigen Grundlagen ökonomischer Rationalität zu unter-

suchen und somit die ökonomische Rationalität von innen her »selbst zur Vernunft zu bringen«. Ausgangspunkt ist die Frage nach der Vermittlung von ökonomischer und ethisch-praktischer Rationalität. Diese Vermittlung ist im Zuge der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in autonome Subsysteme fraglich geworden. Diese systemtheoretische Voraussetzung teilt U. mit Homann – ebenso wie die damit zusammenhängende Forderung, daß das Vermittlungsproblem nicht individualetisch, sondern nur institutionentheoretisch aufgelöst werden könne. Im Gegensatz zu Homann, der das Vermittlungsproblem über das ökonomische Paradigma zu lösen versucht, unternimmt es U. über das sozialphilosophische Paradigma der Diskursethik. Er wendet sich explizit gegen eine Form der Vermittlung, die entweder Moral durch die Anwendung »reiner« ökonomischer Rationalität entlastet beziehungsweise reduziert oder die Moral als korrektive Eingrenzung der ökonomischen Rationalität durch Überordnung von moralischen Ansprüchen definiert. Gemäß des integrativen Ansatzes unterscheidet und »hierarchisiert« U. drei Grundtypen neuzeitlicher Rationalität (vgl. ebenda, 86 ff.; ähnlich in: U. 1992, 188 ff.). Der oberste und grundlegende Typus ist die kommunikativ-ethische Rationalität, die sich auf die Verständigungsordnung der politisch-ökonomischen Kommunikationsgemeinschaft bezieht und die für die normative Sozialintegration zuständig ist. Der zweite Typus ist die sozialtechnische (System-) Rationalität, die sich auf die Verfügungsordnung des (relativ) autonomen Wirtschaftssystems bezieht und deren Aufgabe die funktionale Systemsteuerung und Komplexitätsbewältigung durch Markt und Staat ist. Schließlich bestimmt die kalkulatorische Rationalität das personale Handeln des einzelnen wirtschaftlichen Akteurs und die Aufgabe des effizienten und verantwortbaren (»externe Effekte« internalisierenden) Ressourceneinsatzes. Entscheidend ist, daß diese drei Rationalitätstypen sich nicht gegenseitig negieren oder ablösen, sondern sich differenzieren und sukzessive überlagern, wobei im Sinne eines fortschreitenden »Aufhebungsprozesses« die kalkulatorische sich in die sozialtechnische Rationalität als deren Voraussetzung aufhebt, aber dort als »Moment« erhalten bleibt, und schließlich diese sich wiederum in die kommunikativ-ethische Rationalität als deren Voraussetzung aufhebt. Die

kommunikativ-ethische Rationalität gibt die eigentliche Zielrichtung an, die letztlich in der Wahrung der Subjektstellung und Würde des Menschen auch im Arbeits- und Wirtschaftsprozess besteht, was zugleich entscheidende Voraussetzung für den betriebs- und volkswirtschaftlichen Erfolg ist. Die integrative Intention der Konzeption u.s. ist die ethisch-praktische Erweiterung der ökonomischen Rationalität, indem sie sowohl ethische Ansprüche mit der ökonomischen Sachrationalität zur Geltung bringen will als auch Ethik nicht auf ökonomische Funktionsrationalität reduzieren will.

Im Hinblick auf die Unternehmensethik stellt sich nach U. die Grundfrage, wie sich die Erfordernisse der unternehmerischen Erfolgserzielung und -sicherung mit den Anforderungen der Ethik in Einklang bringen lassen (vgl. S. 88 ff.). Den systematischen Ort der Moral bestimmt U. nicht in der gesetzlichen Rahmenordnung - wie Homann dies tut -, sondern in der »unbegrenzten Öffentlichkeit aller Wirtschaftsbürger« (104). Es geht ihm letztlich um eine »republikanische« Unternehmensethik, in der die Unternehmen ihre ordnungspolitische Mitverantwortung wahrnehmen und insbesondere darauf verzichten, eine Trittbrettfahrer-Haltung einzunehmen, wenn von ordnungspolitischen Reformen ihre unternehmensspezifischen Interessen betroffen sind. Dem korrespondiert eine kommunikative Unternehmensethik mit einer dialogischen Struktur, die symmetrische Kommunikationssituationen schafft, konsensorientiert ist, bei Entscheidungen alle Betroffenen partizipieren läßt usw. Bezüglich unternehmensstrategischer Entscheidungen erfordert der grundlagenkritische Aspekt der Unternehmensethik u.s., daß diese nicht ausschließlich auf ökonomische Erfolgskalküle, sondern stets auch auf die selbstkritische Reflexion über den ethischen Gehalt alternativer Geschäftsstrategien abgestellt werden. Eine gewisse Zuversicht hinsichtlich der Realisierbarkeit einer derartigen veränderungsorientierten Unternehmensethik schöpft U. daraus, daß nach einer empirischen Studie aus seinem Institut - *ders./U. Thielemann* 1992 - bereits jetzt 10 Prozent der Führungskräfte in Unternehmen sich dem Typus des ordnungspolitischen Reformers beziehungsweise dem Konzept der integrativen, republikanischen Unternehmensethik zuordnen lassen. Die Studie operiert - im Gegensatz zu den bisher durch-

geführten Untersuchungen - empirisch-methodisch nicht mit der Befragung von Führungskräften nach ihrer unmittelbaren Einstellung zu ethischen und religiösen Denk- und Handlungsmustern, sondern sie fragt angesichts des bestehenden Spannungsverhältnisses zwischen ethischer Legitimation und unternehmerischem Erfolg nach den gedanklichen Arrangements und Konstrukten der Führungskräfte, mit diesem Spannungsverhältnis umzugehen. Gegenüber der nach Meinung der Autoren sowohl personalistischen als auch konventionalistischen Verkürzung der Fragestellung der bisherigen Untersuchungen geht es ihnen um das Erkennen der formalen, strukturellen Prinzipien beziehungsweise des »moral point of view«, von dem aus die Befragten argumentieren. Dabei gelangen sie zu den strukturellen, personenbezogenen Grundtypen des »Ökonomen«, »Konventionalisten«, »Reformers« und »Idealisten« als dominante Orientierung. Als Ergebnis machen die Autoren den »Ökonomismus« bei über Dreiviertel der Befragten als wichtigstes Denkmuster aus. Daraus ziehen u.rrh. den Schluß, daß ein unternehmensethischer Dialog notwendig ist, der bei den bestehenden Legitimationsansprüchen der Führungskräfte ansetzt und aufklärerisch-kritisch mit der »ökonomistischen« Denkstruktur umgeht. Wegweisend ist dabei die Förderung und weitere Ausbreitung des unternehmensethischen Denkmusters des »Reformers«.

Vergleicht man U. und Homann miteinander, dann läßt sich in geistes- und philosophiegeschichtlicher Hinsicht feststellen, daß im Unterschied zum mehr rechtshegelianisch inspirierten Identitätsdenken Homanns, das von der grundsätzlichen Einheit von Ethik und Ökonomik ausgeht, bei U. der mehr kantianische Impetus deutlich spürbar ist, der auf Veränderung mit dem Ziel der stärkeren Angleichung von Ideal und Wirklichkeit drängt. Dies ist freilich stets mit dem Problem verbunden zu begründen, daß das aufgestellte Ideal keine bloße Utopie ist.

Dem Ziel, Ethik und Ökonomie unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft methodisch miteinander zu vermitteln, sind die »St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik« verpflichtet, die von U. herausgegeben werden. Gemeinsame Basis dieser thematisch, methodisch und positionell sehr vielgestaltigen, 1987 begonnenen Reihe ist die Überzeugung, daß die Reflexion der

ethisch-normativen Grundlagen der Ökonomie notwendig ist. Dieser ökonomieimmanente Zugang soll kritisch-reflexiv erfolgen, so daß ein äußerliches Moralisieren gegen die ökonomische Sachlogik unterbleibt. Die Darstellung einzelner Bände der Reihe erfolgt am jeweiligen Orts.

Einen eigenen Entwurf speziell zur Unternehmensethik haben *Horst Steinmann* (= St.), Prof. für Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensführung an der Universität Erlangen/Nürnberg sowie erster Vorsitzender des Deutschen Netzwerks Wirtschaftsethik EBEN, und *Albert Löhr* (= L.), wissenschaftlicher Mitarbeiter Steinmanns, vorgelegt. In dem Beitrag *Unternehmensethik - Ein republikanisches Programm in der Kritik*⁶ akzentuieren sie noch einmal ihre vor allem in den *Grundlagen der Unternehmensethik* (= St./L. [Hg.] 1994) entwickelte Position. Zentraler Ausgangspunkt ihres »republikanischen« Programms ist die Annahme, daß das unternehmerische Gewinnprinzip als Steuerungsmechanismus in hochkomplexen Wirtschaftssystemen als bereits legitimiert vorauszusetzen ist. Diese generelle »Richtigkeitsvermutung« zugunsten des Gewinnprinzips begründen St./L. damit, daß gerade in hochkomplexen Industriegesellschaften die Lösung des Koordinationsproblems wirtschaftlicher Handlungen nicht mehr über die Koordination der Handlungsmotive (Intentionalismus), sondern nur noch über die Koordination der Handlungsfolgen mittels externer Restriktionen (Konsequentialismus) erfolgen kann (vgl. S. 150ff.). Eine dezentrale Markt- und Wettbewerbswirtschaft beziehungsweise eine Wirtschaftsform, die Geld, Preise, Gewinn usw. zum zentralen Medium hat, macht die Umstellung von den Handlungsmotiven auf die -folgen notwendig. Damit sind die Weichen für eine institutionstheoretische Perspektive der Unternehmensethik gestellt, wie sie grundsätzlich auch von Homann und Ulrich vertreten wird. Allerdings kann nach St./L. die friedliche Koordination wirtschaftlicher Handlungen nicht nur über die Ordnungsebene des Staates erfolgen, sondern sie muß auch bei allen Entscheidungen eines Unternehmens stets intendiert sein. Der systematische Ort der Moral ist demnach nicht nur beziehungsweise nicht primär die Rahmenordnung - wie bei Homann -, sondern mindestens in gleicher Weise die Ebene der Unternehmen. Es reicht nicht aus, daß Unternehmen sich an bestehende Gesetze halten, son-

dem die Norm der Gewinnmaximierung steht auch auf Unternehmensebene unter dem Friedensvorbehalt: »Unternehmensstrategien müssen effizient und konsensfähig sein. Dies macht den Kerngedanken einer betriebswirtschaftlichen Unternehmensethik im Sinne des wohlverstandenen Republikanismus aus. Sie soll einen Beitrag zur gesellschaftlichen Friedensstiftung leisten, um das Konfliktpotential der Marktwirtschaft zu begrenzen und damit (zusätzliche) Erfolgsvoraussetzungen für ihre Funktionsfähigkeit und Legitimation zu schaffen« (S. 152; vgl. auch St./L. 1994, 76ff.). Sinn und Ziel der Unternehmensethik ist es demnach, von der unternehmerischen Gewinnmaximierung in der Marktwirtschaft einen sozialverträglichen Gebrauch zu machen. Dem dient die systematische Vorordnung des Friedensprinzips vor dem Effizienzprinzip im Konfliktfall. Während im Regelfall das Verfolgen des Gewinnprinzips für die Unternehmen ausreicht - da es als legitimiert zu betrachten ist -, bedarf es im Konfliktfall eines Korrektivs hinsichtlich des Gewinnprinzips. Genau hier ist der Ort der Moral. Im Konfliktfall kommt es darauf an, daß im Interesse des Friedens das Unternehmen nicht nur effizient, sondern zugleich auch sozialverträglich handelt. Die Unternehmensethik zielt folglich auf die »Entwicklung konsensfähiger Strategien« (S. 155) ab, mit der Intention, begründete materiale und prozessuale Normen zu finden, die das Unternehmen zur friedlichen Konfliktregelung qua Selbstverpflichtung befähigt. Dazu ist ein Unternehmensdialog notwendig (als praktizierter »Republikanismus«), der monologische Einwegkommunikation (wie zum Beispiel klassische PR-Maßnahmen) überschreitet, indem er relevante Konfliktfelder feststellt, mit den betroffenen Interessengruppen einen offenen Dialog sucht, um zu konsensfähigen Lösungen (s-Konsensinseln) sowie zur Feststellung noch bestehender Dissensbereiche zu gelangen. Anhand des Beispiels der (Pharma-)Firma Procter & Gamble (vgl. S. 172ff.) versuchen St./L. einen derart »republikanischen« Unternehmensdialog zu verdeutlichen, der weder bloße Information geben will noch manipulative Beeinflussungsversuche der Öffentlichkeit unternimmt.

Vereinfacht gesprochen nimmt der Theorie-Entwurf von St./L. eine Mittelstellung zwischen den Positionen von Homann und Ulrich ein. Ge-

gen Homann wendet er sich, indem er mittels des korrektiven Ansatzes Moral und Ethik vor der Gefahr einer Instrumentalisierung zur unternehmerischen Gewinnerzielung bewahren will (gegen »ökonomistische Verkürzung« der Ethik) (vgl. S.161ff./St.I.L. 1994, 131ff.). In Übereinstimmung mit Homann wird andererseits von der prinzipiellen Richtigkeitsvermutung« (im Regelfall) für das ökonomische Paradigma - hier das Gewinnprinzip - ausgegangen, das unter den Bedingungen moderner hochkomplexer und ausdifferenzierter Wirtschaftssysteme auch unter ethischen Gesichtspunkten als legitimiert betrachtet wird. Hier stehen St.I.L. gegen Ulrich, der eine generelle Transformation des ökonomischen Paradigmas im Sinne seiner kommunikativ-diskurs-ethischen und sozialphilosophischen Erweiterung postuliert. Diese diskursethische beziehungsweise kommunikative Erweiterung lassen St.I.L. nur für den Fall von situationsspezifischen »Ad-hoc-Konflikten« gelten, die sie strikt von generellen Strukturkonflikten unterscheiden. Auf das Vorliegen derartiger situationsspezifischer Ad-hoc-Konflikte bezieht sich die Unternehmensethik als praktizierter »republikanischer« Dialog. Nicht die philosophische Ausgangsposition - Diskursethik und kommunikative Rationalität - unterscheidet demnach St./L. von Ulrich, sondern die divergierende Gewichtung der historisch-strukturellen Vorgabe des Gewinnprinzips in der Wettbewerbswirtschaft (vgl. S. 155ff.; St.I.L. 1994, 123ff.). Umgekehrt erscheint aus der Sicht Ulrichs der Entwurf von St.I.L. als Versuch einer korrektiven Vermittlung von Ethik und Ökonomie, die auf die Domestizierung der ökonomischen Rationalität im Einzelfall durch eine externe Instanz hinausläuft. Damit bleibt sie den von Ulrich abgelehnten »Zwei-Welten-Konzeptionen« (im Verhältnis von Ethik und Ökonomie) verhaftet (P. Ulrich 1994, 78ff.; sowie in vielen weiteren Veröffentlichungen). Dies läßt erahnen, daß die Differenzen doch von tiefgreifenderer Art sind, als es auf den ersten Blick erscheint. Nicht zuletzt spielen dabei unterschiedliche Einschätzungen in der Frage eine Rolle, inwieweit die ausdifferenzierte ökonomische Rationalität als legitime Realisierung von moralisch-ethischer Rationalität verstanden werden kann oder nicht.

Neben K Homann und P. Ulrich - sowie Steinmann/Löhr bezüglich der Unternehmensethik - gehört *Peter Koslowski* (= K) wohl zu

den gegenwärtig bedeutendsten Grundlagentheoretikern der Wirtschaftsethik. Die Zahl seiner Veröffentlichungen sind inzwischen Legion. Seine Publikationen zeugen von einem relativ geschlossenen Systemgebäude, das sich sowohl von K Homann als auch von P. Ulrich deutlich unterscheidet. K.s Konzeption der Wirtschaftsethik als »Ethische Ökonomie« ist Kultur- und Geschichtsphilosophie und Gesellschaftstheorie in einem. Sie versteht sich als Theorie der Postmoderne, die aber nicht in die Legitimation pluralistischer Beliebigkeit mündet, sondern die Tradition einer (neo-)aristotelisch-naturrechtlich-(neo-)romantischen Ontologie fruchtbar machen will.

Ausgangspunkt der Theorie Ks ist wie bei Homann, Ulrich und anderen die moderne Ausdifferenzierung der Gesellschaft in autonome Subsysteme. Ziel K.s ist der Aufweis, daß die mit dieser Ausdifferenzierung verbundenen Ambivalenzen nur durch eine Aufhebung der Trennungen dieser Ausdifferenzierung überwunden werden können (vgl. zum Beispiel: K 1989, 96ff.; K 1994, 132ff.). Dies vollzieht K über die Integration der soziokulturellen Subsysteme in eine postmoderne Kulturgesellschaft, in der der Primat der Wirtschaft und Technik vom wechselseitigen Sich-Durchdringen von Ökonomie, Wissenschaft, Ökologie, Politik, Ästhetik und Religion abgelöst wird. An diesem Punkt wird ein entscheidender Unterschied zu Homann und zu Ulrich deutlich. Während diese ihre Konzeptionen von Wirtschaftsethik explizit auf dem Boden der Moderne entwerfen, intendiert K die Aufhebung« der Moderne im Konzept der (postmodernen) »Ethischen Ökonomie«, Dies hat zur Folge, daß von K sowohl die Ethik als Korrektiv und Begrenzung der Ökonomie eingeführt wird als auch diese Ethik als inhaltlich-materiale Wertethik bestimmt wird. Die »Ethische Ökonomie« mündet schließlich in die Begründung und Legitimation der Kultur/Gesellschaft durch Religion. Religion fungiert somit bei K als oberste Integrationsinstanz, die die Einheit der postmodernen Kultur beziehungsweise Gesellschaft garantiert. Diese »antiaufklärerisch-romantisch-restaurative Tendenz« ist prägend für Ks Konzeption. Sie kommt in Ks wirtschaftsethischer Grundlagentheorie zum Tragen, insofern die Ethik als Korrektiv des Markt- und Ökonomieversagens (einschließlich des Politik- und

Staatsversagens) und die Religion wiederum als Korrektiv des Ethikversagens fungieren (vgl. besonders K. 1994, 132ff.; K. 1988, 20ff.). Das Dilemma der modernen Marktgesellschaft, das in der Versachlichung und Rationalisierung der sozialen Beziehungen besteht, führt nach K. tendenziell zur sozialen Desintegration. Das darin sich manifestierende Ökonomie- und Marktversagen hat nun aber nicht nur sozio-politische negative Auswirkungen, sondern erhöht auch für die Ökonomie die Transaktionskosten (in Form von Vertragsdurchsetzungs- und Vertragssicherungskosten). Da es im ökonomischen Interesse liegt, diese Transaktionskosten möglichst gering zu halten, macht sich die Investition in Vertrauen (Vertragstreue, Verlässlichkeit) »bezahlt«. Ethik ist somit auch ökonomisch vorteilhaft, da sie zu ihrem Inhalt die allgemeine Regelbefolgung hat, die die eigene Ausnahme von der Regel als »Trittbrettfahrer« nicht gestattet. Es bedarf einer eigenen, auf die Herausbildung einer spezifischen Tugendhaltung des Individuums bezogenen Vorkoordination qua Ethik. Durch diese moralisch-individuelle Vorkoordination soll die Position des Trittbrettfahrers verhindert und zur Korrektur des Markt-, Ökonomie-, Staats- und Rechtsversagens beigetragen werden. An die Stelle einer institutionentheoretischen Wende tritt bei K. die Etablierung einer »sozialen Tugendlehre« (H. D. Wendlandt) als konstitutiver Grundlage der Wirtschaftsethik - ein weiterer deutlicher Unterschied zu Homann, Steinmann/Löhr und Ulrich.

In der Ethik als Korrektiv des Markt- und Ökonomieversagens sieht K eine Lösung des Prisoner's Dilemma, da sie die Attraktivität der »Trittbrett-beziehungsweise Schwarzfahrer-Position« qua negativer Sanktionierung mindert. Allerdings wirkt diese funktionale, ökonomiekonforme Definition der Ethik nur dann und nur solange, wie sich alle anderen analog verhalten. Ist dies nicht der Fall - und empirisch ist davon auszugehen -, dann vermag die Ethik das Vertrauen in die Vertragstreue *des/r* anderen und damit ihre transaktionsenkende Funktion nicht zu realisieren. Es kommt zum Ethikversagen. Um dieses Ethikversagen zu korrigieren, führt K die Religion ein. Sie soll die empirische Unsicherheit über das ethische Verhalten *des/r* anderen durch den Glauben an den Sinn von Sittlichkeit und deren metaphysischer Garantie überwinden. Die

Religion als Korrektiv des Ethikversagens kann diese Aufgabe allerdings nur dann erfüllen, wenn sie nicht nur funktional, sondern letztlich ontologisch begründet wird. Denn eine rein funktionale Begründung der Religion böte dem »aufgeklärten« Subjekt immer noch einen Anreiz, sich in die Position des »Schwarzfahrers« zu begeben. Dieses kann nur dann ausgeschlossen werden, wenn - sozusagen in Umkehr der Kantischen Ethik - dem Gottesglauben das (onto-)logische Prius gegenüber der Sittlichkeit und menschlichen Freiheit zukommt. Damit fügt sich die Wirtschaftsethik K.s zu einer globalen und geschlossenen Theorie von Ökonomie, Gesellschaft, Kultur und Religion zusammen. Die Abgeschlossenheit der Theorie verdankt sich freilich dem Umstand, daß K bezüglich der Religion - im Gegensatz zur Ethik - nicht mehr nach deren empirischem Wirklichkeitsstatus fragt. Denn dabei würde sich vermutlich zeigen, daß sich die Unsicherheit über das ethische Regelverhalten der anderen in der Religion fortsetzt, eventuell sogar potenziert. Markt-IÖkonomieversagen und Ethikversagen würden durch Religionsversagen komplementiert, was in einen infiniten Regreß führte. Die Wirtschaftsethik K.s zeigt deutlich ihre Beeinflussung durch aristotelisch-naturrechtlich-romantisches Erbe. Ihr Anspruch auf Re-Ethisierung der Wirtschaft und Re-Integration der sozialen Subsysteme unterscheidet sie signifikant von den meisten anderen ökonomisch-sozialphilosophischen Konzepten der Wirtschaftsethik und läuft auf ein modernitätskritisches metaphysisches Einheits-Modell zu.

Nach *Wirtschaftsethik im Werden* (1988) liegt mit *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik* (1993) eine weitere grundlegende Publikation (in Form einer Sammlung von Einzel-Beiträgen) von *Georges Enderle* (= E.) vor, der in den USA (Universität von Notre Dame, Indiana) auf dem Lehrstuhl für »International Business Ethics« lehrt. Bekannt geworden ist der Autor vor allem durch seine weithin rezipierte Unterscheidung der Wirtschaftsethik in eine Mikro-Ebene (der einzelne wirtschaftlich handelnde Mensch, zum Beispiel der Unternehmer), Meso-Ebene (das Agieren von wirtschaftlichen Organisationen, zum Beispiel Unternehmen) und Makro-Ebene (das wirtschaftliche System als solches, zum Beispiel die Wirtschaftsordnung) (vgl. E. 1988, 55 ff.; E. 1993, 17 ff.). E.s Interesse richtet sich

sowohl auf grundlagentheoretische als auch auf anwendungs- und praxisbezogene Probleme der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Neben grundlegenden Fragen zur Wirtschaftsethik befaßt sich E. vor allem mit Problemen der Führungsethik, der Unternehmensethik und der Wirtschaftsethik als Systemethik. Er plädiert für einen problem- und handlungsorientierten Ansatz der Wirtschaftsethik, dem die konstruktiv-kritische Aufgabe gestellt ist, neue Handlungsperspektiven zu eröffnen (vgl. E. 1993, 13 ff.). Hierfür ist es erforderlich, daß sich die Wirtschaftsethik nicht nur auf eine deskriptiv-analytische Darstellung beschränkt, sondern sich ausdrücklich auch mit normativ-ethischen Fragen befaßt. Dies läßt E. für eine kognitive Wirtschaftsethik eintreten, in der Ethik und Ökonomik als zwei gleichwertige und interdependente Disziplinen gelten. Vom Ansatz her zeigt E.s integratives Kooperationsmodell der Wirtschaftsethik eine gewisse Nähe zu P. Ulrich. Allerdings ist E. sehr viel stärker an anwendungsorientierten und praxisbezogenen Fragestellungen und Problemen wirtschaftlichen Handelns interessiert als an einer philosophischen Reflexion und Begründung der Ökonomie.

Die Notwendigkeit der Wirtschaftsethik begründet E. aus internen Insuffizienzen und offensichtlichem Versagen der Marktkoordination in bestimmten Bereichen (öffentliche Güter, Verteilungsungleichheit von Eigentum und Gütern usw.) (vgl. ebenda, 111 ff.). Ethik hat die Aufgabe, der ungebremsen Ökonomisierung aller Lebensbereiche Grenzen zu setzen, mit dem Ziel der Humanisierung und Eröffnung neuer Praxisperspektiven. Leitend ist dabei für E. der Handlungsbegriff. Diesen bezieht E. in analoger Weise auch auf die Meso- und Makroebene (vgl. ebenda, bes. 58 ff.; vgl. auch E. 1992). Er versucht zu zeigen, daß die Grundbestimmungen des Handlungsbegriffs - Handlungsträger, Intentionalität, Tun und Wirkung - analog auch auf diese beiden Ebenen übertragbar sind. Damit favorisiert E. aber nicht eine personalistische Engführung. Vielmehr trägt sein Handlungsbegriff den Einsichten der Systemtheorie durchaus Rechnung. E. wendet sich explizit dagegen, die Unternehmensethik auf eine unternehmerethik zu reduzieren. Denn die Arbeitsteilung, Spezialisierung und Komplexität läßt es - insbesondere im Blick auf größere Unternehmen - nicht (mehr)

zu, das »Handeln« des Unternehmens als direkte Wirkung des Unternehmers oder mehrerer Führungskräfte zu verstehen. Umgekehrt bedeutet die Anwendung des Handlungsbegriffs auf die Meso- und Makroebene - wenn auch als »Handlung sui generis« - freilich auch, daß E. jeder der drei Ebenen eine bestimmte Eigenständigkeit mit eigenen Handlungsspielräumen und Selbststeuerungspotentialen zuerkennt. Weder reduziert er die Meso- und Makroebene personalistisch-individualistisch auf die Mikroebene noch betrachtet er die Mikro- und Mesoebene als durch die Makroebene determiniert. Erst wenn die jeweils (ebenen-)spezifischen Handlungsbedingungen beachtet werden, können nach E. sowohl die konkreten Probleme der jeweiligen Ebene genauer bestimmt werden als auch die Gefahr der moralisch-ethischen Überforderung überwunden werden. In diesem Zusammenhang nimmt E. auch Bezüge zur theologischen Ethik vor (zum Beispiel zur positiven Orientierungsleistung der christlich-ökologischen »Haushalterschaft« für die Unternehmenspolitik oder die kritischen Überlegungen zur Goldenen Regel für Manager) (vgl. ebenda, 168 ff., 245 ff.).

1.2 Weitere Literatur zur Wirtschafts-/Unternehmensethik aus dem wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Bereich

Der an der Uni Konstanz lehrende Wirtschaftsethiker *Josef Wieland* (= W.) hat seinen Forschungsschwerpunkt in letzter Zeit verstärkt auf Business ethics gelegt. Diese Entwicklung zeichnete sich in seinen früheren Veröffentlichungen zu wirtschaftsethischen Grundfragen bereits ab. In Aufnahme von Einsichten der soziologischen Systemtheorie wendet sich W. gegen eine Re-Ethisierung der Ökonomie. Andererseits macht jedoch die Überproduktion negativer externer Effekte durch die Wirtschaft nach W. Ethik notwendig. Daraus generiert W. das Postulat, daß Ethik anschlussfähig an die Ökonomie sein muß, um nicht zur bloßen Utopie zu werden. Moral senkt Transaktionskosten, indem sie durch den Imperativ allgemeiner Regelbefolgung den Anreiz zum Trittbrettfahren vermindert. Im Unterschied zur ökonomischen Theorie der Moral hält W. allerdings daran fest, daß

Ethik nicht restlos in die Ökonomie aufhebbar ist. »Moralische Werte sind ein effizienter Allokationsmechanismus, aber nur solange, wie sie in die Funktionserfordernisse der Wirtschaft eingebunden sind und zugleich nicht ohne Rest in Ökonomie aufgehen« (W. 1993 a, 17). Denn bei einer ausschließlich ökonomiekonformen Ethik ist weiterhin die Möglichkeit des Trittbrettfahrens gegeben, vor allem dann, wenn die Kosten zuungunsten künftiger Generationen oder wirtschaftlich Schwächerer externalisiert werden können. Folglich kommt es darauf an, daß die Ökonomie auf ihre eigenen nicht-ökonomischen Grundlagen reflektiert. Diese bestehen näherhin darin, daß die auf dem menschlichen Eigeninteresse aufbauende ökonomische Logik als ein durch Vernunft geleitetes Streben zu deuten ist, das neben der ökonomischen auch die ethische und ästhetische Rationalität beinhaltet. Ethisches Handeln in der Wirtschaft »meint die Fähigkeit, verschiedene und möglicherweise konfliktäre Systemperspektiven zu integrieren« (W. 1990, 171; im Original kursiv).

Diese Integrationsleistung wirtschaftsethischen Handelns kann jedoch weder auf der systemischen Makroebene noch auf der individuellen Mikroebene, sondern nur auf der Mesoebene handlungsfähiger Organisationen und Unternehmen erbracht werden. Damit leistet W. den systematischen Übergang zur Unternehmensethik. Organisations- und Unternehmensethik werden zum systematischen Ort der Wirtschaftsethik. Das Verständnis von Ethik als ein System von Normen, das zwar ökonomisch anschlussfähig, aber nicht restlos funktionalisierbar ist, hat zur Folge, daß die Unternehmensethik nicht auf existierende Handlungsspielräume (im Einzelfall) - wie bei Steinmann/Löhr -, auch nicht auf bestehende »Defizite« in der Rahmenordnung - wie bei Homann -, sondern auf die Schaffung zusätzlicher Handlungsoptionen in der Unternehmensführung zielt (W. 1993 a, 15f.). W. versucht dies anhand der Untersuchung von *Formen der Institutionalisierung von Moral in amerikanischen Unternehmen* (= W. 1993 b) zu belegen. Er analysiert Business-Ethics sowohl in den Unternehmen als auch in Universitäten und Centers for Ethics. Er fragt nach den Motiven und Ursachen, den Formen der

Institutionalisierung und bringt Fallbeispiele (Boeing u. a.). W. diagnostiziert hauptsächlich drei Gründe für die Implementation moralischer Normen und Grundsätze in sehr vielen US-amerikanischen Unternehmen. Der rasche Verfall tradierter Werte der US-amerikanischen Gesellschaft einschließlich sozialer Desintegrationserscheinungen, die Eigenart des Rechtssystems mit sehr hohen Sanktionsmaßnahmen bei Bestechung, Betrug, Preisabsprachen, gesundheits- und umweltschädlichem Verhalten usw. und die Suche nach einer Unternehmenskultur und -identität mit der Möglichkeit der Steuerung und Kontrolle großer, komplexer Unternehmensorganisationen sind nach W. für das steigende Interesse von Firmen an der Institutionalisierung von Codes of Ethics, Ethics Committees, Corporate Ethics and Business Conduct Offices, Ethics Training- and Auditing Programs und Ethics Hot Lines verantwortlich. W.s Studie dient unter anderem dem Aufweis, daß Business Ethics von einer Idee einiger »moral heroes« (wie noch vor 20130 Jahren) inzwischen zu einem weitverbreiteten konstitutiven Element modernen Firmenmanagements in den USA geworden ist. Und er vermutet, daß sich wegen der strukturell analogen Probleme in Deutschland beziehungsweise Europa in Zukunft bald ähnliches ereignen wird wie in den USA.

Der Volkswirtschaftslehrer und Wirtschaftsethiker Birger Priddat (= P.) hat inzwischen nach diversen Vorarbeiten eine eigene Monographie beziehungsweise »theoretische Essays« zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik vorgelegt (P. 1994). Er betont ausdrücklich, daß er damit kein Buch über Wirtschaftsethik liefern wolle. Allerdings machen seine Ausführungen deutlich, daß es sehr wohl als ein eigenständiger Beitrag zur grundlagentheoretischen Diskussion über Wirtschaftsethik (beziehungsweise zu deren Prolegomena) zu betrachten ist. Bei der Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik folgt P. zunächst weitgehend dem Ansatz der ökonomischen Theorie der Moral, indem er für eine »dynamische Moral« votiert, »die dem ökonomischen Interaktionssystem adäquat ist« (ebenda, 97; im Original hervorgehoben). Folglich lehnt P. ein Verständnis von Ethik ab,

das sich als moralischer Anspruch auf und gegen die Ökonomie situiert. Wie Homann verknüpft er die Moral engstens mit ihrer Implementation. Das heißt: Die Geltung von Moral läßt sich nicht unabhängig von der menschlichen Anerkennung dieser Geltung konstituieren. Aus ökonomischer Perspektive bedeutet diese Verabschiedung einer traditionellen Prinzipien-Moral und die Hinwendung zu einem dynamisch-situativen Moralverständnis, daß Moral sich vorteilhaft im Handeln erweisen muß. Allerdings stellt P. die Frage, ob dies allein ausreicht. In sehr ausführlichen und kenntnisreichen Reflexionen über Tugend und Moral, die das gesamte Buch durchziehen, versucht P. zu zeigen, daß die ökonomische Theorie der Moral auf Voraussetzungen beruht, die einer eigenen Thematisierung bedürfen und die zu einer Modifikation jener Theorie zwingen. Anders als bei Homann, der auf die Makroebene der Rahmenordnung verweist, und anders als bei Wieland, der vor allem auf die Mesoebene der Unternehmen rekurriert, zielt P. auf die »Mikroebene« - diese aber nicht als auf die einzelne Unternehmerpersönlichkeit eingeschränkt verstanden, sondern generell für alle handelnden Individuen geltend. Die Situationsbezogenheit der Moral impliziert, daß man es mit einer Pluralität von »Moralen« zu tun hat: es gibt eine ökonomische, eine politische usw. Moral. Moral stellt folglich kein eigenständiges gesellschaftliches Handlungssystem dar (vgl. ebenda, 299 ff.). Diese spezifische »Heterodoxie« (vgl. ebenda, 37) der modernen Moral(en) läßt die Unsicherheit darüber entstehen, welcher Moral ein bestimmtes Individuum in seinen moralischen Entscheidungen folgen wird. Eine moderne Moral hat es vorrangig mit Dilemmastrukturen zu tun. Sie entwickelt »die Tugend der Ambiguität« (ebenda, 69), die darin besteht, daß selbst unter der Voraussetzung eines tugendhaften Handeins aller Individuen nicht ausgemacht ist, welche Tugend Leitmotiv der Moral aller sein soll. Da eine inhaltlich-bestimmte allgemeine Moral nicht mehr vorausgesetzt werden kann, bedarf es des Rückgangs auf eine prinzipiellere Ebene als gemeinsamen Referenzpunkt aller pluralen Moralen. Diesen sieht P. in Anschluß an sozialphilosophische und soziologische Theorien im Verständnis

der Moral als Anerkennungs- und Achtungsgeschehen (vgl. ebenda, 218 ff.). Achtung, Anerkennung, Würde, Ehre etc. sind konstitutiv für die menschliche Persönlichkeit. Sie können jedoch nicht unmittelbar als Gegenstände rationaler Wahl intendiert werden, sondern sind eine bestimmte Wahlhandlung begleitende Statusmerkmale der Persönlichkeit. In dieser, bei jeder Wahl immer schon mitgesetzten Anerkennung der individuellen Persönlichkeit sieht P. die Voraussetzung für freie und unabhängige rationale Wahlhandlungen. Dieses wird jedoch von der ökonomischen Theorie des rational choice nicht thematisiert beziehungsweise nicht beachtet. Im Gegensatz zur Diskursethik interpretiert P. die Anerkennung aller als Personen nicht als apriorisch-transzendente Voraussetzung, sondern als konsensuelles Resultat von Interaktionen (vgl. ebenda, 274ff.). Da Achtung und wirtschaftlicher Erfolg nicht identisch sind, geht die Anerkennung auch nicht im wirtschaftlichen Erfolg auf. »Achtung kann auch dafür gewährt werden, daß jemand den (seil. wirtschaftlichen) Erfolg verweigert, weil er - bei aller Antagonizität - die Kooperation nicht aufgeben will« (Ebenda, 248). Die neuere Institutionenökonomik und Institutionenmoral blenden nach P. diesen Punkt der grundlegenden Bedeutung der Anerkennungsproblematik aus. Sie verengen den Blickwinkel auf eine rein ökonomische Kosten-Nutzen-Analyse und ignorieren, daß es in wirtschaftlichen - wie in allen - Wahlhandlungen immer auch um ein grundlegendes Anerkennungs- und Achtungsgeschehen geht, auf das diese Einzelhandlungen stets bezogen sind. Wirtschaftsethik hat es im Sinne P.s im Kern damit zu tun, der Person Achtung durch die Zuerkennung von Handlungskompetenz und Schaffung von Handlungsmöglichkeiten zu verschaffen (vgl. ebenda, 300). Damit plädiert P. für ein Verständnis von Wirtschaftsethik, das sich den personkonstituierenden Voraussetzungen wirtschaftlichen Handeins zuwendet. Trotz einer gewissen Nähe zum Konzept von Koslowski (systematische Verortung der Moral beim Individuum; funktionale Bestimmung der Moral zur Transaktionskostensenkung) übernimmt P. dennoch nicht dessen religionsphilosophische und kulturtheoretische Theorie

der Postmoderne, sondern entwirft seine Theorie der Moral und Wirtschaftsethik auf dem Boden der Moderne.

Auf der Grundlage von Tagungen der Evangelischen Akademie Tutzing sind von den Ökonomen *Bernd Biervert* (= B.) und *Martin Held* (= H.) diverse Publikationen über Grundlagen und Anwendungsfragen der Wirtschaftsethik herausgegeben worden. Diese, im Jahr 1987 begonnene Reihe über *Ökonomische Theorie und Ethik* intendiert, die in den Wirtschaftswissenschaften lange Zeit verdrängten normativen Grundlagen der ökonomischen Theorie zu erhellen. Fachrichtung wie Position der jeweiligen Autoren in den einzelnen Bänden sind nicht einheitlich. Die Autoren stammen hauptsächlich aus den ökonomischen und sozialwissenschaftlichen Fachbereichen. Trotz dieser Pluralität eint sie ein "Minimalkonsens", der sich in der Programmatik dieser Reihe niederschlägt. Es soll anhand unterschiedlicher Problembereiche gezeigt werden, daß die ökonomische Theorie keineswegs wertfrei ist. Allerdings geht es nicht darum, die ökonomische Rationalität von außen durch die Ethik zu begrenzen, sondern es sollen ökonomieimmanent deren normative Grundlagen bestimmt werden. Dies wird als um so dringlicher erachtet, als die Probleme der sozialen Fragen, der Arbeit, der Umwelt/Natur, der Technik und des Nord-Süd-Gefälles eine Überwindung der Verengungen der klassischen ökonomischen Rationalität erforderlich machen. In einem weiteren Band wird nach *Ethische(n) Grundlagen der ökonomischen Theorie* (1989) am Beispiel von Eigentum, Verträgen und Institutionen gefragt.

Sozusagen außerhalb dieser Reihe, aber dennoch in deren programmatischen Duktus stehend, wurde im Jahr 1990 nach *Sozialphilosophische(n) Grundlagen ökonomischen Handelns* (1990) gesucht und diese unter anderem auf dem Hintergrund der ökonomischen Theorie des Aristoteles, des Utilitarismus, der Dikursethik und der Vertragstheorie reflektiert.

Das Menschenbild der ökonomischen Theorie (1991) ist ein weiteres Thema dieser Reihe über die normativen Grundlagen der ökonomischen Theorie. Es geht dabei um die Frage nach dem expliziten oder impliziten Men-

schenbild, das in die Theoriebildung der Ökonomie unvermeidlicherweise eingeht. Zentral ist vor allem die Auseinandersetzung mit dem Modell des homo oeconomicus und dessen normative Voraussetzungen und Implikationen. Diese Fragen werden unter verschiedenen Perspektiven und kontrovers diskutiert.

Erkenntnisse der Evolutionsbiologie haben in den letzten Jahren weit über den engeren Bereich hinaus Auswirkungen auch auf andere Lebensbereiche gezeigt. Der Band *Evolutorische Ökonomik: Neuerungen, Normen, Institutionen* (1992) befaßt sich mit Auswirkungen dieser neueren Erkenntnisse insbesondere auf die Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, die Sozialanthropologie (methodologischer Individualismus; Sozialpsychologie), Markt- und Umweltökonomie. Ziel ist es, Neuerungen und strukturelle Wandlungsprozesse im Hinblick auf die ökonomische Theoriebildung kritisch zu reflektieren und die normativen Fragen der Folgen und Grenzen dieser - positiven wie negativen - schöpferischen Prozesse zu diskutieren.

Der darin enthaltene Teilaspekt der Umweltökonomie wird im neuesten Band über *Das Naturverständnis der Ökonomik: Beiträge zur Ethikdebatte in den Wirtschaftswissenschaften* (1994) zum Gegenstand. Es wird unter anderem aufgezeigt, wie sich das Naturverständnis der Ökonomik angesichts der ökologischen Krise allmählich zu wandeln beginnt, welche Herausforderungen diese für die ökonomische Theorie und die Institutionenökonomik beinhaltet, in welchem Verhältnis nachhaltiges Wirtschaften und die (Kurz-)Fristigkeit ökonomischer Kalküle zueinander stehen, was das Leitbild der Sustainability für die Ökonomie bedeutet und wie sich Geldwirtschaft mit dem Erhalt der Natur vereinbaren läßt. Die gesamte Reihe von Biervert/Held ist ein Zeugnis dafür, wie sich die ökonomische Theorie immer stärker den ökologischen und sozio-kulturellen Herausforderungen der Gegenwart zu öffnen beginnt.

Das gestiegene Interesse an Wirtschafts- und Untermehmenthik hat zur Edition eines eigenen *Lexikon(s) der Wirtschaftsethik* (hg. von G. Endler u. a. 1993) geführt. Die interdisziplinäre Ausrichtung des Lexikons manifestiert sich in der Mitarbeit namhafter Vertreter sowohl der ökonomischen als auch der theologischen und

philosophischen Wirtschafts- und Unternehmensethik. Zu den einzelnen, alphabetisch geordneten Stichworten werden jeweils historische und systematische Gesichtspunkte angesprochen. Das Lexikon repräsentiert die unterschiedlichsten wirtschaftsethischen Grundrichtungen im deutschsprachigen Raum. Für einen ersten Einstieg und Überblick in die wichtigsten wirtschafts- und unternehmensethischen Konzeptionen eignen sich insbesondere einschlägige Artikel der jeweiligen Hauptvertreter der ökonomischen Wirtschaftsethik⁷. Zur weiteren Vertiefung anregend ist auch die Abhandlung bestimmter Themen durch die Vertreter verschiedener Disziplinen. Neben Wirtschaftswissenschaftlern sind vor allem Sozialwissenschaftler, Philosophen und Theologen Verfasser von Artikeln. Insgesamt setzt das Lexikon ein deutliches Zeichen für die Sache der Inter- beziehungsweise Multidisziplinarität.

1.3 Kurzes Resümee zur ökonomischen Wirtschafts- und Unternehmensethik

Die besprochenen Bücher und Aufsätze aus dem Bereich der Wirtschafts- und Unternehmensethik lassen ungeachtet ihrer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit einige gemeinsame Grundtendenzen erkennen, die sowohl für den Fortgang des Diskurses als auch im Hinblick auf die theologische Behandlung des Themas von Bedeutung sind. Diese Grundtendenzen können wie folgt formuliert werden:

1. Den Ausgangspunkt für die moderne Wirtschafts- und Unternehmensethik stellt der unter modernen Gesellschaftsbedingungen signifikante Charakter der *Ökonomie* als ein *relativ autonomes soziales System* dar. Strittig ist freilich die Bewertung dieses Tatbestands. Hier stehen »moderne« (zum Beispiel Homann/Ulrich/Steinmann/Löhr) mehr »postmodernen« (zum Beispiel Koslowski) Konzeptionen gegenüber.

2. Eine weitere gemeinsame Grundtendenz ist die Anerkennung, daß in der Moderne dem *Wirtschaftssystem* ein gewisser *gesellschaftlicher Primat* gegenüber den anderen sozialen Systemen und Subsystemen zukommt. Umstritten ist jedoch die Frage, ob diesem gesellschaftlichen Primat auf der Theorieebene dadurch Rechnung zu tragen ist, daß die ökonomische Theorie auch zur

Erklärung nicht-ökonomischer Sachverhalte generalisiert wird (so vor allem Homann) oder daß das Wirtschaftssystem wieder an die Lebenswelt angekoppelt (so vor allem Ulrich) oder aber daß der gesellschaftliche Primat der Wirtschaft durch eine ethisch-religiös fundierte Kultur korrigiert und abgelöst werden sollte (so vor allem Koslowski).

3. Betont wird die *grundlegende Bedeutung der Rahmenordnung* für das Funktionieren der Wirtschaft. Unterschiede bestehen hinsichtlich der Frage, ob die Ethik in der Rahmenordnung ihren primären Ort haben sollte oder aber auch in den unmittelbaren wirtschaftlichen Entscheidungssituationen der Unternehmen oder der Handlungssubjekte.

4. Konsens besteht in der *Notwendigkeit einer eigenen Institutionen- und Strukturethik* als Reaktion auf die Herausforderungen des modernen Wirtschaftens. Gegenüber der Individual- beziehungsweise Personalethik ist der Institutionenethik ein eigenständiges Gewicht zuzuerkennen. Umstritten ist vor allem, welche Bedeutung der Individualethik bei Fragen der Wirtschaftsethik zukommt.

5. Der Notwendigkeit einer Institutionenethik im Hinblick auf das Wirtschaftssystem korrespondiert der *Verzicht auf Moralisierung* beziehungsweise auf moralische Appelle gegenüber der Wirtschaft beziehungsweise Unternehmen, da diese von der Ökonomie nicht »rezipierbar« sind. Statt dessen fordert die neuere ökonomische Wirtschaftsethik eine Ethik, die die ökonomische Rationalität entweder in kommunikativ-diskurs-ethischer Zielrichtung zu einer grundlegenden normativen Selbstreflexion anleitet (zum Beispiel Ulrich) beziehungsweise sie im Konfliktfall korrigiert (zum Beispiel Steinmann/Löhr) oder sie auf naturrechtlich-wertethischer Grundlage zu deren eigenem Vorteil korrektiv begrenzt (zum Beispiel Koslowski) oder sie – schließlich – auf der Handlungsebene von unmittelbar ethischen Ansprüchen grundsätzlich entlastet (zum Beispiel Homann).

6. Abgelehnt wird der Intention nach eine »Wirtschaftsethik von außen«. Vielmehr soll die *immanente Reflexion auf die Ökonomie* selbst zeigen, daß sie auf Ethik angewiesen ist. Umstritten ist allerdings, ob und welche Art von normativer Ethik diesem Anspruch gerecht wird beziehungsweise ihm widerspricht.

7. Favorisiert wird von der Mehrzahl ein *stärker formales als inhaltliches Verständnis von Ethik*. Leitend ist der allgemeine Begriff von Ethik als ein System von formalen Regeln, das über Diskurs und Dialog zu Inhalten führt, die aber kontingent sind und folglich stets neu zu prüfen und gegebenenfalls zu ändern sind.

8. Übereinstimmung besteht in der Notwendigkeit der Klärung und Differenzierung im Verständnis der Begriffe »Wirtschaft«, »Ökonomie/Ökonomik«. Gefordert wird, über die Neoklassik hinausgehend die institutionentheoretischen Voraussetzungen des Wirtschaftssystems explizit einzubeziehen. Umstritten ist das Ausmaß dieser Erweiterung des (neoklassischen) Ökonomiebegriffs. Bedarf es einer grundlegenden »Transformation der ökonomischen Vernunft« (so vor allem Ulrich), oder reicht die Berücksichtigung der institutionellen Rahmenordnung aus (so vor allem Homann)?

Dr. Ewald Stübinger

*Institut Technik- Theologie-Naturwissenschaften
Marstraße 19/V- 80335 München*

Teil II des Literaturberichtes mit der Fortsetzung über »Christlich-theologische Wirtschaftsethik« folgt im nächsten Heft 3 ZEE 1996. Dort auch die ausführliche Bibliographie mit der Aufschlüsselung aller in diesem Text dargegebenen Verweise.

Anmerkungen

1. Vgl. hierzu die Literaturübersichten im *Forum Wirtschaftsethik* 1995, sowie bei E. Müller 1994 und E. Müller/H. Diefenbacher 1992/1994.
2. Eine Übersicht hierzu findet sich bei E. Müller 1994.
3. *Forum für Philosophie* (Hg.) 1994, 109-130. Die folgenden Seitenangaben beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf diesen Artikel.
4. *Forum für Philosophie* (Hg.) 1994, 75-107. Die folgenden Seitenangaben beziehen sich, soweit nicht anders vermerkt, auf diesen Artikel.
5. Dargestellt beziehungsweise verwiesen wird auf folgende Werke der Reihe: P. Ulrich (Hg.) 1990 (= Bd. 4); ders./U. Thielemann 1992 (= Bd. 6); H. Kaiser 1992 (= Bd. 7); G. Enderle 1993 (= Bd. 8); J. Wieland 1993b (= Bd. 9); *Forum für Philosophie* 1994 (= Bd. 13). Weiterhin sind erschienen: E. Enderle: Sicherung des Existenzminimums im nationalen und internationalen Kontext. Eine wirtschaftsethische Studie (1987; = Bd. 1); J. Wieland 1989 (= Bd. 2); E. K. Seifert/R. Pfriem (Hg.) 1989 (= Bd. 3); A. Meyer-Fajel/P. Ulrich (Hg.) 1991 (= Bd. 5); T. Kuhn 1993 (= Bd. 10); U. Knobloch 1994 (= Bd. 11); J. Brewing 1994 (= Bd. 12).
6. *Forum für Philosophie* (Hg.) 1994, 145-180. Die folgenden Seitenangaben beziehen sich, sofern nicht anders vermerkt, auf diesen Artikel.
7. Vgl. K. Homann: Artikel »Wirtschaftsethik« (Sp. 1286-1296), »Marktversagen« (Sp. 646-654); P. Ulrich: Art. »Rationalisierung« (Sp. 858-868), »Unternehmerethos« (Sp. 1165-1176); P. Koslowski: Art. »Ethische Ökonomie« (Sp. 261-264); »Nebenwirkungen« (Sp. 741-751; zusammen mit A. Kleinfeld-Wemicke); G. Enderle: Art. »Unternehmen« (Sp. 1093-1100).

Christian Bioethics

Christian Bioethics, Non-Ecumenical Studies in Medical Morality. Eds. H. Tristram Engelhardt Jr., Andrew Lustig, Kevin Wm. Wildes, S. J. Towards a Christian Bioethics. Swets & Zeitlinger Publ. 1995,1 (1). ISSN 130-3603

Im Frühsommer 1995 ist die erste Ausgabe des US-amerikanischen Journals »Christian Bioethics. Non-Ecumenical Studies in Medical Morality« erschienen. Herausgeber sind der Orthodoxe *Hugo Tristram Engelhardt, Jr.* von dem Center for Ethics, Medicine and Public Issues des Baylor College of Medicine, Houston, sowie die Katholiken *Andrew Lustig* von dem Institute of Religion derselben Institution und *Kevin Wildes*, aus dem Department of Philosophy der Georgetown University aus Washington. Ein protestantischer Mitherausgeber fehlt. Daß das erste Heft wesentlich die im Titel genannte Studienrichtung der nicht-ökumenischen Moral aufhellen möchte, ist eine Notwendigkeit. Zugleich entsteht der Verdacht, daß auch zukünftig die Fundamentalprobleme der Abgrenzung zu den säkularen Entwürfen den Cantus firmus tragen sollen.

Als Programm des neuen Organs darf das Editorial »Towards a Christian Bioethics« von *Tristram Engelhardt* verstanden werden. Die Partikularität des *Christlichen* in der Bioethik soll erforscht werden, genauer: die christlichen Gehalte von Lebenssinn, Sexualität, Leiden, Krankheit und Tod im Kontext der Medizin und Gesundheitsfürsorge. Da die Partikularität des Christlichen ihrerseits wiederum vielgestaltig erscheint, soll das Maß der Authentizität einzelner christlicher Glaubensrichtungen und ihrer gesundheitspolitischen Affinitäten beurteilt werden, ohne die bestehenden Differenzen zwischen den einzelnen Richtungen zu negieren. So würde auch die religiöse Pluralität des Herausgeberpremiums dadurch affirmiert, daß eine friedliches Verstehen der Unterschiede kultiviert werden solle - eine tatsächliche Überbrückung der Differenzen wäre lediglich im Fall der Konversion zu erwarten, für die wiederum ernstlich gebetet

würde (2). Nicht zuletzt ist der ursprünglich katholische Tristram Engelhardt selbst erst kürzlich der orthodoxen Glaubensrichtung beigetreten.

Der Ansatz versteht sich selbst im Kontext der jüngsten ökumenischen und kommunitarischen Entwicklungen. Aus ihnen sei ablesbar, wie wichtig die Treue zur eigenen Tradition und Glaubensrichtung sei. Umgekehrt sei das Drama sich separierender und miteinander konkurrierender Gemeinschaften zu beobachten. Nur der Rekurs auf die Offenbarung der christlichen Moral könne als neue Leitlinie dienen (6). Daher ist die Synthese von denominationeller Partikularität und Suche nach dem authentischen Ausdruck christlicher Liebe die Zielrichtung für die Bioethik in einer - »post-christlichen Ära« (7).

Das Ausmaß der Problematik des Christlich-Transzendenten wird für Engelhardt an der Privilegierung des Immanenten vor dem Transzendenten deutlich, die sowohl der Zusammenbruch der Leitutopie in Osteuropa als auch die Säkularisierung in Westeuropa kennzeichne (8). Das Projekt der Aufklärung, eine gehaltvolle Gemeinschaftlichkeit zu entfalten, die die Menschen einzubinden vermöchte, sei gescheitert; das kommende Zeitalter sei deshalb nicht nur post-metaphysisch, sondern auch postmodern. In dieser Situation möchte Engelhardt den Streit um das richtige Verständnis der Tradition neu entfachen.

In einem weiteren Beitrag präzisiert *Engelhardt* seine Erwartungen an eine christliche Bioethik. Erforderlich sei nach dem Scheitern des säkularen Versprechens, reflexiv die Menschen unterschiedlicher Religion und Moral zu einigen, eine kanonische, gehaltvolle moralische Vision (34). Weder Integrationsbemühungen über Prinzipien, die von fundamentalen religiösen Überzeugungen abstrahierten, noch Konsenstheorien oder kasuistische Ansätze könnten diese Leistung erbringen. Engelhardts Lösungsvorschlag rekurriert zitatrich auf den Glauben und die Tradition als gelebte, nicht rational-scholastische Gottesbeziehung. Der *consensus fidei* soll die rational-diskursiv aufgebrochenen Kontroversen über-

brücken. Das Christentum sei eine mystische, nicht eine diskursive Religion (41). Konsequenterweise könne auf Prinzipien oder Präzedenzfälle verzichtet werden. Auf welche Weise Intuitionen, die auf moralische Freunde angewiesen sind, den *moral strangers* im Konfliktfall vermittelt werden können, ist nicht das Ziel der Forschung (43).

Im zweiten Beitrag des Heftes setzt sich *Stanley Hauerwas* mit dem protestantischen Ethiker Paul Ramsey auseinander. Am Beispiel seiner medizinethischen Beiträge *The Patient as Person* und *Ethics at the Edges of Life* macht Hauerwas das Konzept einer nur noch rudimentär christlichen Bioethik aus. Die Nähe zu dem Ethos der westlichen Zivilisation, den Institutionen der politischen Demokratie und der liberalen Gesellschaftsordnung, die Ramsey in Übereinstimmung mit der christlichen Tradition gesehen hat, habe zu Defiziten seiner medizinethischen Reflexion geführt. Die Eschatologie werde zur Nächstenliebe reduziert, die sich in Gestalt der Rechtsprechung in westlichen Gesellschaften niederschlage (22). Für die Medizinethik resultiere hieraus die herausragende Rolle des *informed consent*. Seine »konstantinische« Betrachtungsweise habe andererseits die Ziele der modernen Medizin nicht ernsthaft in Zweifel gezogen, noch habe er sich dem Stellenwert von Gesundheit und Krankheit, oder der Bedeutung von Schmerz und Leid gewidmet (24). Dasselbe träfe auf die ökonomischen und politischen Annahmen zu. Alles in allem sei Ramseys medizinethische Reflexion konservativ, weil sie letztlich die christliche Ethik mit der medizinischen Ethik identifiziere. Hauerwas verwehrt sich gegen die vermutete Unterordnung der christlichen Ethik unter die (säkulare) Medizinethik und fordert eine christliche Botschaft in der Medizinethik. Beispielsweise gebe es keinen Grund, jemanden nicht zur Hilfe eines anderen zu nötigen, zum Beispiel zur Blutspende (14). Mit welchen Mitteln eine solche christliche Medizinethik umgesetzt werden möchte, sagt er an dieser Stelle nicht.

Die Diskussion wird von einer protestantischen Autorin, *Corinna Delkeskamp-Hayes* aus der BRD, aufgenommen, die die Positionen von Engelhardt, Hauerwas und Ramsey rezensiert. Ihre Frage lautet, inwiefern die angestrebte, nicht-ökumenischen Diskussion den Dilemmata entgegen könne, die der aufgeklärten Moralrefle-

xion vorgeworfen würden: Wird der Gehalt der jeweiligen Glaubensrichtung umfassend definiert, ist kein gelehrter Dialog mehr möglich. Wird die Definition enger gezogen, ist der Dialog u. U. nicht mehr lohnend für den ernsthaft Gläubenden.

Sollte die »richtige Tradition« das Hauptkriterium für Engelhardt sein, und rationale Einwände dem nachgeordnet werden, wäre anzunehmen, daß Engelhardts eigene Tradition den Sieg davontrüge. Für die Protestantin Delkeskamp-Hayes ein heiliger Betrug, wenn es sich nicht um Schlimmeres, nämlich eine Vermischung der deskriptiven und normativen Sprachebene handeln sollte (49).

Hauerwas fordere in der Kritik Paul Ramseys ein identifizierbares soziales Evangelium, das substantiell mehr beinhalte als den Respekt vor der Andersartigkeit des anderen. Die Liebe des Nächsten hingegen, die Ramsey im Anschluß an Kant fordert, trägt in der polemischen Sicht von Hauerwas den Zug des vertraglich gesicherten Desinteresses. Zu Recht weist Delkeskamp-Hayes darauf hin, daß diese Lesart den kritischen Zug von Ramseys Entwurf mißverstehet. Das Desinteresse soll, den anderen gerade vor dem Übergriff eigener, zum Beispiel technisch-medizinischer, Interessen schützen, und, in folgerichtiger Fortschreibung: möglicherweise vor religiös-kommunitarischen Interessen auch. Offen äußert die Autorin ihre Skepsis gegenüber einem nicht-ökumenischen Ansatz, dessen stärkste Polemik sich gegen mangelnde Gruppenidentität ethischer Reflexion richte - es gebe auch einen christlichen, nicht-imperialistischen Umgang mit gesellschaftlicher Verantwortung, der sich von purer Säkularisierung unterscheide. Nicht zuletzt sei der interdenominationalle Dialog ein Bewährungsfeld hierfür.

Der Beitrag des Philosophen *Nicolas Capaldi* beschäftigt sich mit einem ökumenschen Thema: dem Einfluß christlicher Moral auf die westliche moralische Tradition. Unter der Voraussetzung, daß moralische Konfliktlösungsstrategien einen universellen Bezugspunkt implizieren, sieht er den Wert der Würde und Eigenverantwortlichkeit des Individuums als tiefste moralische Wahrheit dieses Kulturkreises an (66-67). Freiheit und Würde des Individuums wiederum könnten nur verstanden werden, wenn sie auch ausgeübt würden, nämlich in einem Akt innengeleiteter Selbst-

disziplin. Das Christentum trage durch das Verständnis des Menschen als spirituelles Wesen zu diesem Konzept maßgeblich bei. Die Entwicklung der Autonomie hänge eng mit derjenigen einer inneren, spirituellen Sphäre zusammen. Dennoch sei das Konzept der Aufklärung als dominante intellektuelle Prägekraft der westlichen Zivilisation nicht identisch mit der jüdisch-christlichen Moral. Capaldi sieht, in traditioneller Kritik neologistischer Entwürfe, in dem antimetaphysischen Verständnis von Sozialität, in der optimistischen Anthropologie oder der atomistischen Konzeption des Kontraktualismus eine klare Abständigkeit zu Gehalten der christlichen Tradition (70-74). Auch an den politischen Katastrophen dieses Jahrhunderts lasse sich ablesen: das Projekt der Aufklärung führe zum Nihilismus. Nur der Rückgriff auf inhärente christliche Visionen

könne zu einer gehaltvollen Moral führen, die zur Lösung bioethischer Dilemmata und zugleich der Krise der westlichen Tradition im Stande sei (80-81).

Die weiteren drei Beiträge bleiben in dem gesteckten Rahmen der Notwendigkeit einer christlichen Bioethik angesichts des Scheiterns der Aufklärung und der säkularen Reflexion. An den Sachbeständen bioethischer Diskussion wird in diesem Heft noch nicht gearbeitet. *Gerald McKenny* bringt das Anliegen der Zeitschrift hell-sichtig auf die Formel, ein Forum zu schaffen, wo moralische Freunde jene Verbindlichkeiten erforschen könnten, die (unser) Leben ändern sollen, bevor sie die Politik der Welt anleiten (94). Für moralisch, konfessionell oder in der Sache Andersdenkende mag es wohl andere Foren geben.

Christian Kupatt, München

Ehrfurcht vor dem Leben

Wolfgang Erich Müller: Albert Schweitzers Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik (Theologische Bibliothek Töpelmann 59), de Gruyter, Berlin/New York 1993, IX, 331 Seiten, DM 148.

»Kulturphilosophie im Horizont säkularer Ethik« ist der Gegenstand der Untersuchung von Wolfgang Erich Müller, Privatdozent für Systematische Theologie an der Hamburger Universität. Müller geht in dieser Untersuchung nicht nur von Albert Schweitzer aus; er fragt vielmehr auch kritisch nach der Tragfähigkeit der Kulturethik Albert Schweitzers, indem er

erstens kontroverse Bestimmungen der Relation von Kultur und Ethik vorstellt und diese gegen Schweitzers Ansatz abwägt (S. 7 ff.),

zweitens den Begriff der »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« daraufhin untersucht, ob der Lebensbegriff die Möglichkeit einer universalen Ethik begründen kann (S. 70ff.),

drittens den Begriff Kultur inhaltlich zu bestimmen versucht (S. 143 ff.),

viertens die Unverzichtbarkeit der Religion für die Ethik problematisiert (S. 194ff.) und

fünftens theologische Überlegungen zu einer Kulturethik vorstellt (S. 262 ff.).

Müller stützt sich in seiner Studie über Albert Schweitzers Kulturphilosophie auf vier große und wichtige Werke Albert Schweitzers. Es han-

delt sich um »Die Religionsphilosophie Kants«; die sogenannte Kulturphilosophie, das heißt »Kultur und Ethik« mit dem ersten Teil, der ursprünglich als »Verfall und Wiederaufbau der Kultur« selbständig publiziert worden war, dann mit dem bisher bekanntesten (zweiten) Teil »Kultur und Ethik« und vor allem mit dem bisher noch nicht abgedruckten dritten Teil »Kulturphilosophie 111«; »Aus meinem Leben und Denken« und »Die Mystik des Apostels Paulus«.

Damit sind nicht nur die für das Thema einschlägigen Werke Albert Schweitzers erfaßt, sondern auch sehr intensiv bisher noch unveröffentlichte Texte (insbesondere S. 56-67) untersucht. Albert Schweitzer hatte zwar schon 1923 am Schluß der Vorrede zum zweiten Teil seiner Kulturphilosophie »Kultur und Ethik« einen dritten Teil unter dem Titel »Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben« angekündigt. Aber gedruckt ist dieser Teil bis heute noch nicht, jedoch inzwischen für 1996/97 in »Werke aus dem Nachlaß« als posthume Edition angekündigt. Müller hat das Typoskript, das im Albert-Schweitzer-Zentralarchiv in Günsbach/Frankreich liegt und gut 2000 Seiten umfaßt, für seine Untersuchung unter der Fragestellung nach ihrem Neuigkeitsgehalt schon intensiv nutzen können!

Der besondere Reiz von Müllers Untersuchung beruht nicht nur - siehe oben - auf der

seltenen Gelegenheit, noch unveröffentlichte Texte Albert Schweitzers der Öffentlichkeit in ihrem Neuigkeitsgehalt vorstellen, sondern diese in ihrer Relevanz für ethische Fragen von heute darstellen zu können.

Auch wenn – oder: gerade weil? – Albert Schweitzers literarisches Werk nicht in seiner Gesamtheit, sondern (nur) in seinen einschlägigen zentralen Schriften berücksichtigt wird, nutzt Müller, der sich inzwischen durch verschiedene Veröffentlichungen in theologische Diskussionen von heute eingeschaltet hat und als Herausgeber den 5. Band der »Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung« (BASF) zum Thema »Die gegenwärtige Bedeutung Albert Schweitzers für die Theologie« vorbereitet, im größeren Teil seines Buches die Gelegenheit, vom kritisch dargestellten Albert Schweitzer ausgehend die gegenwärtigen Diskussionen ebenfalls kritisch darzustellen. Deswegen ist es konsequent, wenn bei der Frage nach der Relationalität von Kultur und Religion zum Beispiel Barth, Tillich und Pannenberg und bei dem Versuch einer Fundierung der Lebensethik zum Beispiel Schopenhauer, Nietzsche und Dilthey, bei der Bestimmung des Kulturbegriffs zum Beispiel Simmel, Horkheimer/Adorno, Koslowski und Höle und bei der Frage nach der Bedeutung der Religion zum Beispiel Singer, Marx, Lübke und Scholz intensiv herangezogen werden.

Es soll nicht verschwiegen werden, daß sich in formaler Hinsicht hier und dort beim Schreiben oder Druck wenige Mängel in Orthographie, Interpunktion oder Syntax eingeschlichen haben. Unangenehmer ist schon, daß eine kleine Schrift Augustins (im Literaturverzeichnis S. 317) nicht nur falsch eingeordnet, sondern im Gefolge von Kurt Flasch auch falsch zitiert und einseitig dargestellt wird. Es gibt nämlich keine Schrift Augustins, die »Logik des Schreckens« hieße, sondern nur eine Quaestio Augustins, die von Kurt

Flasch unter diesem Titel herausgegeben worden ist (vgl. 29, 15-30).

Insgesamt kann Müllers Leistung, die darin besteht, Albert Schweitzers Denken im Zusammenhang des Denkens zum Beispiel von Aristoteles oder Spaemann darzustellen, kaum hoch genug eingeschätzt werden. Dem Leser sei empfohlen, Müllers Beobachtungen weiter zu verfolgen: »Es ist das Anliegen Albert Schweitzers, die Kultur ethisch zu regenerieren, indem sie sich fortan nicht mehr an Nützlichkeitsabwägungen orientieren soll, sondern im denkenden Erleben des Willens zum Leben sich derart ändert, daß sie zu einem Höchstmaß an Ehrfurcht vor dem Leben führt. So ist die Ethik als Kern der Kultur gedacht und von Schweitzer ins Christliche umgeschrieben worden. Die voranstehenden Erwägungen sollten deutlich machen, daß man zwar von der Vorausgesetztheit des Lebens ausgehen kann, das Leben selbst aber keine ethischen Maßstäbe enthält. Deswegen läßt sich Schweitzers Kulturbegriff nicht aufrechterhalten, denn Kultur erscheint im fortwährenden Wandel begriffen und eine Ethik folglich in der Schwierigkeit, diese Veränderungen zu reflektieren. Auch ist deutlich geworden, daß die Religion faktisch kein Monopol mehr auf die Ethik besitzt, sondern eine mögliche unter mehreren Lebensdeutungen vorträgt. Dies versteht sich als Folge eines pluralistischen Kulturbegriffs, der so lange nicht zu einer Beliebigkeit führt, wie die Allgemeinheit, der umfassende Lebenszusammenhang, verantwortlich gedacht wird ...« (S. 300). Die »wissenschaftlich abgesicherte Möglichkeit einer theologischen Ethik« erschließt sich für Müller dadurch, daß der Mensch für sein Tun und dessen Folgen verantwortlich ist und diese Verantwortlichkeit auch in einem religiösen Kontext gedacht werden kann (vgl. S. 309).

Hermann-Adolf Stempel, Bochum

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Allen, *Diogenes, Emstpeter Maurer*: Philosophie für das Theologiestudium. Gütersloh: Chr. Kaiser 1995 (Theologische Bücherei, 91). Ca. 256 S. Ca. 58,- DM.
- Bayertz: Kurt (Hrsg.): Verantwortung, Prinzip oder Problem? Darrnstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. Ca. 312 S. 58,- DM.
- Blackwell Companion to Philosophy. Ed. by Nicholas Bunnin and Eric Tsui-James, Oxford: Blackwell Publishers 1995. 600 S. 60,00 £; Paperback: 14,99 £.
- Bubmann. Peter: Fundamentelethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995 (Öffentliche Theologie, Bd. 7). Ca. 480 S. Ca. 148,-DM.
- Dallmann, Hans-Ulrich: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 1994. 232 S. 79,- DM.
- Dictionary O/ Ethics, Theology and Society. Ed. by Paul Barry Clarke and Andrew Linzey. London: Routledge Reference 1995. 903 S. 95,00 £; Subskriptionspreis: 85,00 E,
- Habermas and the Unfinished Project O/Modernity. Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity. Ed. by Maurizio Passerin d'Entrevies and Seyla Benhabib. Oxford: Polity Press 1995. 300 S. 45,00 E; Paperback: 13,95 £.
- Rollis, Martin: The Philosophy of Social Science. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press 1994. 320 S. 35,00 £ ; Paperback: 10,95 £.
- From Modernism to Postmodernism. An Anthology. Ed. by Lawrence Cahoon. Oxford: Blackwell 1995. 768 S. 60,00 £; Paperback: 14,99 £.
- Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 384 S. 98,-DM.

- Religion and Morality. Ed. by D. Z. Phillips. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan 1995 (Claremont Studies in the Philosophy of Religion) 304 S. 42,50 E.
- Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie. Hg. von Wilhelm Gräb. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 192 S. Ca. 38,- DM.
- Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus/Chr. Kaiser 1995. 224 S. 28,- DM.

Historische Probleme der Ethik

- Chappell, T. D. J.: Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan 1995. 240 S. 40,00 £.
- Cooper, David: World Philosophies. An Historical Introduction. Oxford: Blackwell 1995. 500 S. 60,00 E; Paperback: 14,99 £.
- Himmelmann. Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität. Freiburg: Karl Alber 1995 (Reihe Praktische Philosophie, Bd. 50). Ca. 400 S. Ca. 84,- DM.
- Lobe, Matthias: Die Prinzipien der Ethik Hirschs. Berlin: W. de Gruyter 1995 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 68). Ca. 320 S. Ca. 152,- DM.
- Lohmann, Johann Friedrich: Karl Barth und der Neukantianismus. Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin: W. de Gruyter 1995 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 72). X, 421 S. 218,- DM.

Feministische Ethik, gesellschaftliche Situation der Frau

- Carmody, Denise L.: Christian Feminist Theology. A Constructive Interpretation. Oxford:

- Blackwell 1995. 304 S. 45,00 £; Paperback: 12,99 C.
- Göttinnen und Priesterinnen.* Facetten feministischer Spiritualität. Hg. von Donat Pahnke und Regina Sommer. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995 (GTB 545). Ca. 200 S. 24,80 DM.
- Hopkins, Julie:* Towards a Feminist Christology. Kampen ~ The Netherlands: Kok Pharos 1995. 134 S. 39,90 f.
- Rehmann, Luzia Sutter:* Geh, frage die Gebärrin! Feministisch - befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärrmotiv in der Apokalyptik. Mit einem Vorwort von Luise Schottroff. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 264 S. 9 Abb. Ca. 68,- DM.
- Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau.* Zur Ethik der Geschlechterdifferenz. Hg. von Helga Kuhlmann. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 250 S. Ca. 84,-DM.

Sozialethik

- Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871-1918).* Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung. Hg. von Theodor Strohm und Jörg Thierfelder. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt 1995 (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 7). 480S.
- Kohler, Mare Edouard:* Diakonie. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (Neukirchener Arbeitsbücher). Ca. 320 S. Ca. 38,- DM.
- On Moral Business.* Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life. Ed. by Max L. Stackhouse et al. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publ. Company 1995. 979 S.
- Prinz, Christopher:* Cohabiting, Married or Single? Portraying, analyzing and modeling new living arrangements in the changing societies of Europe. Aldershot, Hampshire: Avebury 1995. 220 S. 35,00 £.
- Social Choice, Welfare and Ethics.* Ed. by Willem A. Barent, Herve Moulin u. a. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 352 S. 40,00 £.

Sozialprotestantismus im Kaiserreich. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf. Religiöse Kulturen der Moderne. Band 1. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. Ca. 300 S. Ca. 118,- DM.

Thompson, John B.: The Media and Modernity. A Social Theory of the Media. Oxford: Polity Press 1995. 350 S. 5 Abb. 2 Tafeln. 45,00 £; Paperback: 12,95 £.

Vallance, Elizabeth: Business Ethics at Work. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 203 S. 30,00 £; Paperback: 10,95 £.

Wehler, Hans-Ulrich: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Band 3: »Von der deutschen Doppelrevolution bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges«, 1849-1914. München: C. H. Beck 1995. 1515 S. 118,- DM.

Wirtschaftsethik

- Biervert, Bernd und Martin Held (Hg.):* Zeit der Ökonomik. Perspektiven für die Theoriebildung. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1995. 261 S. 48,- DM.
- Daacke, Sigurd Martin (Hg.):* Ökonomie contra Ökologie? Wirtschaftsethische Beiträge zu Umweltfragen. Mannheim: B. I. Wissenschaftsverlag 1995. Ca. 250 S. Ca. 34,- DM.
- Hollstein, Bettina:* Wirtschaftsethik und Umwelt. Deutsche und französische Ansätze im Vergleich. Leverkusen: DUV Deutscher Universitäts Verlag 1995 (Gabler Edition Wissenschaft). XII, 248 S. 98,- DM.
- Markt und Moral.* Die Diskussion um die Unternehmensethik. Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Bielefeld/Stuttgart/Wien: Paul Haupt Verlag 1994 (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Band 13). 402 S. 8 Abb. 69,- DM.
- Modern Political Economy.* Old Topics, New Directions. Ed. by Jeffrey S. Banks and Eric A. Hanushek. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 304 S. 4 Tafeln. 35,00 £; Paperback: 13,95 £.

Ökumenische Ethik

Gruchy, John W. de: Befreiung der reformierten Theologie. Ein südafrikanischer Beitrag zur

- ökumenischen Diskussion. Aus dem Englischen übersetzt von Ilse Tödt, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995 (Öffentliche Theologie, Bd.6). 271 S. 115,- DM.
- Juden, Christen und die Ökumene.* Adolf Freudenberg 1894-1994. Ein bemerkenswertes Leben. Hg. von Martin Stöhr und Klaus Würmell. Frankfurt a. M.: Spener Verlagsbuchhandlung GmbH 1995. 104 S. 15,- DM.
- Koerrenz, Ralf:* Ökumenisches Lernen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994 (Eine Ver-
öff. des Comenius-Instituts, Münster). 228 S. 58,-DM.
- Lienemann, Wolfgang:* Gerechtigkeit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995 (Bensheimer Hefte, H.75. Ökumenische Studienhefte, H. 3).226 S.
- Weinrich, Michael:* Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995. Ca. 144 S. Ca. 29,80 DM.
- Zusammengestellt von Gunhild Frey*

Autoren

- Wolfgang Huber* geb. 1942, Prof. Dr., bekleidet nach Professuren für Systematische Theologie und Sozialethik in Marburg und Heidelberg seit Mai 1994 das Amt des Bischofs der Kirche in Berlin-Brandenburg. 1996 ist erschienen »Meine Hoffnung ist größer als meine Angst. Ein Bischof zu Glauben, Kirche und Gesellschaft. Interviews von Stefan Berg« (Wiehern Verlag).
- Wolfgang Maaser* geb. 1955, Professor für Sozialethik und Sozialphilosophie an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen Lippe in Bochum.
- Johannes Fischer* geb. 1947, ist Professor für Systematische Theologie in der Theologischen Fakultät an der Universität Basel. 1994 ist erschienen »Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik« (Theologischer Verlag Zürich).
- Ulrich Eibach* geb. 1942, Privatdozent für Systematische Theologie und Ethik in der Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Klinikpfarrer an den Universitätskliniken Bonn.
- Christofer Frey* geb. 1938, ist Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Ethik an der Ruhr-Universität-Bochum. Zusammen mit Stephanie Knauf und Peter Dabrock hat er 1995 publiziert »Repetitorium der Ethik«. (Spenner Verlag).
- Hans-Richard Reuter* geb. 1947, ist Privatdozent für Systematische Theologie in der Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität-Bochum. Gerade erschienen ist »Rechtsethik in theologischer Perspektive« (Gütersloher Verlagshaus). Außerdem Autor und Herausgeber zusammen mit Klaus Schlaich und Gerhard Rau von »Das Recht in der Kirche«, Drei Bände (Gütersloher Verlagshaus).
- Ewald Stübinger* geb. 1956. Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut Technik - Theologie - Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Einleitung

Droht der Sozialstaat zu einem Sozialfall zu werden? Wer die aktuelle Sozialstaatsdiskussion in der Bundesrepublik verfolgt, stößt immer wieder und in durchaus verschiedenen Kontexten auf diese zugespitzte Frage. Sie meldet sich auch deswegen an, weil politische Antworten auf die Frage sozialer Gerechtigkeit oft auf der stillschweigenden Voraussetzung der finanziellen Expansion und dem bürokratischen Organisationsausbau der wohlfahrtsstaatlichen Sicherungssysteme entworfen wurden. Das ist inzwischen Vergangenheit. Knappe Kassen zwingen zu neuen Antworten. In dieser Situation kehrt auch die *ethische* Frage sozialer Gerechtigkeit auf neue Weise zurück. Denn solange sich diese Frage im *Ausbau* staatlicher Wohlfahrtsbürokratie beantwortet fand, schien das Gerechtigkeitsproblem in dieser Antwort gleichsam selbst ausgebaut. Die Gerechtigkeitsfrage stellt sich auf der Suche nach einer Transformation – *Umbau* – des bundesdeutschen Sozialstaats für alle Seiten neu. Zu dieser Diskussion tragen die Beiträge dieses Heftes bei.

Daß die Sicherungssysteme des bundesdeutschen Sozialstaats aus ihrer Erstarrung befreit werden müssen, davon geht der Beitrag von Theodor Strohm (Heidelberg) aus, Vorsitzender der Kammer für soziale Ordnung in der EKID. Er skizziert den Diskussionsstand zur Frage von *Reform und Konsolidierung des Sozialstaats* innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hinsichtlich der Frage nach den sogenannten *alternativen Konzepten sozialer Sicherung* (Stichwort: Grundsicherung, Bürgerrente, Existenzgeld) deutet sich in dem Beitrag von Theodor Strohm ein Kontrovers Gesichtspunkt an, den Hans Ruh (Zürich) mit einem anderen Akzent versteht. Während Strohm begründet, warum die alternativen Konzepte sozialer Grundsicherung gravierende Nachteile enthalten, entwirft Ruh in seinem Beitrag eine Thesenreihe zur Begründung genau der Vorteile dieses Konzeptes. Wenn neue Produkte und Dienstleistungen allerdings über Nacht um die Welt geschickt werden können, kann das Problem der nationalen Sozialpolitik sinnvollerweise nur im Rahmen dessen diskutiert werden, was unter dem Stichwort *Globalisierung der Märkte* verhandelt wird. Insofern weitet Christoph Stückelberger (Basel) den Horizont der Fragestellung nochmals aus. Sein Beitrag stellt die Frage, ob und wie soziale Regulative, die für die Marktwirtschaft auf nationaler Ebene eingeführt wurden, auch in der Internationalen Wirtschaftsordnung verbindlich werden können. Ob wirtschaftsethische Fragestellungen überhaupt anschlussfähig sind an Theoriekonzepte, die im Paradigma der ökonomischen Rationalität vorgetragen werden, untersucht Günter Wilhelms (Bamberg) in seiner Studie. Wilhelms stellt in seiner Studie einen Vorschlag zu einer sozialetischen Reformulierung systemtheoretischer Einsichten vor und greift damit ins Zentrum der derzeitigen Diskussion ein, die fragt, ob *Wirtschafts-Ethik* überhaupt ein theoretisch sinnvolles Unternehmen sei. Wie die Wirtschaftsethik von katholischer und protestantischer Seite sich inzwischen gut vertreten an den ökonomischen Verhandlungstisch gewagt hat, zeigt Ewald Stübinger (München) in seinem Literaturbericht.

Theodor Strohm/Joachim von Soosten

Euthanasia and Judaism

Von Ze'ev W. Falk

Twenty years ago my late father had his second heart attack at the age of 81, of which he died within three days. Being a medical doctor and fully aware of his situation, he asked of the doctor in the hospital not to prolong his life but to let him die in peace. The doctor explained to him why he had to refuse, both on the grounds of his duty by Halakhah and by medical ethics, and he expressed his surprise at my father's view. In the following let me try to examine his point and let his lips speak (Song 7 : 10) in these lines.

Active and passive euthanasia

The former is certainly a kind of unlawful killing, and the question is only whether medical and human reason could justify it in terminal situations with informed consent of the patient. We would assume that Halakhah unequivocally rejects such an act (mShab 23 : 51) even with the consent of the patient. Nobody can agree to bodily harm, and if he did, the person causing the harm is liable in tort (mBQ 8 : 7²).

Nevertheless, the Torah had justified the execution of the rebellious son to let him die innocently rather than having committed a capital offence (mSan 8 : 53). Likewise, justification was given for King Saul, who had asked to be killed rather than being captured by the enemy (1 Sam 31 : 4).

Suppose, a patient is apt to curse God for his suffering (cf. Job 2 : 9), and euthanasia would save him from desecration of the Divine Name. How far could this concept be extended?

The question becomes even more urgent in cases of passive euthanasia. The doctor is clearly under the obligation not to stand by idly (Lev 19 : 16). However, if a person in danger asks those who wish to save his life to desist, opinions of halakhists differed.

R. Meir of Rothenburg felt, one ought nevertheless to save him from death (Responsa, 39⁴), while later authorities held that there was no duty to save a person who had committed suicide and probably a person who refused help (cf. Enc. Talmudit", s.v. *hatsalat nefeshot*). Oddly enough, R. Meir of Rothenburg himself had refused being liberated from prison, lest a precedent be created against other Jews, and the German communities had indeed respected his wish,

His view is a form of paternalism, while the opposite view puts the responsibility for life and health on the patient, and asks the doctor to assist him or her. One of the derivations of

the duty of life-saving in the analogous duty of restoring a lost article (Sifre Deut. 223⁶). The latter duty does not exist vis-à-vis a person who does not care for his property (mBM 2 : 17) or who leaves the whole effort to others (Sifre Deut. 225⁸).

Justified Suicide

There is a Jewish tradition favouring suicide for the sanctification of God or to refrain from adeseccration of His name (cf. Enc. Talmudit, s.v. *chillul hashem*, n. 236). The latter concept is rather vague (cf. bYom 86 a") and could perhaps cover a case like that of my father. He obviously did not want to be seen out of control of himself and therefore asked us to leave him before his death. A prolongation of his life, to him, meant perhaps getting out of hand, the opposite of a life and death in dignity.

"The heart knows his own bitterness" (Prov 14 : 10), so that the patient's feelings as to his or her needs are more reliable than the doctor's (bYom 83 a"),

Another reason for the patient's decision may be the wish to free the medical personnel and machinery for the treatment of other patients, having a chance of recovery.

All this must have a bearing on the morality of euthanasia in such cases.

Intentions

An argument could be made in favour of making the doctor's intention decisive, whether euthanasia was moral or immoral. Where the intention was to save suffering and to meet his patient's wish, euthanasia could be taken as a kind of "sinning with a good intention" (bNaz 23 b, cf. bBer 63 a!').

This is so where the doctor merely intended to alleviate the pain, death however being the result of this treatment. According to the view of R. Simon bar Yochai, there is no offence without a guilty intention. True, where death is the inevitable result of the act, this would be killing (bShab 75 a¹²), but the Quinlain case has taught us that certain acts which were thought to constitute negative euthanasia, such as pulling off the plug, do not necessarily cause death.

Therefore, the use of pain-killers would be justified as long as there existed even the smallest chance of life.

Acts

Distinction must also be made between a direct act of euthanasia, such as giving an injection, and assisting in the patient's suicide, for example by supplying him sleeping pills. The latter is not unlawful killing but merely being accessory before the act or "putting a stumbling block before the blind" (cf. Lev 19 : 14; Enc. Talmudit, s.v. *en machziqin yedey 'overey 'averah*).

Another distinction must be made between the moral rule apriori and the legal responsibility aposteriori. Mere easation (*gerama*) is not punishable (cf. Ene. Talmudit, S.v. *gerama*), so that most eases of euthanasia would not be punishable in Jewish law.

Moreover, according to Halakhah, an incurable patient would belong to the category of "terefa'T", exempting his killer from criminal responsibility. When the killing of a dying person was declared to amount to murder (bSan 78 a¹⁴), they did not refer to such cases.

Passive euthanasia may take the form of withholding intravenous feeding, stopping antibiotics, taking the patient off the machine or refraining from surgery. In all these treatments there is also suffering and risk, so that the patient's wish must be taken into consideration. One may act on behalf of another person without authorization, if it is only to his benefit, but not if it is also to his detriment (mEr 7 : 11¹⁵). A fortiori that such treatment cannot be given against the patient's will.

Slippery Slope Argument

All these considerations may, however, be met by the slippery slope argument. It was Nazi medicine which claimed the right of human authorities to put an end to life, created the concept of valueless life and manipulated euthanasia. Whoever permits such considerations might facilitate the re-emergence of Nazi ideology and practice. Passive euthanasia with express consent may lead to presumptions of consent, and cases of the terminally ill may be followed by others of great pain.

Moreover, any weakening in the moral demand of the doctor to struggle by all means for life, may equally weaken his or her devotion for ordinary patients. If we demand the maximum effort for all patients, we must put the same standard also for the weakest.

Conclusion

The doctor who treated my father was probably right that he could not change the whole system upon the demand of the patient. But my father's point was obviously that the matter needs reconsideration on light of the new possibilities and responsibilities of medicine.

*Prof Dr. Ze'ev W. Falk,
Hebrew University Jerusalem*

Anmerkungen und Erklärungen:

Alle Mishna- und Talmudstellen zitiert nach: Der Babylonische Talmud, übertragen von Lazarus Goldschmidt, Berlin 21964 ff.

Sifre Deuteronomium zitiert nach: Der tannaitische Midrasch. Sifre Deuteronomium, übersetzt und erklärt von Hans Bietenhard (Judaica et Christiana, Bd. 8), Bern usw. o. J.

1. Mishna Shabbat 23,5: »Man darf am Sabbath nicht einem Toten die Augen zudrücken; einem Sterbenden auch nicht am Wochentag. Wer einem Sterbenden die Augen zudrückt, ist ein Blutvergießer.«

2. Mishna Baba Qamma 8,7: »Obgleich er ihm eine [Entschädigung] zahlt, so wird ihm dennoch nicht eher vergeben, als er ihm Abbitte geleistet hat, denn es heißt: *so gib nun die Frau zurück*. Woher, daß, wenn dieser ihm nicht verzeiht, er grausam heiße? Es heißt: *da betete Abraham zu Gott und Gott heilte den Abimelekh*. Sagt jemand einem -Blende mir das Auge-, -haue mir die Hand abc, sbrich mir den Fuß-, so ist er schuldig; [sagt er:] *sund sollst frei sein-*, so ist er dennoch schuldig.«
3. Mishna Sanhedrin 8,5: »Der Einbrecher wird wegen seines Endes gerichtet. Wer bei einem Einbruche ein Faß zerbricht, ist, wenn man seinen wegen Blutschuld auf sich läßt, ersatzpflichtig, wenn aber nicht, so ist er frei.«
4. Bei Responsen handelt es sich um Rechtsentscheide mittelalterlicher Gelehrter.
5. Englische Ausgabe: Encyclopedia Talmudica, hg. von Shlomo Josef Zevin, Jerusalem 1969ff.
6. Sifre Deuteronomium 223: »*Wenn aber dein Bruder nicht nahe bei dir wohnt* (Deut 22,2). Da habe ich nur (den Fall, daß er) nahe (wohnt). (Daß das der Fall ist, auch wenn er) fern (ist), woher (läßt sich das erweisen)? Die Schrift sagt: *Oder wenn du ihn nicht kennst. So sollst du es in dein Haus nehmen*. Aber nicht in das Haus eines andern. *Und es soll bei dir bleiben, bis dein Bruder es sucht*. Aber könnte es dir in den Sinn kommen, daß du es ihm übergibst, bevor er (dir) Zeichen angeben hat? Wenn es so ist, warum wird gesagt: *Bis es dein Bruder sucht?* Bis du bei deinem Bruder nachforschest, ob er ein Betrüger ist, (oder) ob er kein Betrüger ist. *dann sollst du es ihm zurückgeben*. Auch ihn selbst sollst du ihm zurückgeben.
7. Mishna Baba Mesi-a 2,1: »Folgende sind die Funde, die ihm gehören, und andere wieder, die er ausrufen muß. Folgende Funde gehören ihm. Wenn jemand verstreute Früchte, verstreutes Geld, Garbenbündel auf öffentlichem Gebiete, Feigenkuchen, Bäckerbrote, Fischgebilde, Fleischstücke, Wollflocken, wie sie aus ihrem Lande kommen, Flachsbindel oder Purpurstreifen findet, so gehören sie ihm - so R. Meir. R. Jehuda sagt, alles, woran etwas Außergewöhnliches ist, muß er ausrufen; wenn er beispielsweise einen Feigenkuchen findet, in dem eine Scherbe ist, oder einen Laib Brot, in dem Geld sich befindet. R. Simon B. Eleazar sagt, Handelsware braucht man nicht auszurufen.«
8. Sifre Deuteronomium 225: »*Nicht (wenn) du siehst* (Deut 22,4). (Das ist) ein Verbot. Und dort heißt es: -Wenn du siehst- (Ex 23,5). (Das ist) ein Gebot. *Den Esel deines Bruders*. Da habe ich nur den Esel deines Bruders (erwähnt). Den Esel deines Feindes, woher (läßt sich erweisen, daß es auch für ihn gilt)? Die Schrift sagt: *Der Esel deines Feindes* (ebenda). Auf alle Fälle, wenn es so ist, warum heißt es: *Deines Bruders?* Das lehrt, daß die Tora nur gegen den Trieb redete. *Oder sein Ochse, daß sie fallen*. Und nicht (wieder) aufstehen. *Auf dem Wege*. Aber nicht im Stall. Von da aus haben sie gesagt: Hat er es gefunden (daß er stürzte) im Stall, ist er bei ihm nicht verpflichtet (zur Hilfe). Auf öffentlichem Gebiet (allerdings) ist er bei ihm verpflichtet. *Und du dich entziehst*. Manchmal entziehst du dich, und manchmal entziehst du dich nicht. Wie (das)? War er Priester, und sie (befanden sich) auf einem Friedhof, oder wenn er alt war, und es nicht in seiner Würde lag, oder wenn sein Verlust größer war als der eines Genossen, ist er frei, wie es heißt: *Und du dich entziehst*. Manchmal entziehst du dich und manchmal entziehst du dich nicht. *Aufrichten, ja aufrichten sollst du mit ihm*. Stellte er es auf und fiel es (wieder), stellte er es auf, und fiel es (wieder), auch wenn es 5 mal (geschah), ist er verpflichtet, wie es heißt: *Aufrichten, ja aufrichten sollst du mit ihm*. Ging er und setzte sich und sagte er zu ihm: Da dir ein Gebot auferlegt ist, (nun) wenn du es aufrichten willst - (in diesem Falle) ist er frei. Denn es heißt: *Aufrichten, ja aufrichten sollst du mit ihm*. Vielleicht auch, wenn er alt ist, oder wenn er krank ist, oder wenn er mit Ausschlag behaftet ist? Die Schrift sagt: *Aufrichten, ja aufrichten sollst du mit ihm*.«
9. Babylonischer Talmud Yoma 86a: »Wenn jemand sich aber die Entweihung des göttlichen Namens zu Schulden kommen ließ, so ist es nicht in der Macht der Buße, es in der Schwebe zu lassen, des Versöhnungstages, es zu sühnen und der Züchtigungen, es wegzusehen; sie alle lassen es vielmehr in der Schwebe, und nur der Tod scheucht dies weg, wie es heißt: *der Herr der Heerscharen hat sich in meinen Ohren vernehmen lassen: Wahrlich diese Sünde soll euch nicht vergeben werden, bis ihr sterbt*.«
10. Babylonischer Talmud Yoma 83a: »EINEM KRANKEN GEBE MAN ZU ESSEN AUF VERORDNUNG VON SACHKUNDIGEN. R. Jannaj sagte: Wenn der Kranke sagt, er müsse [essen], und der Arzt sagt, er brauche es nicht, so höre man auf den Kranken, denn es heißt: *das Herz kennt sein Leid*. – Selbstverständlich? – Man könnte glauben, der Arzt wisse es besser, so lehrt er uns. Wenn der Arzt sagt, er müsse [essen], und der Kranke sagt, er brauche es nicht, so höre man auf den Arzt. – Weshalb? – Ein Stumpfsinn bemächtigt sich seiner. – Wir haben gelernt: Man gebe ihm zu essen auf Verordnung von Sachkundigen, nicht aber auf sein Verlangen; nur auf Verordnung von *Sachkundigen*, nicht aber auf Verordnung *eines* Sachkundigen? – Dies gilt von dem Falle, wenn er selbst sagt, er brauche es nicht. – Sollte man ihm auch auf Verordnung *eines* Sachkundigen [zu essen] geben!? – In dem Falle, wenn noch jemand anwesend ist, der sagt, er brauche es nicht. – sMan gebe ihm zu essen auf Verordnung von Sachkundigen.. Selbstverständlich, hierbei besteht ja ein Zweifel der Lebensgefahr, und bei einem Zweifel der Lebensgefahr ist ja erleichternd zu entscheiden!?! – In dem Falle, wenn mit ihm noch andere zwei anwesend sind, die sagen, er brauche es nicht. Und obgleich R. Saphra gesagt hat, [die Regel] zwei wie hundert und hundert wie zwei, gelte nur bei Zeugen, während man bei der Schätzung nach der

Anzahl der Ansichten richte, so bezieht sich dies nur auf Schätzungen bei Geldsachen, während hierbei ein Zweifel der Lebensgefahr besteht. - Wenn er aber im Schlußsatze lehrt, daß, wenn keine Sachkundigen anwesend sind, man ihm auf sein eigenes Verlangen zu essen gebe, so gilt ja der Anfangssatz von dem Falle, wenn er sagt, er brauche es!? ~ [Unsere Misna] ist lückenhaft und muß wie folgt lauten: Dies nur, wenn er sagt, er brauche es nicht, wenn er aber sagt, er brauche es, und da nicht zwei Sachkundige anwesend sind, sondern nur einer, der sagt, er brauche es nicht, so gebe man ihm auf sein eigenes Verlangen zu essen. Mar b. R. Asi sagt: Wenn er sagt, er müsse [essen], so höre man auf ihn, selbst wenn hundert anwesend sind, die sagen, er brauche es nicht, denn es heißt: *das Herz kennt sein Leid*. - Wir haben gelernt: Sind keine Sachkundigen anwesend, so **gebe** man ihm zu essen auf sein eigenes Verlangen. Nur, wenn keine Sachkundigen anwesend sind, nicht aber, wenn solche anwesend sind!? - Er meint es wie folgt: dies nur, wenn er sagt, er brauche es nicht, wenn er aber sagt, er brauche es, so gibt es keine Sachkundigen und man gebe ihm auf sein Verlangen zu essen, denn es heißt: *das Herz kennt kein Leid*.«

11. Babylonischer Talmud Nazir 23 b: »R. Nahman b. Jichaq sagte: Besser ist eine gutgemeinte Sünde als ein nicht gutgemeintes Werk.« Babylonischer Talmud Berakhot 63 a: »Bar Qappara trug vor: Welches ist ein kleiner Abschnitt in der Tora, von dem alle Bestandteile der Tora abhängen? - *in all deinen Wegen achte auf ihn, und er wird deine Pfade ebnen*. Raba sagte: Selbst bei einer Übertretung: R. Papa sagte: Das ist es, was die Leute sagen: Auch der Dieb beim Einbruche ruft den Allbarmherzigen an.«
12. Babylonischer Talmud Shabbat 57 a: »Die Rabbanan lehrten: wer eine Purpurschnecke fängt und sie auspreßt, ist **nur** einmal schuldig; R. Jehuda sagt, er sei zweimal schuldig. R. Jehuda sagte nämlich, das Auspressen gehöre zur [Hauptarbeit] Dreschen. Jene erwiderten ihm: Das Auspressen gehört nicht zum Dreschen. Raba sagte: Folgendes ist der Grund der Rabbanan: Dreschen gibt es nur bei Bodengewächsen. - Er sollte doch auch wegen Tötens schuldig sein!? R. Johanan erwiderte: Wenn er sie tot ausgepreßt hat. Raba erwiderte: Du kannst auch sagen, wenn er sie lebend ausgepreßt hat, denn das Töten ist hierbei Nebensache. - Aber Abbaje und Raba sagen ja beide, R. Simon pflichte bei in [einem Falle gleich] dem Kopfab schlagen ohne zu töten!? Anders ist es **hierbei**; je länger [sie] lebt, desto lieber ist es ihm, um eine klarere Farbe zu gewinnen.«
13. *terefa* = ein Tier, das so stark verletzt ist, daß es ~ wie ein bereits totes Tier ~ nicht mehr verzehrt werden darf.
14. Babylonischer Talmud Sanhedrin 78 a: »Raba sagte: Alle stimmen überein, daß er frei sei, wenn er einen Totverletzten getötet hat, und ebenso daß er schuldig sei, wenn er einen durch himmlische Fügung in Agonie liegenden Menschen getötet hat, sie streiten nur über den Fall, wenn er durch Menschen in Agonie liegt; nach der einen Ansicht gleicht er einem Totverletzten und nach der anderen Ansicht gleicht er einem durch himmlische Fügung in Agonie liegenden. - Weshalb vergleicht ihn derjenige, der ihn mit einem Totverletzten vergleicht, nicht mit einem, der durch himmlische Fügung in der Agonie liegt? - Mit einem, der durch himmlische Fügung in der Agonie liegt, ist nichts geschehen, mit diesem aber ist eine Handlung geschehen. - Weshalb vergleicht ihn derjenige, der ihn mit einem, der durch himmlische Fügung in Agonie liegt, vergleicht, nicht mit einem **Totverletzten**? ~ Bei einem Totverletzten sind die Lebenszeichen abgeschnitten, bei diesem aber nicht.«
15. Mishna cEruvin 7,11: »Man darf bei einem Krämer oder einem Bäcker eine Maa hinterlegen, damit er ihm [den Beitrag zum] Erub zueigne - so R. Eliezer; die Weisen sagen, es werde ihm durch das Geld nicht zugeeignet. Sie pflichten jedoch bei, daß bei jedem anderen es ihm durch Geld zugeeignet werde. Man kann nämlich für niemanden einen Erub ohne sein Wissen machen. R. Jehuda sagte: Diese Worte gelten nur vom Gebiet-Erub, beim Hof-Erub aber kann dies sowohl mit dessen Wissen als auch ohne dessen Wissen erfolgen, weil man jemand in seiner Abwesenheit bevorteilen und nicht benachteiligen kann.«

(zusammengestellt von Lars Klinnert)

Ökonomische Rationalität und die Integration moderner Gesellschaft

Systemtheoretische und sozialetische Anmerkungen

Von Günter WiJhels

Die folgenden Überlegungen sollen mit einem Thesenpapier der prominenten Liberalen Gratin Dönhoff eröffnet werden, das kürzlich in dem von ihr mit herausgegebenen Wochenblatt DIE ZEIT abgedruckt war. Darin warnt sie beinahe beschwörend vor einer Tendenz in unserer Gesellschaft, die das Streben nach Gewinnmaximierung - die »Gier nach Beute« wie sie es nennt - immer mehr in den Vordergrund rückt. Es ist schon erstaunlich, mit welchen Worten gerade sie, die überzeugte Liberale, die vermeintlichen Folgen der Liberalisierung geißelt: »Das ungebremste Streben nach immer neuem Fortschritt, nach immer mehr Freiheit, nach Befriedigung ständig steigender Erwartungen zerstört jede Gemeinschaft und führt schließlich zu anarchischen Zuständen.« »Der Zwang zur Gewinnmaximierung«, der Motor der Marktwirtschaft, »zerstört jede Solidarität und läßt ein Verantwortungsbewußtsein gar nicht erst aufkommen.« Rechtsstaat und Demokratie sind »nicht durch rechtsradikale Gruppen gefährdet, sondern allein durch sich selbst; durch Übertreibung ihrer eigenen Prinzipien, also durch ausufernde Marktwirtschaft und unbegrenzte Freiheit«. Und ihr Resümee gerät zum dringenden Appell: »Es muß doch möglich sein, die marktwirtschaftlichen Strukturen so zu ergänzen, daß die Menschen veranlaßt werden, sich menschlich zu verhalten und nicht wie Raubtiere nach Beute zu gieren. (...) Alles hängt von den Menschen ab - von jedem einzelnen von uns.«!

Keine Frage, so wird jeder spontan antworten, die Probleme sind kaum zu überschätzen: Ökologiekrise, Massenarbeitslosigkeit und Verarmung breiter Schichten der Bevölkerung, Erosion des Rechtsbewußtseins, Korruption und Bestechlichkeit, um nur die markantesten zu nennen, gefährden den Zusammenhalt der Gesellschaft, und der fehlende Zusammenhalt, so scheint es, treibt die Probleme weiter voran. Die »Pathologien der Moderne« drohen immer mehr ihre Errungenschaften, nämlich mehr Selbstbestimmung und mehr Wohlstand, zunichte zu machen. Gräfin Dönhoff hebt eine Ursache besonders hervor: die liberale Marktwirtschaft mit ihrem Streben nach Gewinnmaximierung. Und in ihrem Appell deutet sie die Richtung an, in der ihrer Meinung nach Therapiemöglichkeiten zu suchen wären: Es bedürfte ergänzender Strukturen zum Marktmechanismus, die die Menschen zur Mitmenschlichkeit anhalten. Aber noch im selben Satz zeigt sich ihre Unsicherheit, die ihr

vermutlich selbst nicht bewußt ist. Sie stellt abschließend fest: Letztlich hängt alles von jedem einzelnen von uns ab, das heißt von unserer Gesinnung, von unserem »Ehrgefühl«, von unserem Engagement-,

Aber wer oder was ist nun eigentlich der Adressat dieses Appells? Der einzelne, die Strukturen? Und was sind die richtigen Mittel? Tugenden oder Verantwortung? oder rechtliche Regelungen? Diese Unsicherheiten, wenn es um Therapievorschläge geht, sind nur zu verständlich und für eine Kritikerin des Zeitgeistes allemal verzeihlich", Aber sie trifft durchaus auch einen zentralen Punkt in der akademischen Auseinandersetzung um die rechte Gestaltung moderner Gesellschaft.

Bevor wir nun diesen soeben angesprochenen beiden Aspekten, der Rolle der Logik marktwirtschaftlichen Handelns im Prozeß gesellschaftlicher Integration und der Frage, auf welcher Ebene die Lösungen anzusetzen seien, auf der des einzelnen und seinem Verantwortungsbewußtsein oder der gesellschaftlichen Regeln und Strukturen, nachgehen (III.), muß zuerst die Analyse moderner Gesellschaft ergänzt und präzisiert werden (II.). Sie bildet nämlich nicht nur eine Art von Hintergrund theoretischer Bemühungen, auf den man sich exemplarisch prüfend oder nur illustrierend beziehen könnte. Die Gesellschaftsanalyse der Moderne bildet vielmehr die notwendige Voraussetzung für eine umfassende Theorie der Gesellschaft, die zugleich positive Antworten auf die drängenden aktuellen Probleme sucht. Ohne sie blieben auch sozialetische Postulate leer, das heißt die normativen Aussagen blieben formal, ergäben sie sich nicht aus konkreten gesellschaftlichen Herausforderungen, hier die »Pathologien der Moderne«. Das ändert nichts an der Priorität normativer Aussagen - sonst blieben Gesellschaftsanalysen blind.

Systemtheoretische Gesellschaftsanalyse und sozialetische Maxime ergänzen sich. Die Systemtheorie, so die These, ist in der Lage, gerade die Tendenzen gesellschaftlicher Entwicklung zu beschreiben, die die Frage nach ihrer Integration so dringlich machen: Komplexität und Risiko. Und die Sozialetik kann mit ihrer Hilfe die Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftlicher Integration bestimmen, so bestimmen, daß konkrete institutionelle Arrangements sichtbar werden (IV.). Nur auf diese Weise ist ihre Maxime realisierbar, nämlich die gesellschaftlichen Institutionalisierungen so zu gestalten, daß Freiheit und Verantwortung des einzelnen möglich bleiben.

11

In dem Begriffspaar *Komplexität* und *Risiko* lassen sich die modernittstypischen gesellschaftlichen Entwicklungen abbilden. Immer mehr gesellschaftliche Organisationen und Bereiche werden als komplex beschrieben: Der Wissensbestand wird immer groer, die Machbarkeiten erstaunlich, die audio-visuellen Medien vervielfaltigen die Wirklichkeit, die Marktmechanismen undurchschaubar, die wechselseitigen Abhängigkeiten, ob gewußt oder nicht, mindestens so vielfaltig wie die immer unbestimmter werdenden Einflußfaktoren. Diese überbordende Komplexität mute alles gesellschaftlich-soziale Leben paralysieren, gäbe es nicht bestimmte Mechanismen, die sie wieder auf ein »handhabbares« Maß reduzieren würden. Und dieser Mechanismus ist die Arbeitsteilung oder soziologisch abstrakter

ausgedrückt, die funktionale Differenzierung. Die Komplexität zwingt zur Auswahl, zur Grenzziehung, zum Ausscheiden von Möglichkeiten. Das Spezialistentum ist eine konkrete Folge dieser Zusammenhänge. Oder allgemeiner formuliert: entsprechend hat sich die moderne Gesellschaft ausgestaltet und immer mehr Zuständigkeiten ausdifferenziert.

Also, so könnte man folgern, haben die Spezialisten alles im Griff. Sie durchschauen »ihre« Wirklichkeit und können die Folgen ihres Handeins abschätzen. Daß dem nicht so ist, demonstrieren die Fachleute schon dadurch, daß sie zu jedem Gutachten ein Gegengutachten finden. Und doch gibt es nur noch wenige Entscheidungen, ob von Gerichten, politischen Gremien oder auch Unternehmen, die ohne Gutachten »gewagt« werden - und sei es nur, um Vertrauen zu schaffen. Diese, wenn man so sagen will, »Selbstkritik« oder Selbstrelativierung der Wissenschaft führt dazu, daß paradoxerweise die Abhängigkeit von der Wissenschaft und damit ihre Autonomie keinesfalls abnimmt, im Gegenteil. Das hat nicht zuletzt die Risikostudie des Soziologen Ulrich Beck gezeigt. Im Zuge des Prozesses der »Demystifizierung der Wissenschaften«, so Beck, wird Wissenschaft »immer *notwendiger*, zugleich aber auch immer *weniger hinreichend* für die gesellschaftlich verbindliche Definition von Wahrheit.«⁴ Obwohl die Wissenschaft heute immer mehr nachgefragt wird, taugt sie doch immer weniger als der gesamtgesellschaftliche Integrator.

Genau diese Phänomene sind es, die mit Hilfe der *Systemtheorie* auf den Begriff gebracht werden können: Weil sie den Wechselprozeß von Differenzierung und Komplexität radikal ernst nimmt, zeigen sich seine möglichen Folgen in aller Deutlichkeit. Besonders Ausdruck hat diese konsequente gesellschaftstheoretische Position im *Autopoiesis*-Begriff gefunden, der von Niklas Luhman, dem gegenwärtig prominentesten Vertreter dieser Richtung, aus der Neurobiologie in die Gesellschaftswissenschaft eingeführt worden ist". Dieser Begriff dient zur Charakterisierung der ausdifferenzierten sozialen Systeme wie Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Politik, Religion, Moral, um nur die wichtigsten zu nennen. Was sie jeweils auszeichnet ist ein ganz bestimmtes Kommunikationsprogramm, das sich, das ist entscheidend, »selbst reproduziert«, die Elemente, aus denen es besteht, ständig selbst erneuert. »Der Begriff impliziert, daß nur das System selbst seine Elemente erzeugen kann und in der Tiefenstruktur seiner Selbststeuerung von seiner Umwelt unabhängig ist.«⁵ Wählen wir das Beispiel des »Systems« Politik. Es ist deshalb so zentral, weil es nicht nur Legitimations-, sondern auch zentrale Steuerungsfunktionen für sich in Anspruch nimmt. Man denke etwa an die Prozedur der Kür der Kandidaten für eine Wahl: Diese ausgeklügelte Prozedur verhindert einen nachhaltigen Einfluß von außen, durch die Wählerschaft, auf die tatsächliche Zusammensetzung der Parlamente. Die Kandidatenlisten werden parteiintern festgelegt und prädominieren das Ergebnis der Wahl⁷. Das ist die eine Seite. Verstärkt wird der Abschließungsprozeß noch dadurch, daß in der Politik bei allen Entscheidungen auf die mögliche Wiederwahl Rücksicht genommen werden muß. Jetzt könnte man beschwichtigend einwenden: Solange dieses Verhalten der Politiker keinen nachhaltigen Schaden anrichtet, sollen sie sich um sich selbst kümmern. Aber ein solches Verhalten erzeugt *Risiko*. Mit den Worten Luhmanns: »Das System spezialisiert sich (...) auf -talk-, nämlich auf Darstellung der Bemühungen um rationale Entscheidungen. Und das Risiko besteht dann darin, daß die bloße Verbalakustik zum Aufbau von Erwartungen führt, die man nicht erfüllen kann oder nicht erfüllen will.«⁸ Wie die neuerlichen Ausein-

andersetzungen um die Diätenfrage deutlich gezeigt haben, ist es für ein solch geschlossenes System ungeheuer schwierig, überhaupt noch Kritik von außen aufzunehmen, wenn man einmal davon absieht, daß die einzelnen Politiker sich unter Umständen moralische Verfehlungen zu Schulden kommen lassen und zurücktreten. Jedenfalls haben diese Analysen unter anderem zu der These von der Unregierbarkeit der Gesellschaft geführt und sie können davor warnen, Moral vorschnell als Lösung von Sachproblemen anzubieten: Wie soll eine Politik, die sich vornehmlich darum kümmern muß, an der Macht zu bleiben beziehungsweise an die Macht zu kommen, Sachfragen sachgemäß entscheiden? Sachfragen werden oftmals zum Mittel der Selbstdarstellung, also wenn man so will, nahtlos in das eigene Kommunikationsprogramm eingeführt. Das ist ein Dilemma: Sachfragen werden aufgrund der Differenzierung immer wichtiger und entsprechend muß sie die Politik aufgreifen ohne sie sachgemäß beantworten zu können. Dadurch erhöht sie die Erwartungen usw.",

Aber das Problem liegt noch tiefer: Die Krisenlagen moderner Gesellschaft darf man als nichtintendierte Folgen sachlogischen Handeins interpretieren. Die autopoietische Schließung der Systeme führt dazu, daß die Folgen systemeigenen Handeins nicht mehr wahrgenommen werden können. Diese sogenannten »*latenten Nebenfolgener*« summieren sich, kumulieren zu den vielberedeten Krisen. Die Abfallprodukte aus industrieller Produktion und Konsum können so lange in den »Mülleimer« Umwelt geworfen werden, bis dieser überläuft. Und die Politiker können sich so lange um sich selbst kümmern, bis ihr Verhalten ihre spezifische Aufgabe, Entscheidungen zu legitimieren, vollkommen unglaubwürdig macht - oder Industrie und Politik gelingt es, die nichtintendierten Folgen ihres Handeins nicht nur wahrzunehmen, sondern auch in eigener Kompetenz zu halten und dadurch ihre Unabhängigkeit noch einmal zu stärken.

Die gesellschaftlichen Bedingungen, die die Krisenerscheinungen plausibel machen, lassen sich nun folgendermaßen zusammenfassend charakterisieren: - Da ist zunächst die Spezialisierung und die damit einhergehende Eigendynamik und Effektivierung der verschiedenen Sachbereiche; sie sind der Motor des Fortschritts. - Dann die enorme Komplexität, die nicht nur eine Gesamtschau aller gesellschaftlichen Bereiche unmöglich sein läßt, sondern auch in die einzelnen Systeme selbst eindringt und die Eigendynamiken eher vorantreibt als zügelt. - Mit der Spezialisierung und der Komplexität geht ein Abstraktionsprozeß einher: Die ausdifferenzierten Systeme gehören einer eigenständigen Wirklichkeitsebene an; Glauben, Moral, Unmittelbarkeit von Wertbezügen sind nicht mehr imstande, adäquate Reaktionen auf reale Problemlagen zu strukturieren!'. - Und schließlich ist die fundamentale Unterscheidung von Offizial- und Untergrundstrukturen zu nennen, die zwangsläufig entsteht, weil beileibe nicht alles unserer diskursiven Einsicht unterliegt".

Diese gesellschaftlichen »Mechanismen«, die die Nebenfolgen aus sich heraustreiben, sind mittlerweile an dem Punkt angekommen, an dem sie ihre Folgekosten nicht mehr intern »verrechnen« können, so Ulrich Beck. Die Nebenfolgen systemischen Handeins nötigen die Sachrationalitäten zum »Umdenken«. »Als Motor des Gesellschaftswandels gilt nicht länger die Zweckrationalität, sondern die Nebenfolge: Risiken, Gefahren, Individualisierung, Globalisierung.«? Also gelingt es den ausdifferenzierten Rationalitäten nicht mehr, von den selbstproduzierten Nebenfolgen noch einmal zu profitieren, indem man sich,

als Spezialist, für die Pathologien allein zuständig erklärt. »Was nicht reflektiert wird, summiert sich zu dem *Strukturbruch.e*''' Jetzt werden die Sachrationalitäten in Frage gestellt. Das heißt dieser »Strukturbruch« zwingt die Systeme dazu, »reflexiv« zu werden, die möglichen Folgen ihres Handeins besser zu kalkulieren. Der Zwang zum Umdenken resultiert nicht zuletzt aus den öffentlichen Wirkungen der Protestbewegungen, man denke an die Möglichkeiten des Konsumboykotts'''. Und in diesem Augenblick bekommen Demokratisierung und Moralisierung wieder eine Chance, weil die geschlossenen Systeme austreten, »flüssig« werden, gestaltbar werden! Der Subjektivität werden wieder Entfaltungsmöglichkeiten eingeräumt. Alle ausdifferenzierten Systeme bekommen die Chance, sich neu zu organisieren ...

Das klingt recht optimistisch, ganz anders als bei dem Beispiel der Gräfin Dönhoff. Ganz anders auch als bei Luhmann, für den die Risikokommunikation den Effekt hat, die ausdifferenzierten Systeme oder Sachbereiche noch mehr gegeneinander abzuschließen. Die Bedingungen für eine Integration der Gesellschaft, für eine wechselseitige Berücksichtigung der Folgen sachrationalen Handelns zum Wohle aller, scheinen für Beck günstig. Aber in welche Zukunft eine solche reflexive Moderne geht, ist auch für ihn noch einmal völlig offen. Sie kann »Weiterentwicklung oder Gegenmoderne zur Folge haben: Neofaschismus oder ökologische Demokratie; Ökodiktatur, Gewalt, Fundamentalismus oder eine Weiterentwicklung von Demokratie und Aufklärung über die Verkrustungen und Bombierungen der Industriegesellschaft hinweg.e."

111

An dieser Stelle müssen wir es offen lassen, ob Becks Optimismus gerechtfertigt ist. Aber, das ist wichtig, er zielt auf bestimmte Maßnahmen, die die Relativierung und Öffnung der Systeme erhalten und fördern, damit die »reflexive Moderne« in eine gute Zukunft gehen kann. Darin liegt der große Unterschied zur Systemtheorie, die vornehmlich auf die Forcierung und Ausdifferenzierung der Sachrationalitäten setzt.

Nun soll ein ganz bestimmtes Konzept vorgestellt werden, daß, ausgehend von den Bedingungen moderner Gesellschaft, mehr Moral möglich machen will - und zwar mit Hilfe und vermittelt durch den *Marktmechanismus*. Aber zeigen nicht die gegenwärtigen Krisenerscheinungen, daß gerade er es ist, der mit seiner ihm eigenen Rationalität, der Gewinnmaximierung, alle zu rücksichtslosen Egoisten macht? und dadurch alles dem einzelnen autbürdet, schließlich dem einzelnen, der im freien Spiel der Kräfte verliert? Es braucht wohl kaum eigens darauf hingewiesen zu werden, daß im Augenblick viele ihre Hoffnung in der Stärkung der Marktkräfte suchen, Deregulierung heißt das entsprechende Stichwort: mehr Wachstum, Technik, Konsum und in ihrem Gefolge wird sich das größere Wohl für möglichst viele wieder einpendeln. Und es ist kaum erstaunlich, daß man sich dafür unter anderem auf systemtheoretische Überlegungen stützt, weil sie auf die Sachrationalitäten setzen.

Genau an diesem Punkt setzt eine mittlerweile prominente Wirtschaftsethik an, die sich zugleich als allgemeine Handlungstheorie verstanden wissen will: die Theorie des Ingo-

städter Wirtschaftsethikers Karl Homann. Mit seiner Hilfe soll exemplarisch die Rolle von Systemtheorie und Sozialethik verdeutlicht werden, ihre Rolle bei der Frage nach der Integration moderner Gesellschaft. Homanns Theorie, das darf vorweggenommen werden, ist deshalb so interessant, weil sie sowohl systemtheoretisch als auch sozialethisch zu kurz greift, obwohl sie zentrale Anliegen aus beiden Bereichen aufnehmen will. Und an beiden »Defiziten« läßt sich noch einmal der neuralgische Punkt gesellschaftlicher Integration verdeutlichen: *die Vermittlung von individueller Verantwortung und ausdifferenzierten Sachrationalitäten* beziehungsweise funktionaler Differenzierung und Integration der Gesellschaft. Mit Homann sind wir davon überzeugt, daß die systemtheoretische Gesellschaftsanalyse wichtige Einsichten vermittelt und vor allem vor den voreiligen Moralisierern warnen kann. Allerdings führen diese Einsichten zu Konsequenzen, die gegen Homann, aber auch gegen die Systemtheorie . la Luhmann gewendet werden müssen, insofern sie die Verantwortlichkeit des einzelnen und seine Vermittlungen systematisch ausgrenzen.

Was ist nun das zentrale Anliegen der ökonomischen Handlungstheorie Homanns? Die spezifischen Bedingungen moderner Gesellschaft, vor allem Differenzierung und Komplexität, zwingen dazu, so Homann, von Individual- auf Institutionenethik umzusteigen. Der größtmögliche Wohlstand kann nicht mehr durch den guten Willen der einzelnen vermittelt werden. Das ist die wesentliche und unhintergehbare Bedingung, wenn es darum geht, die angemessenen Antworten auf die Krisen zu geben. Hier steht es ganz in der Tradition der Systemtheorie. Die mit Differenzierung und Individualisierung einhergehende Auflösung einer einheitlichen Werteordnung, einer »gemeinsam geteilten Zielhierarchie« für die Koordination der Gesellschaft, führt dazu, so Homann, daß die Integration der einzelnen in die Gesellschaft nurmehr auf der »Metaebene eines liberalen, pluralistischen Verständnisses von Freiheit und Demokratie« erfolgt? Und die Marktwirtschaft dient dazu, die vielen Einzelhandlungen zu koordinieren¹⁸. Sie ist gleichsam das Instrument, das Solidarität, Freiheit und Demokratie als die zentralen Werte gesellschaftsstrukturell vermittelt. Dieser Prozeß, so Homann weiter, ist nicht nur unumkehrbar; er ist wünschenswert! "Nur so könne das größtmögliche Wohl realisiert werden/",

Die These von der Entsolidarisierung der Gesellschaft durch die Maximen der Marktwirtschaft wird regelrecht auf den Kopf gestellt: Die Solidarisierung der Gesellschaft wird gerade durch die Marktmechanismen vermittelt, oder sie gelingt nicht. Schärfer formuliert: Diese Mechanismen sind nicht mehr auf die Moral des einzelnen angewiesen, um gesellschaftliche Integration zu realisieren. Es genügt, wenn der einzelne seinem Interesse folgt, alles andere regelt die Rahmenordnung.

Das Beispiel Umweltzerstörung kann verdeutlichen, wie wenig sinnvoll es scheint, bestimmte Verantwortliche, seien es einzelne Bürger, seien es einzelne Unternehmen, benennen zu wollen. Statt nach »Schuldigen« zu suchen und von mehr Moralität Abhilfe zu erwarten, sollten marktgerechte Instrumente eingesetzt werden, zum Beispiel die Besteuerung der Ressourcen Wasser, Boden, Luft. Das Verursacherprinzip greift zu kurz, weil es auf relativ einfache, klar zurechenbare Tatbestände beschränkt ist. Ob allerdings die »wettbewerbsneutralen« Regelungen tatsächlich das bewirken können, was Homann von ihnen erwartet, sollte mit Hinweis auf die Risikodebatte zumindest zweifelhaft sein. Aber zur Kritik später mehr.

Nach der ökonomischen Handlungstheorie bedarf es also bestimmter gesellschaftlicher Arrangements, Strukturen und Regeln (»Spielregeln«), die den allgemein gewünschten Normen und Idealen zum Durchbruch verhelfen. Mehr noch: Das Handeln innerhalb dieser Regeln und Strukturen (s-Spielzüge) muß, deshalb »ökonomische« Theorie, so bestimmt werden, als stünde es unter der Maxime der Kosten-Nutzen-Kalkulation. Das heißt Homann geht davon aus, daß sich der Mensch rational und eigeninteressiert an die Knappheitsbedingungen der Situationen anpaßt, in denen er sich jeweils befindet. Anders gesagt: Normen und Ideale lassen sich heute nur noch so motivkräftig vermitteln, daß man sie dem Wettbewerb entzieht und in der Rahmenordnung unterbringt. »Moralische« Rahmenordnung und »egoistische« Handlungen innerhalb dieser Ordnung wie Innovation, Verkaufsstrategie, Preispolitik, stehen einander nicht mehr einfach gegenüber, so Homann, sondern ermöglichen *gemeinsam* die größtmögliche Wohlfahrt?'. Das letzte Argument ist das alte von Adam Smith: letztlich und langfristig kommt auch eine durch den Wettbewerb bedingte Benachteiligung bestimmter Gruppen eben diesen selbst zugute, jedenfalls »effektiver«, als es eine größere Solidarität vermöchte".

Wo verbergen sich nun systemtheoretische, wo sozialetische Axiome in der Theorie Homanns?

Zunächst zur *Systemtheorie*: Homann hält, wie gesehen, die Moral des einzelnen für untauglich, um Ideale und Werte zur Geltung zu bringen. Das ist auch sein zentraler Kritikpunkt am Konsultationspapier der Kirchen-'. Das kann er, weil er davon ausgeht, daß das Subjekt ebenso wie die anderen gesellschaftlichen Bereiche ausdifferenziert ist, ja autopoietisch geschlossen gedacht wird. Das heißt im Umkehrschluß: die Sachrationalitäten nehmen den einzelnen nur als überkomplexes Rauschen wahr und umgekehrt. Ähnliches gilt auch für die Moral als ausdifferenziertes Kommunikationsmedium, wenn sie dazu benutzt wird, Sachprobleme zu lösen. Homann: »Wer an der Funktionslogik der modernen Gesellschaft und ihrer Subsysteme vorbei mit moralischen Appellen aufwartet, verschärft die Probleme, anstatt sie zu lösen - und er gefährdet die Moral, denn sie erodiert, wenn sie mit Ansinnen Und Zumutungen verknüpft wird«?", die sie nicht erfüllen kann. Dem ist zunächst mit der Systemtheorie zuzustimmen. Allerdings scheint er zu glauben, daß er ein wesentliches Defizit der Systemtheorie, die Integration der ausdifferenzierten Bereiche, ausgleichen zu können. Schließlich gerät für sie die Integrationsproblematik nicht in den Blick, weil sie konsequent auf die ausdifferenzierten Sachlogiken setzt; das heißt sie geschieht immer schon, evolutiv, automatisch. Für Homann dagegen ist die ökonomische Rationalität das *universale Medium*, das alle Sachrationalitäten verbinden kann. Mit Hilfe des Tauschmediums Geld kann man alle Bereiche **anschlußfähig** machen, jeder versteht dieses Medium. Das setzt wiederum voraus, daß dieses Instrument die anderen Bereiche in ihrer Autonomie nicht auflöst. Man denke etwa an die Besteuerung der Umweltressourcen.

Und die *Sozialetik*? Die Normen und Werte finden sich in der Rahmenordnung! Nur sie garantiert, wie gesehen, ihre wirksame Durchsetzung. Das ist die Perspektive der Institutionenethik! Das Handeln innerhalb dieser Ordnung wird konsequent »demoralisiert«, weil moralisches Handeln einzelner eher ausgenutzt wird, man denke an das berühmte Trittbrettfahrersyndrom, als das es zur Nachahmung anregt. Er möchte individuelle Moral erhalten, und kann sie deshalb nicht dem freien und allzu labilen Willen der einzelnen

überlassen. Dagegen stehen vor allem, wie gesehen, die modernen gesellschaftlichen Verhältnisse von Komplexität und Risiko. Aber darüber hinaus braucht Homann die individuelle Moral, das »dauerhaft *kritische Potential des individuellen Gewissens als Quelle neuer moralisch motivierter Möglichkeiten*«, um nicht im Zirkel ökonomischer Rationalität stecken zu bleiben. Schließlich soll das Modell des »homo oeconomicus« nicht nur dazu dienen, das wahrscheinliche individuelle Handeln zu beschreiben, sondern es soll außerdem die Moral daraufhin »testen«, ob sie »gesellschaftsfähig«, das heißt überhaupt durchsetzungsfähig ist. Das heißt laut Homann soll das Verhältnis von nonnativer Rahmenordnung und positivem gesellschaftlichem Handeln streng wechselseitig bestimmt werden: Nur eine solche Norm ist »gültig«, die sich auch motivkräftig in der Gesellschaft durchsetzen läßt²⁶.

IV

Die beiden zuletztgenannten Punkte fordern zur Kritik und Revision regelrecht heraus. Und damit wären wir beim letzten Punkt unserer Überlegungen angekommen: den systemtheoretischen und sozialetischen Defiziten der Theorie ökonomischen Handelns. Die Defizite zeigen dann unmittelbar neue und weiterführende Möglichkeiten an.

Beginnen wir mit der *Sozialethik*: Homann erhebt den Anspruch, Ethik als Institutionenethik betreiben zu wollen. Er selbst nennt auch die entsprechende Maxime: »Die Institutionen sind so zu gestalten, daß individuelle Moral möglich wird.«²⁷ Allerdings klingt diese prinzipiell richtige Maxime im Kontext seiner Handlungstheorie eher wie eine nachgeschobene Bekenntnisformel. Statt der *individuellen Moral eigens institutionelle Möglichkeiten* im Rahmen gesellschaftlichen Handelns selbst einzuräumen", verbannt er sie aus der in sich geschlossenen Wettbewerbslogik in den Bereich der Rahmenordnung. Auch dort kann sie ihre von Homann sogar zugestandene innovative Kraft nur im Rahmen derselben Rationalitätsform der Ökonomie entfalten, denn nur *die* moralische Innovation ist motivkräftig genug, die sich an das Geldmedium anschließen läßt, sich in Geldgrößen ausdrücken läßt. So besteht außerdem die Gefahr, daß die ursprünglich als bloßes Instrument zur Verhaltensklärung gedachte Methode unter der Hand zum Sollensanspruch mutiert!

Allerdings räumt Homann durchaus Defizite in der Rahmenordnung ein, Defizite, die mit den typischen Verhältnissen moderner, hochdifferenzierter und hochkomplexer Gesellschaften zusammenhängen. Das sind Regelungs- und Steuerungsdefizite. Das heißt, die »empirische«, positive Seite, der Wettbewerb erzeugt Folgekosten, die von der Rahmenordnung nicht mehr aufgefangen geschweige denn präventiv verhindert werden können. »Unter diesen Umständen fällt die moralische Verantwortung (...) an die einzelnen Akteure (Unternehmen) zurück.«²⁸ Und dafür sei dann die Unternehmensethik zuständig. Wenn dieser Hinweis mehr als ein bloßer Trick sein soll, müßte dann auf dieser Ebene die Rationalität des Kosten-Nutzen-Kalküls diskutiert werden, statt sie durch Abschieben in eine andere Disziplin zu erledigen. Jedenfalls wird hier die Möglichkeit der Relativierung der Trennung von »Spielregeln« und »Spielzügen« angedeutet.

Daß diese Wirtschaftsethik Homanns zu abstrakt und wirklichkeitsfremd geraten ist,

zeigt auch das Bewußtsein der in den Unternehmen Verantwortlichen, die sich keinesfalls als außerhalb jeder Moral handelnd verstehen, zeigt aber auch die gesellschaftliche Wirklichkeit, die weit unterhalb der rechtlichen Rahmenordnung, zum Beispiel auf der Ebene von Unternehmen, Selbstbeschränkungsmaßnahmen erzwingt, in Form von Umweltzertifikaten oder Ethik-Kommissionen. Daß so etwas verstärkt möglich ist, ist sicher auch eine Folge der von Beck beschriebenen »Reflexivität« moderner Gesellschaften. In diese Richtung müßte die Systemtheorie kritisiert werden.

Und die *Systemtheorie*? Mit ihr und ihrer These von der Autopoiesis der gesellschaftlichen Bereiche muß man Einspruch erheben gegen die starke These Homanns von dem einen, universalen Steuerungsmedium: der ökonomischen Rationalität. Sicherlich, wenn man sich an die moralischen Bedenken erinnert, wie sie etwa von der Gräfin Dönhoff artikuliert werden, könnte man den Eindruck haben, daß der egoistische Wettbewerb die Gesamtgesellschaft dominiert. Mag wohl sein. Aber eine solche Annahme, nämlich die eines allgemeinen Mittlers gesellschaftlicher Integration, müßte gleichzeitig, und damit fiel sie hinter die Einsichten der Systemtheorie zurück, das Ende der Ausdifferenzierung der Gesellschaft einläuten. Denn die Autopoiese der sozialen Systeme läßt eine solche Dominanz nur um den Preis der Auflösung der Autonomie der anderen gesellschaftlichen Bereiche zu. Wissenschaft, Kunst, Recht, Politik und schließlich auch die Moral verlören ihre Selbständigkeit und das in einem Augenblick, in dem die Risikoproblematik vehement davor warnen läßt, nur einer bestimmten Rationalitätsform, hier der Ökonomik, zu vertrauen. Es müßten im Gegenteil möglichst viele Perspektiven in einem interdisziplinären Dialog zur Sprache gebracht werden können".

Außerdem führt die Ausdifferenzierung, wie Homann ja selbst zugesteht, zu typischen Defiziten in der Rahmenordnung: Nicht nur, daß man mit Hilfe rechtlich-bürokratischer Regelungen immer häufiger zu spät kommt oder nichtintendierte Folgen provoziert; man denke etwa an die Diskussion um die steuernde Wirkung von Grenzwerten beim Umweltschutz. Wenn man an unser Beispiel von der Politik zurückdenkt - und politisches wie rechtliches Handeln ist Handeln der Rahmenordnung -, wird fraglich, ob das Wettbewerbsprinzip allein die systemischen »Egoismen« verhindern kann. Wieder zeigt sich, daß Homanns Ansatz reichlich naiv und abstrakt geraten ist.

Nur mit einer solchen Kritik würde man wohl den ursprünglichen Absichten Homanns nicht gerecht. Denn er will der Moral zum Durchbruch verhelfen, ohne die Sachprobleme vorschnell zu vereinfachen. Weil er sich dabei aber auf eine ganz spezifische Rationalitätsform beschränkt, die Ökonomik, verstellt er die *innovativen und kritischen Potentiale*, die die verschiedenen Bereiche als solche beinhalten und nur wirksam werden können, wenn sie sich wechselseitig öffnen, »verflüssigen«, um mit Beck zu sprechen. Die Systemtheorie beschreibt in eindringlichster Weise die möglichen Folgen einer übersteigerten Ausdifferenzierung: die Risiken werden so groß, daß jedes Eingreifen letztlich unkalkulierbar wird. Will man dann nicht alles einer wie immer bestimmbaren Evolution überlassen, muß man die einzelnen Bereiche dazu bringen, die Folgen ihres Handeins zu berücksichtigen. In diesem Sinne ist die Systemtheorie »gesellschaftskritisch« zu reformieren. Homanns einseitiger Vorschlag, die Gesellschaft nur über die ökonomische Rationalität zu integrieren, übersieht die Möglichkeit und Notwendigkeit der Selbstkritik und Selbstbeschränkung der

Systeme. Um diese zu fördern, bedarf es *institutioneller Arrangements*, die die Kreativität und die innovative Kraft individuellen Gewissens zum Zuge kommen lassen. Es bedarf »integrativer Mechanismen«, die die notwendige Selbstreflexivität der Systeme oder Sachrationalitäten subjektiv vermitteln. Und wenn Becks Diagnose nicht ganz unrealistisch geraten ist, kommt die »reflexive« Gestalt der Gesellschaft genau diesen Möglichkeiten entgegen, indem sie überhaupt Anschlußmöglichkeiten erzwingt.

Die Idee integrativer Mechanismen nutzt beide Defizite: Die ausdifferenzierten Sachrationalitäten müssen reflexiv werden, nur so können sie die Folgen ihres Handeins berücksichtigen ohne ihre Autonomie zu verlieren, und sie können nur so reflexiv werden, daß sie die individuelle Verantwortung einbinden, sonst blieben sie im Zirkel ihrer Systemrationalität stecken.

PD. Dr. Günter Wilhelms

Pflanzgarten 2

85072 Eichstädt

Abstract

The author reflects upon the tension between market-economy and modern welfare-state. Against this background he enters into the question on the relation between social ethics and sociological systemtheory. In his essay the author promotes a twofold perspective: in a critical sense he examines about the inner normativity of the sociological theory; in a constructive way he makes an normative use of the sociological view. Only in this twofold sense it is possible to discover and develop institutional arrangements, which not only result from the logic of economic rationality but give a link to creative and individual responsibility.

Anmerkungen

1. M. Gräfin Dönhoff: Gier nach Beute, in: DIE ZEIT 48 (1995) 11.
2. Ganz ähnlich klingt es im Konsultationspapier für ein gemeinsames Wort der Kirchen »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland«, jedenfalls in den Augen bestimmter Kritiker: »Es entsteht der Eindruck, daß die beklagenswerten Zustände in unserer Gesellschaft und in der einen Welt per moralischer Umkehr aller beseitigt werden könnten.« (K. Homann: »Mut zur Zukunft« - in Kleinmut verstrickt. Vom Pfeifen im dunklen Wald, in: ZEE 39 (1995) 116-120, 117).
3. Insofern man das Konsultationspapier der Kirchen zu den »Kritikern des Zeitgeistes« rechnen kann, dürfen die vorliegenden Anmerkungen als Diskussionsbeitrag zum Papier verstanden werden.
4. U. Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986, 256.
5. Vgl. N. Luhmann: Soziale Systeme. Frankfurt 1984, bes. 60ff. Vgl. auch einführend: H. Willke: Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme. 3. überarb. Aufl. Stuttgart 1991, 42-50.
6. H. Willke: Systemtheorie, aaO., 191. Natürlich bildet der Autopoiesisbegriff die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht exakt ab; eher schildert er Tendenzen, eben mögliche Folgen einer gesellschaftlichen Entwicklung, die eng mit der funktionalen Differenzierung zusammenhängen. Außerdem ist er nicht ohne weiteres auf alle Systeme anwendbar.
7. Vgl. W. Gehnnann/D. Kurbjuweit: Die Kandidaten, in: DIE ZEIT 32 (1994) 9-11.
8. N. Luhmann: Soziologie des Risikos. Berlin 1991, 157.
9. Eine ganz ähnliche Funktion läßt sich an der Moralkommunikation beobachten. Zwar hat sie kein eigenes Subsystem institutionalisiert, sieht man einmal von den Kirchen ab. Aber mit Hilfe der Unterscheidung gut/böse kann Achtung oder Mißachtung, so Luhmann, zugeschrieben werden und dadurch riskantes Entscheiden

- erleichtert werden ... Vgl. etwa *N. Luhmann: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, in: *Ders.: Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt 1990, 7-48.
10. *U. Reck: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt 1993, 36.
 11. Vgl. *R. Spaemann: Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie*. Laudatio, in: *N. Luhmann: Paradigm lost*, aaO., 47 - 73, 64.
 12. Vgl. *R. Peters: Die Integration moderner Gesellschaften*. Frankfurt 1993, der diese Dimension herausgearbeitet hat.
 13. *U. Reck: Die Erfindung des Politischen*, aaO., 71.
 14. Ebd., 71 f., Hervorhebung: G. W.
 15. Wobei noch einmal die materiellen Wirkungen und die kommunikativen Prozesse als Wechselgeschehen begriffen werden müssen.
 16. Ebd., 64.
 17. *K. Homann/I. Pies: Replik: Wie ist Wirtschaftsethik als Wissenschaft möglich? Zur Theoriestrategie einer modernen Wirtschaftsethik*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994) 94-108, 94.
 18. Vgl. ebd., 95.
 19. Vgl. ebd.,
 20. Freiheit und Demokratie stehen für den normativen Individualismus, den Homann voraussetzt und in dessen Rahmen die Werte und Ideale festgelegt werden, in der Verfassung, in den Gesetzen, der Wirtschaftsordnung usw. und die das bestimmen, was Wohlstand meint.
 21. Vgl. *K. Homann: Wirtschaftsethik*, in: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, hrsg. von *G. Enderle u. a.*, Freiburg 1993, Sp. 1286-1296, 1289.
 22. Vgl. ebd., Sp. 1293.
 23. Vgl. *K. Homann: »Mut zur Zukunft«*, aaO., 117f.
 24. *K. Homann/I. Pies: Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 5 (1994) 3-12, 6.
 25. *K. Homann: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung*, in: *Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik*, hg. von *W. Ernst*, Freiburg 1992, 115-133, 131. Hervorhebung: G. W.
 26. In kritischer Auseinandersetzung mit J. Habermas stellt er fest: »Damit vertreten wir die These, daß strategische Rationalität das zentrale Problem für jede Ethik darstellt, die den Anspruch erhebt, zu den moralischen Problemen moderner Wettbewerbswirtschaften triftige Erkenntnisse formulieren zu können: Weil der Gültigkeitsanspruch einer Norm von ihrer Realisierbarkeit abhängt, bedarf es positiver Analysen, die Aufschluß darüber geben, welche Regeln sich wie gerade auf das strategische Verhalten der Menschen auswirken.« (*K. Homann/I. Pies: Wirtschaftsethik in der Moderne*, aaO., 5).
 27. *K. Homann: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung*, aaO., 132.
 28. Vgl. auch *W. Korff: Institutionentheorie: Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensform*, in: *Handbuch der Christlichen Ethik*, Bd. 1 hg. von *A. Hertz u. a.*, Freiburg 1993, 168-176, 173: »Allemaal müssen sie (die institutionellen Ordnungen, G. W.) sich dann aber daran bemessen lassen, wie weit sie ihm zu sittlich fundierter humaner Entfaltung seines Daseins verhelfen.« D. h. heute: »das Individuum in allen Formen seiner Vergesellschaftung als Subjekt ernst zu nehmen und präsent zu halten«. Und S. 175: »Die Bewahrung erreichter Vernunft, aber auch die Einübung in gesellschaftliche Solidarität bleiben für ein zukunfts offenes Institutionenverständnis ebenso wesentlich wie das Vertrauen in die Kraft selbstverantwortlicher menschlicher Freiheit.«
 29. *K. Homann: Wirtschaftsethik*, aaO., Sp. 1295.
 30. In diesem Sinne müßte auch die positivistisch geratene Trennung von normativer Rahmenordnung und positivem ökonomischem Handeln kritisiert werden. Daß ganz bestimmte Zielvorgaben in der Gesamtgesellschaft durchgesetzt werden könnten, ist mit der These der funktionalen Ausdifferenzierung kaum noch vereinbar. In diesem Zusammenhang könne man natürlich auch an die Tradition Kritischer Theorie erinnern, die vehement vor der Dominanz bestimmter Systeme warnt, vor allem der der ökonomischen Rationalität.
 31. Vgl. zur Darstellung der Idee »integrativer Mechanismen« die in Kürze bei Kohlhammer erscheinende Habilitationsschrift des Autors: *Vf.: Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog*.

Reform und Konsolidierung des Sozialstaats

Zum Stand der Willensbildung innerhalb der EKD

Von Theodor Strohm

Der Rat der EKD hat im Laufe des Jahres 1995 die Kammer der EKD für soziale Ordnung um eine Stellungnahme zur aktuellen Debatte über »Abbau«, »Umbau« oder Reform und Konsolidierung des Sozialstaats in Deutschland gebeten. Die Sozialkammer hat in die Beratungen über ihre eigenen Sachverständigen hinaus noch Fachleute hinzugezogen¹. Bemerkenswert ist hierbei, daß in dieser wichtigen Frage stets auch Spitzenvertreter der Arbeitgeberverbände und Gewerkschaften entscheidend an den Beratungen teilgenommen haben. Inzwischen haben Thesen der Sozialkammer zu eingehenden Diskussionen im Rat der EKD geführt. Es ist die Absicht dieses Beitrags, Einblick in den Diskussionsstand zu gewähren und zu sozialetisch fundierten Sachbeiträgen zu ermuntern. Ein Einvernehmen in dieser wichtigen Grundfrage des Zusammenlebens im geeinten Deutschland ist nicht zuletzt auch im Blick auf die protestantische Haltung im Konsultationsprozeß der Kirchen über die wirtschaftliche und soziale Lage in der Bundesrepublik erforderlich. In den zahlreichen Stellungnahmen zu dem – in seinen Analysen und sozialetischen Aussagen vielfach kritisierten – Diskussionspapier der Kirchen wurden wie erwartet die unterschiedlichsten Standpunkte sichtbar. Es muß der Gefahr begegnet werden, daß das Thema »Sozialstaat« im Konsultationsprozeß ebenso zerredet wird wie gegenwärtig in der öffentlichen Diskussion. Es geht um die Reform und um die Konsolidierung des Sozialstaats, das heißt er muß zukunftssicher international abgesichert werden, in wesentlichen Teilbereichen reformiert und aus der Erstarrung befreit werden. In zehn thetischen Überlegungen soll dies begründet werden.

1. Der Grundkonsens

Das deutsche System sozialer Sicherheit hat sich - gerade auch in Krisenzeiten - prinzipiell bewährt.

Mit der Bismarckschen Entscheidung für eine Sozialversicherungs-Lösung fiel in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Entscheidung gegen eine staatliche Lösung. Die 1883 ins Leben gerufene Krankenversicherung, die 1884 gegründete Unfallversicherung und die 1889 geschaffene Invaliditäts- und Altersversicherung waren Formen kollektiver, solidarischer Selbsthilfe, mitgliedschaftlich organisiert und beitragsfinanziert. An diese Tradition knüpften alle Regelungen nach 1945 an, die ein umfassendes soziales Sicherungssystem zum Ziel hatten, wobei auch die überkommene Gliederung des Systems in voneinander unabhängige Zweige - also keine Einheitsversicherung - beibehalten wurde. Über 90% der Bevölkerung sind heute von den Zweigen der Sozialversicherung erfaßt, als pflichtver-

sicherte Arbeitnehmer, als deren Familienangehörige, als freiwillig Versicherte oder als Leistungsbezieher. Auch die Sozialhilfe als die »dritte Säule« neben Versicherung und Versorgung knüpft an die alte Tradition öffentlicher Fürsorge an und ist ein soziales Recht, auf das Menschen in Notlagen Anspruch haben, wo Selbsthilfe nicht möglich ist und andere Sicherungssysteme nicht greifen. Mit der Schaffung des »Sozialgesetzbuches« seit Beginn der siebziger Jahre wurde der Versuch unternommen, das gesamte Sozialrecht zu systematisieren und transparent zu gestalten. Bis heute sind etwa 1250 Paragraphen zum Sozialgesetzbuch verkündet, und damit wurde mehr als die Hälfte des Gesamtvorhabens verwirklicht",

Wenige Monate nach der Vereinigung Deutschlands stellte Kurt Biedenkopf fest, daß sich das neue Großgebilde auf seine Legitimation neu besinnen müsse. Nach den Vorstellungen seiner Partei im Jahre 1949 sollte eine fortschrittliche Sozialpolitik »der inneren Befriedung unseres Volkes dienen, das Vertrauen der breiten Volksschichten in die neue, demokratische Ordnung stärken und den Willen zur Mitarbeit am Wiederaufbau unseres Staats- und Volkslebens fördern«. Es sollte hinzugefügt werden, daß in dieser Intention der politische Konsens unter den Parteien vor allem in der Sozialdemokratie umfassend war; die meisten sozialpolitischen Innovationsgesetze wurden mit den größtmöglichen Mehrheiten verabschiedet. Biedenkopf stellte fest, an dieser Legitimitätssichernden Bedeutung der Sozialpolitik habe sich bis heute nichts geändert. Die Bevölkerung der Bundesrepublik konzentriere ihre »Staatssympathie« »eindeutig auf den Sozialstaat«. Umgekehrt entstehe die Gefahr, daß dieser Staat sich selbst die Grundlage entziehe, wenn er den sozialpolitischen Erwartungen, die er begründet hat, nicht mehr entspricht", Biedenkopfs Diagnose hat sich nicht zuletzt im Blick auf die Bevölkerung der neuen Bundesländer bewahrheitet. Daß die Menschen dort angesichts des katastrophalen Zusammenbruchs ihrer wirtschaftlichen Existenz-Grundlagen nicht nur den sozialen Frieden bewahrten, sondern überwiegend zu optimistischen Einschätzungen ihrer Lebensperspektiven gelangten, verdanken sie der raschen, effektiven und umfassenden Einführung des Systems sozialer Sicherung nach bundesrepublikanischem Standard.

Nun kann allerdings gar nicht übersehen werden, daß- nachdem die sozialpolitische Ausbauphase mit der Behindertengesetzgebung und der Rentenreform 1972 vorläufig abgeschlossen war - eine Zeit der Umbrüche und Krisen folgte: die beiden Ölpreisschocks, der Zusammenbruch des Weltwährungssystems, die Veränderung der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung und die mikroelektronische Revolution veränderten die Ausgangsbedingungen. In alle Industrieländern wuchs neben Staatsverschuldung die Arbeitslosigkeit, die sich allmählich auch verfestigte. So konnte bereits im Jahre 1979 in einem durch die Bundesregierung veröffentlichten Kommissionsbericht festgestellt werden: »Die Sorgen um die Zukunft unseres Systems der sozialen Sicherung beschäftigen seit einigen Jahren eine breite Öffentlichkeit. Sie beruhen in ihrem Kern auf den hohen Defiziten bei der Sozialversicherung und den öffentlichen Haushalten schlechthin, so daß nach Meinung vieler Fachleute über kurz oder lang weitere Eingriffe in das System der sozialen Sicherung, sowohl auf der Finanzierungs- wie auf der Leistungsseite, unumgänglich sind.«

Diese aktuell klingenden Feststellungen zeigen, daß seit rund zwanzig Jahren über Umbau und Abbau des Sozialstaats debattiert wird, allerdings hat die Debatte an Schärfe zugenommen, und Fakten werden sicher folgen. Verschärft haben sich zweifellos auch die Aus-

gangsbedingungen: Weltweit reichende Megatrends zeigen weithin noch unabsehbare Wirkungen. Durch den Wegfall der Grenzen im europäischen Einigungsprozeß, durch den Zerfall der Blöcke und den Wegfall funktionierender Märkte, durch Massenkommunikation und weltweit wirkende Migrationsprozesse ergeben sich neue globale Herausforderungen. Die Verflechtung der Volkswirtschaften infolge der Internationalisierung der Märkte, sowie die Globalisierung der Produktion und Wissensverarbeitung stellen einzelstaatliche Lösungen und nationalökonomische Betrachtungsweisen infrage. Ebenso schwer wiegen demographische Verschiebungen: die Alterung der Gesellschaften weltweit; die Individualisierung und die Zunahme der Kleinfamilien; Tendenzen der Auflösung von Familien und der wachsenden Zahl der Einpersonenhaushalte; eine Differenzierung und Polarisierung der Lebensstile führt leicht zur Entsolidarisierung, verbunden mit der Gefahr der Marginalisierung ganzer Bevölkerungsgruppen, und zu neuen Verelendungsproblemen. Ist der Sozialstaat in der Lage, solchen Herausforderungen zu begegnen? Zeigt er sich als elastisch und anpassungsfähig, kann er atmen, um seine humanen Ziele unter veränderten Bedingungen zu erfüllen? Gibt es tragfähige Alternativen, die sich als zukunftsfähiger erweisen? Von der Beantwortung dieser Fragen wird vieles abhängen.

2. Die wirtschaftsethische Basis

Das System sozialer Sicherheit darf nicht isoliert betrachtet werden, sondern basiert auf einer leistungsfähigen »sozialen Marktwirtschaft«.

Es muß Einigkeit darüber bestehen, daß das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft und die finanzielle Stabilität der sozialen Sicherung einander bedingen und in einem untrennbaren Zusammenhang stehen. Nur das in einem bestimmten Zeitraum an Gütern und Diensten Erbrachte kann auch zur Verteilung zur Verfügung stehen. Wird dieser Sachverhalt ignoriert, wird zum Beispiel das gesamtwirtschaftliche Leistungsvermögen dauerhaft durch einen überproportionalen Anstieg der staatlichen Transferzahlungen überfordert, dann werden die finanziellen Fundamente der sozialen Sicherung unterspült. Notwendig ist deshalb eine Politik, die diesen gesamtwirtschaftlichen Zusammenhängen gerecht wird und die Finanzierungsprobleme in sozialer Verantwortung löst. Erfolgt dies nicht, besteht für unser soziales Sicherungssystem zunehmende Einsturzgefahr. Die »soziale Marktwirtschaft« ist jener Ordnungsrahmen, der es am besten ermöglicht, die Forderungen nach wirtschaftlicher Ergiebigkeit und sozialem Ausgleich in Einklang zu bringen. Eine leistungsfähige Wirtschaft ist Voraussetzung für einen hohen Stand der sozialen Sicherung. Andererseits schafft die Sozialpolitik in vielfacher Beziehung erst die Voraussetzungen für eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik, denn ohne soziale Stabilität, ohne inneren Frieden läßt sich nicht erfolgreich wirtschaften. Niemand kann sich der Erkenntnis verschließen, daß die sozialen Sicherungssysteme nach 1945 auf andere als die jetzigen Wachstumsraten und Wirtschaftsdaten eingestellt wurden. Die historisch gewachsenen Institutionen der sozialen Sicherung verfügen teilweise noch über kein ausreichendes Instrumentarium, um sich den aus diesen Veränderungen resultierenden strukturellen Problemen anpassen zu können. Hinzu kommt,

daß systemimmanente Fehlsteuerungen und Fehlorientierungen in der sozialen Sicherung meist eher ex post festum erkennbar sind und derartige strukturelle Defizite sich nur mühsam im politischen Entscheidungsprozeß beseitigen lassen. Diese Probleme sind es, die dazu verleiten, die wirtschafts- und sozialetischen Grundprinzipien insgesamt in Frage zu stellen. Es ist deshalb von grundsätzlicher Bedeutung, den Konsens darüber wieder herzustellen und zu sichern.

Wenn Wirtschafts- und Sozialpolitik so eng miteinander verzahnt sind, so muß daran erinnert werden, daß das »Sozialstaatsgebot« des Grundgesetzes und die damit eng verbundene Konzeption der »Sozialen Marktwirtschaft« auf einer Wertbasis beruhen, die nicht zur Disposition gestellt werden darf. Soziale Marktwirtschaft und Sozialstaatsprinzip stehen zueinander in komplementärer Korrelation. Beginnen wir mit dem ethischen Gehalt der Sozialen Marktwirtschaft: Es war Alfred Müller-Armack, der im Jahre 1946 seine wahrhaft epochemachenden Gedanken in dem Buche »Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft« veröffentlichte. Müller-Armack, später Erhards Staatssekretär im Bundeswirtschaftsministerium, ist der eigentliche »Erfinder« der Sozialen Marktwirtschaft. Er hatte den politisch und psychologisch wirksamen Einfall, den tief diskreditierten Kapitalismus hinter dem bislang unbelasteten Begriff der Marktwirtschaft zurücktreten zu lassen. Als er diesem dann noch das bei aller Unbestimmtheit dennoch entscheidende Attribut »sozial« beifügte, hatte er die Formel geprägt, die ihre Faszination inzwischen weit über Deutschland hinaus entfaltet hat.

Sinn der sozialen Marktwirtschaft sei es, das Prinzip der Freiheit auf dem Markte mit dem des sozialen Ausgleichs zu verbinden. Mit dem Neoliberalismus teilen die Vertreter der sozialen Marktwirtschaft die Überzeugung, daß der Altliberalismus zwar die Funktionsbedeutung des Wettbewerbs richtig gesehen, die sozialen und soziologischen Probleme jedoch nicht ausreichend beachtet habe. Ihr Ziel sei eine neuartige Synthese: Soziale Marktwirtschaft sei eine bewußt gestaltete marktwirtschaftliche Gesamtordnung. Ihr primäres Koordinationsprinzip solle der Wettbewerb sein. Sie beruhe auf der Einsicht, daß es möglich sei, die sozialen Aufgaben der modernen Gesellschaft in einem System freien Wettbewerbs besser als bisher zu erfüllen. Damit grenzte man die neue Zielsetzung vom Sozialismus ab, der soziale Reform über einen zentralen Dirigismus erstrebt."

Müller-Armack traf die wichtigen Feststellungen: »Der Begriff der sozialen Marktwirtschaft kann ... als eine ordnungspolitische Idee definiert werden, deren Ziel es ist, auf der Basis der Wettbewerbswirtschaft die freie Initiative mit einem gerade durch die marktwirtschaftliche Leistung gesicherten sozialen Fortschritt zu verbinden. Auf der Grundlage einer marktwirtschaftlichen Gesamtordnung kann ein vielgestaltiges und vollständiges System sozialen Schutzes errichtet werden ... Der Gedanke der sozialen Marktwirtschaft beschränkt sich ... nicht darauf, lediglich das Instrumentarium der Konkurrenz sozial funktionsfähig zu machen. Der marktwirtschaftliche Einkommensprozeß bietet der Sozialpolitik ein tragfähiges Fundament für eine staatliche Einkommensumleitung, die in Form von Fürsorgeleistungen, Renten- und Lastenausgleichszahlungen, Wohnungsbauzuschüssen, Subventionen usw. die Einkommensverteilung korrigiert. Es wäre eine Verkennung des sozialen Gehaltes der sozialen Marktwirtschaft, wenn man diesen Umleitungsprozeß bei der sozialen Beurteilung des Marktprozesses, durch den er getragen wird, außer acht ließe. Das regulative Prinzip sozialer Interventionen in der Marktwirtschaft ist hierbei ihre Verträglichkeit mit dem Funktionieren einer marktwirtschaftlichen Produktion und der ihr entsprechenden Einkommensbildung ... Unbestreitbar ist, ... daß ein sich expandierendes Marktsystem erhebliche Lasten der Einkommensumleitung zu tragen vermag, so daß über die grundsätzliche Vereinbarkeit einer sozialen Einkommenssicherung mit einer Marktwirtschaft kein Zweifel bestehen sollte ... Es kann mit einer Politik der sozialen Marktwirtschaft sehr wohl eine Konjunkturpolitik verbunden werden, die im Rahmen der marktwirtschaftlichen Bewegungsmöglichkeiten den Beschäftigungsstand sichert.«⁷

Der hohe Anspruch an die Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik, der hier formuliert wird, muß als Maßstab gesehen werden, an dem auch heute die Arbeit der Politiker in Bund, Ländern und Gemeinden zu messen ist. Es war im übrigen Walter Eucken, der forderte, die Politik müsse auch dar-

auf gerichtet sein, »wirtschaftliche Machtgruppen aufzulösen oder ihre Funktionen zu begrenzen«, das heißt, sie darf sich nicht nur als Interessenmoderation betätigen. Die Evangelische Kirche hat sich in zahlreichen Stellungnahmen, so auch in den Denkschriften »Leistung und Wettbewerb« und »Gemeinwohl und Eigennutz«, zu den ethischen und wirtschaftlichen Grundsätzen bekannt, auf denen das Programm der »Sozialen Marktwirtschaft« beruht",

3. Das Sozialstaatsgebot

Das Sozialstaatsgebot des GG enthält ethische Implikationen, deren Erfüllung eine stetige Aufgabe staatlichen und gesellschaftlichen Handelns darstellt.

Fragen wir nun nach der Bedeutung und Verbindlichkeit des Sozialstaatsprinzips, so stoßen wir nicht nur auf die durch keine Verfassungsänderung zu mindernden Feststellungen in Art. 20,1 und 28,1 GG (»Die Bundesrepublik ... ist ein demokratischer und sozialer Rechtsstaat«; »Die verfassungsmäßige Ordnung in den Ländern muß den Grundsätzen des ... sozialen Rechtsstaats "" entsprechen«). Hinzu kommt Art. 14,2 GG, der die »Gemeinwohlbindung des Eigentums« hervorhebt. Art. 1 GG stellt die Menschenwürde als Auslegungsprinzip des GG heraus. Hier kommen ethische Traditionen zum Tragen, denen auch die christlichen Kirchen verpflichtet sind. Die herrschende Auslegung dieser Artikel impliziert ein Verständnis, kraft dessen der Staat ein – nicht notwendig erschöpfendes - Leitbild richtiger, sozial gerechter und befriedigender gesellschaftlicher Verhältnisse zu entwickeln und zu befolgen hat. Der Verfassungsexperte Hans F. Zacher stellt deshalb fest: Der Sozialstaat ist »ein Staat, der den wirtschaftlichen und wirtschaftlich bedingten Verhältnissen auch in der Gesellschaft wertend, sichernd und verändernd mit dem Ziel gegenübersteht, jedermann ein menschenwürdiges Dasein zu gewährleisten, Wohlstandsunterschiede zu verringern und Abhängigkeitsverhältnisse zu beseitigen oder zu kontrollieren. Und das Sozialstaatsprinzip verlangt vom Staat ein entsprechendes Verhalten«⁹. Die marktwirtschaftliche Ordnung und die soziale Kontrolle und Korrektur der wirtschaftlichen Verhältnisse sind einander ergänzende Ziele der Wirtschafts- und Sozialverfassung. Keines darf zugunsten des anderen aufgegeben werden. In diesem Sinne - des Nebeneinanders der Ziele des guten und freiheitlichen Wirtschaftens und des sozialen Sicherens und Ausgleichens, das Einzelkonflikte weder ausschließt noch löst, bezeichnet der Name einer »Sozialen Marktwirtschaft« zutreffend die Wirtschaftsverfassung des Grundgesetzes. Die Gestaltungsmöglichkeiten des Gesetzgebers sind gebunden an den Wesensgehalt der sozialstaatlichen Ordnung. Im Einigungsvertrag von 1990 wurde erneut hervorgehoben, daß der Sozialstaat auf den bewährten Prinzipien der Arbeitsrechts- und Sozialrechtsordnung im Rahmen sozialer Marktwirtschaft und auf der Zusammenarbeit von Gewerkschaften und Spitzenverbänden der Wirtschaft, von Trägern der Sozialversicherung, von Ländern, Kommunen, freien Trägern, Kirchen und der großen Zahl ehrenamtlicher Bürger beruht. Die Kirchen sind nicht nur durch ihre verantwortliche Mitwirkung an der öffentlichen Willensbildung selbst in der Pflicht, sondern sie sind insbesondere aufgrund ihres enormen personellen und institutionellen Engagements selbst Mitträger und Mitgestalter der sozialstaatlichen Ordnung.

Es ist von Bedeutung, diese ethischen Grundlagen des wirtschaftlichen und sozialen Zusammenlebens in Deutschland zu bekräftigen, besteht doch die Gefahr, daß mächtige Interessengruppen bestrebt sein könnten, dieses Fundament zu verlassen und sich an früh- und radikal-liberalistischen Vorstellungen zu orientieren. Innerhalb dieses Rahmens gibt es freilich höchst unterschiedliche Optionen, alternative Modelle sozialer Sicherung, die von der Tradition des »Bismarck-Modells« Abschied nehmen.

4. Alternative Konzepte sozialer Sicherung

Die alternativen Konzepte sozialer Sicherung enthalten so gravierende Nachteile, daß eine Reform des bestehenden Systems vorzuziehen ist.

Kennzeichen des Sozialsystems in Deutschland ist das beitrags- und leistungsbezogene, am Erwerbseinkommen anknüpfende Sozialversicherungssystem. Der damit verbundene Zwang zur Eigenvorsorge hat dazu geführt, daß heute der überwiegende Teil der Bevölkerung im Risikofall eine Sicherung des erworbenen Lebensstandards erhält. Die Frage ist, ob eine lebensstandardsichernde Sozialversicherung trotz ihrer Schwächen und Ungerechtigkeiten im Detail auch in Zukunft unverzichtbar ist. Die Schwächen liegen ganz offensichtlich in der Bindung an das Erwerbseinkommen. Damit wird – im Blick auf die lebensstandardsichernde Altersversorgung – eine Normalbiographie eines bis 45 Jahre Vollzeitbeschäftigten zugrunde gelegt. Die Bindung an das Erwerbseinkommen wirft immer größere Probleme auf: Die Erwerbsbiographien der Frauen weichen in aller Regel vom Normalfall ab, zum Beispiel durch Ausfallzeiten und Teilzeitbeschäftigungen. Immer weniger Erwerbspersonen erreichen die optimale Erwerbsdauer; die hohe Arbeitslosigkeit gefährdet durch den Ausfall an Beitragsleistungen das System. Gefordert wird deshalb eine sukzessive Entkoppelung von Erwerbseinkommen und sozialer Sicherung. Drei Modelle werden seit Jahren immer wieder diskutiert: die sogenannte »Staatsbürgersteuer« beziehungsweise »negative Einkommenssteuer«; die allgemeine Grundsicherung; schließlich speziell in der Alterssicherung das sogenannte »Kapitaldeckungsverfahren«. Diese Alternativen haben in der öffentlichen Debatte unterschiedliches Gewicht. Das Thema »Grundsicherung« drängt sich in den Debatten der Kirchen, insbesondere in der kirchlichen Sozialarbeit, immer wieder in den Vordergrund.

4.1 Das Modell »negative Einkommenssteuer«: Die OECD hat in ihrem 1974 vorgelegten Bericht »Negative income Tax - An Approach to the Coordination of Taxation and social Welfare« die Vor- und Nachteile dieses Systems erörtert und deutlich gemacht, daß ein solches System nicht generell einsetzbar sein würde!“, Von dem Modell einer »Grundsicherung für alle« unterscheidet sich dieses Modell, daß es nur bei zu niedrigem Einkommen greift, während die Vorstellung von der Grundsicherung für alle von solchen Voraussetzungen unabhängig ist. Die neuen Regelungen, die das BVG Urteil zur Steuerfreistellung des Existenzminimums getroffen hat, nehmen ein Element des Modells durchaus auf. Allerdings wird damit nicht die Versorgungslücke gedeckt, die bei Personen ohne oder mit zu geringem Einkommen besteht. Das Steuer-Transfer-System garantiert eine Grundversorgung für jede Person, deren Existenzminimum anders nicht gedeckt wird. Für eine über die Grundversorgung hinausgehende Versorgung werden die Bürger auf die Möglichkeiten der Eigenversorgung ver-

wiesen. Insofern sind Staat und Solidargemeinschaft aus ihrer Verpflichtung entlassen. Befürworter fassen das Modell wie folgt zusammen: »Die Sozialleistungen, die bisher bezahlt wurden, würden dagegen weitgehend gestrichen und ersetzt durch die Grundsicherung. Dafür könnten die hohen Beiträge zu den Sozialversicherungen wegfallen. Die Finanzierung der Grundsicherung könnte über Ökosteuern erfolgen. Damit ließe sich auch das Problem des Mißbrauchs von Sozialleistungen drastisch reduzieren. Der Vorschlag würde darauf hinauslaufen, die rund 90 Sozialleistungen im Zuständigkeitsbereich von 40 Institutionen im wesentlichen bei den Finanzämtern zu bündeln. Abgesehen vom Einspareffekt bei der Verwaltung wäre das gesamte System transparenter.«¹¹

Der Sozialrechts-Experte Arnold Hauser hat errechnet, daß rund 45% der gesamten Wohnsitzbevölkerung in Deutschland als Bezieher der Transfers aufgrund der NEST infrage kommen mit einem Netto-Kosten-Volumen von circa 100 Milliarden DM. Die Haupteinwände liegen meist noch nicht einmal im Kostenbereich, sondern darin, daß hier soziale Probleme ausschließlich auf die Einkommensdimension reduziert werden. In den Bereichen der Jugendhilfe, der Hilfen für behinderte Menschen, in der Ausbildungs- oder Wohnungsförderung geht es um Zielsetzungen, die keineswegs überflüssig werden, sondern zusätzlich vorgehalten werden müßten. Die Verwaltungsvereinfachung durch Erledigung sozialer Aufgaben durch die Steuerbehörde erweist sich bei näherem Zusehen als Fiktion¹².

4.2 Sehr viel einfacher erscheint demgegenüber das Modell einer steuerfinanzierten Grundsicherung für alle. Hier wird mit der immer wieder geforderten Entkoppelung der Arbeitskosten von den Kosten der sozialen Sicherung ernst gemacht. Nicht nur die Arbeitskosten könnten um rund 40% (Beiträge der Arbeitnehmer und Arbeitgeber zur Sozialversicherung) entlastet werden, sondern auch das Thema »Arbeitslosigkeit« verlöre seine Brisanz. Arbeit würde weder als zwingend notwendige Arbeit zum Erwerb des Lebensunterhalts, noch als Hauptmechanismus zur individuellen sozialen Sicherheit dienen. Indem sich der Staat auf die Gewährleistung eines Existenzminimums (genannt wird meist die Summe von DM 1500,- pro Person, wobei, für Kinder analog zu geltenden Sozialhilferegulungen Abschläge möglich sind) zurückzieht, auf das jede Person Anspruch habe, wird dem Einzelnen jede weitere Lebensdisposition in die eigene Verantwortung gelegt. Der Gedanke, daß die soziale Sicherung an die frühere Lebenssituation anschließt, wäre aufgegeben. Der Ersatz des sozialen beitragsfinanzierten Sicherungssystems einschließlich der ergänzenden Sozialhilfe durch eine Grundsicherung wäre zweifellos die radikale Abkehr von den bisher für die soziale Sicherung in Europa geltenden Prinzipien. Niemand kann sich aber vorstellen, wie die enormen Beiträge in Billionenhöhe pro Jahr aus Steuermitteln aufgebracht werden können, auch wenn berücksichtigt wird, daß an anderer Stelle erhebliche Entlastungen sowohl in den öffentlichen Haushalten, in der Verwaltung und in der Produktion möglich werden. Noch gravierender fällt aber die stillschweigende Voraussetzung ins Gewicht, durch Gleichbehandlung aller Bürger ließe sich soziale Gerechtigkeit verwirklichen. Wenn das bestehende Sozialrecht, Arbeitsvertragssystem, Arbeits- und Ausbildungsförderung aufgelöst, die Gesundheitsversorgung privatisiert, statt dessen die Schattenwirtschaft systemisch gefördert wird, wird mit großer Wahrscheinlichkeit die Gesamtbilanz äußerst defizitär. Die Schere zwischen arm und reich wird sich gewaltig auftun, weil es schon heute zahlreiche Lebenslagen gibt, die nur durch über die Gewährung des Existenzminimums hinausgehende Hilfen bewältigt werden können. Diese Hilfen sind dann aber mit Sicherheit nicht mehr finanzierbar¹³.

4.3 Modell »Kapitaldeckungsverfahren«: In ihrer Denkschrift »Alterssicherung - Die Notwendigkeit ihrer Neuorientierung« aus dem Jahr 1987 hat sich die Sozialkammer bereits mit dem Thema »Grundsicherung« und dem »Lösungsvorschlag Kapitaldeckungsverfahren« auseinandergesetzt¹⁴. Beide Wege wurden aus wohlbegründeten Überlegungen verworfen. Das sogenannte Kapitaldeckungsverfahren gilt vor allem für die Alterssicherung und wird als Alternative zum ~ angesichts demographischer Verschiebungen - »brüchig« werdenden Dreigenerationenvertrag vorgeschlagen. Dabei wird zunächst ein Kapitalstock aufgebaut, der einmal Erträge abwirft, der zum anderen teilweise wieder aufgelöst werden kann. Man meint, durch Ansparen das Problem umgehen zu können. Aber diese Lösung ist unrealistisch, da realwirtschaftlich immer gilt, daß in einer Periode immer nur das konsumiert werden kann, was in derselben Periode erstellt oder produziert worden ist. Mit einem

Übergang zum Kapitaldeckungsverfahren wären darüber hinaus Anspar- und Kapitalbildungsprozesse (Konzentration) verbunden, die große ordnungspolitische Probleme aufwerfen würden. Hinzu kommt das Problem, daß in einer langen Übergangszeit sowohl die Beiträge für die Rentner als auch die eigenen Beiträge aufgebracht werden müßten. Der einzelne wird dadurch doppelt belastet. Hans Jürgen Krupp hat darüber hinaus darauf hingewiesen, daß mit Blick auf US-amerikanische Erfahrungen Kapitalbildungsprozesse größten Ausmaßes kaum mehr beherrschbare Risiken auf den Kapitalmärkten und letztlich für die Versicherten entstehen lassen 15.

In der Denkschrift wird auch der Gedanke verworfen, die Alterssicherung ließe sich letztlich aus eigenem Vermögen bestreiten. Die Vermögen sind heute extrem ungleich verteilt. Berechnungen verschiedener Experten kommen zu dem Ergebnis, daß knapp ein Drittel des gesamten privaten Netto-Geidvermögens in Westdeutschland Eigentum von lediglich 5,5% der Haushalte ist (im Osten besitzen 10,8% der Haushalte ein Drittel des Geldvermögens). Im Blick auf das Immobilieneigentum - ein klassisches Vorsorgeinstrument für das Alter - verfügen etwa 5,8% der Haushalte über 31,6% aller Häuser, Wohnungen und Grundstücke. (In Ostdeutschland ist die Konzentration noch ausgeprägter: 2% der Haushalte nennen 30,7% der Immobilien ihr Eigentum.) Das Fünftel der reichsten Haushalte verfügt über 86% des Produktivvermögens, während das Fünftel der Haushalte mit geringem Einkommen über 0,0% des Produktivvermögens verfügt. Diese Zahlen belegen nicht nur eine erhebliche Gerechtigkeitslücke in der Vermögensverteilung, sie zeigen auch, daß erst nach einer radikalen Vermögens- und Einkommensausgleichs-Reform Modelle, die auf mehr Selbstvorsorge setzen, ernsthaft zur Debatte stünden!“,

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß die derzeit diskutierten Alternativ-Modelle zum praktizierten Modell einer Kombination von beitrags- und leistungsbezogenen, am Erwerbseinkommen anknüpfenden Sozialversicherungssystem und ergänzenden steuerfinanziertem Transfersystem keine zukunftsweisenden Lösungen darstellen, die das langwierige und risikobeladene Umstellungsverfahren rechtfertigen könnten. Einigkeit besteht in der Sozialkammer jedoch darüber, daß das soziale Netz auf seine Zielgenauigkeit und Effizienz ständig überprüft werden muß. Mit der Erhöhung der Frauenerwerbsquote in Verbindung mit dem Ausbau familienbezogener Komponenten in der Sozialversicherung (Anerkennung von Erziehungszeiten in der Rentenversicherung, Absicherung der Pflegezeiten durch Beiträge der Pflegeversicherung) werden zum Beispiel die derzeit noch bestehenden Sicherungslücken bei Frauen sukzessive geschlossen. Wenn zudem versicherungsfremde Leistungen systemgerecht, nämlich steuerfinanziert werden, Effizienzsteigerungen durch verbesserte Steuerungsmechanismen und effektivere Instrumente erzielt sowie Mißbräuche nicht zuletzt durch Überprüfung und gegebenenfalls Veränderungen der bestehenden Anreizstrukturen abgestellt werden, bleibt das beitragsfinanzierte Sozialversicherungssystem auch in Zukunft steuerfinanzierten (Grund-)Sicherungssystemen überlegen. Allerdings ist in den meisten Teilsystemen ein wirksamer Prozeß der Effizienzkontrolle und der sozialen und ökonomischen Verträglichkeitsprüfung unerlässlich. Nur durch kontinuierliche Reformen kann das geltende System vor der Erstarrung oder dem Zusammenbruch dauerhaft bewahrt werden.

5. Reformbedarf in der Alterssicherung

Die Alterssicherung kann als gelungenes Beispiel herangezogen werden, wie Reformen kontinuierlich praktiziert werden können.

Der Gesetzgeber hat sich mit der Verabschiedung der Rentenreform 1992 zu einem Rentensystem bekannt, das auf den Prinzipien der Lohn- und Beitragsbezogenheit und der Lebensstandardisierung beruht. Er hat außerdem in das Rentensystem einen Regulierungsmechanismus eingebaut, durch den die sich vor allem aus demographischen Veränderungen ergebenden Lasten angemessen auf Rentner, Beitragszahler und Bund verteilt werden. Prognosen gehen bekanntlich davon aus, daß bis zum Jahr 2030 sich das Verhältnis von Beitragszahlern zu Rentnern von derzeit 2 : 1 auf 1 : 1 verändern wird. Die mit dem Rentenreformgesetz 1992 beschlossenen Maßnahmen (Neue Rentenformel; Nettolohnbezug der Rente; Anhebung der möglichen Renteneintrittsgrenze) wirken nicht nur mittelfristig, sondern weit über das Jahr 2010 hinaus. Ohne Rentenreform hätte sich unter den Annahmen des Jahres 1989 ein Beitragssatzanstieg von 18,7% im Jahre 1989 auf 36,4% bis zum Jahre 2030 ergeben. Durch die Regelungen des Rentenreformgesetzes 1992 ergab sich eine Reduzierung des seinerzeit zu erwartenden Anstiegs um mehr als die Hälfte auf 26,9% für das Jahr 2030. Dieser Beitragssatzanstieg liegt auch im Rahmen der langfristigen Schätzung, die das Prognos-Institut in seinem 1995 veröffentlichten Gutachten vorgenommen hat. Um auch nach dem Jahr 2000 die Beitragshöhe nur wenig über 20% festhalten zu können, wird eine allmähliche Anhebung des Eintrittsalters auf 65 Jahre vorgesehen. Schon das heute geplante Hinausschieben der Altersgrenze um drei Jahre (heute 59 Jahre) auf das 62. Jahr kann zu einer Beitragsreduzierung von etwa 4,5-Prozent-Punkten führen. Hier liegen realistische Regulierungsspielräume. Eine Anhebung der Frauenerwerbsquote auf internationales Niveau würde ebenfalls Entlastungen mit sich bringen. Diese Zielsetzungen stehen allerdings im Widerspruch zur tatsächlichen Lage auf dem Arbeitsmarkt. Gegenwärtig scheiden immer mehr Menschen mit der Diagnose der »Erwerbsunfähigkeit« vorzeitig aus dem Erwerbsleben aus¹⁷.

Allerdings ist erheblicher Reformbedarf anzumelden, der in mehreren Schritten erfüllt werden kann. Zu verhindern ist, daß sich bestimmte Berufsgruppen (zum Beispiel Bauingenieure), denen eine berufsständische Sicherung künftig vorteilhafter erscheint, zu Lasten der verbleibenden Mitglieder aus der Solidargemeinschaft verabschieden können. Zahlreiche Ungereimtheiten liegen im breiten Feld der Frühverrentung (wegen verminderter Erwerbsfähigkeit, Arbeitslosigkeit etc.). Allein die Regelung, die ab dem 58. Jahr Arbeitslosengeld und ab dem 60. Jahr Altersrente ermöglicht, kostet die Bundesanstalt für Arbeit jährlich ca. 9,5 Milliarden DM und die Rentenversicherung 13 Milliarden DM; zusammengekommen ergibt allein diese Regelung erhöhte Lohnnebenkosten von ca. 2%. Es muß sichergestellt werden, daß die sogenannten versicherungsfremden Leistungen von derzeit 82,773 Milliarden DM - bei einem Gesamtvolumen der Rentenleistungen von 262 Milliarden DM (Stand 1994) - nicht der Solidargemeinschaft aufgebürdet werden. »Die Rentenversicherung hat im Jahre 1993 den Bund mit 33 Milliarden DM, das sind 12,7% des Rentengesamtleistungsvolumens, subventioniert. Der Beitragssatz zur Rentenversicherung

könnte um bis zu zwei Prozent niedriger ausfallen, wenn die Äquivalenz zwischen Beitrag und Leistung stärker ausgeprägt wäre.«!" Angesichts der zu erwartenden demographischen Entwicklung, aber auch aus prinzipiellen Gründen des Eigentumsschutzes der Versicherten und einer sauberen Haushaltsführung muß auf einer klaren Verteilung der Lasten bestanden werden. Es ist auf die Dauer auch nicht zu rechtfertigen, daß der Steuerzahler die gesamte Alterslast der Beamten mitzutragen hat, worauf die EKD in ihrer Denkschrift »Alterssicherung« bereits aufmerksam gemacht hat!",

6. Strukturreformen im Gesundheitswesen

Im Gesundheitswesen gestaltet sich der Prozeß der Strukturreformen wesentlich schwieriger und weniger transparent.

Das Gesundheitsstrukturgesetz von 1988 hat dem ständig steigenden Kostendruck mit nur geringem Erfolg entgegenzuwirken vermocht. Das Gesundheitsstrukturgesetz von 1992 sollte bewirken, daß »das Zusammenwirken von Krankenkassen, Leistungserbringern, Versicherten und Gesetzgeber ... bereits mittelfristig ... zu einer am Grundsatz der Beitragsstabilität orientierten Selbststeuerung der gesetzlichen Krankenversicherung« führt. Die Sozialkammer hat in ihrer Studie »Mündigkeit und Solidarität« (1994) den Reformprozeß begrüßt und Kriterien für eine zukunftsgerichtete Ordnung des Gesundheitswesens aufgestellt-. Sie unterstützt den Grundsatz der Beitragsstabilität, sie forderte den inzwischen realisierten Risikostrukturausgleich der gesetzlichen Krankenkassen, mehr Wahlfreiheit und Wettbewerb der Kassen, stärkere Vernetzung der ambulanten und stationären Versorgung, Abkehr vom reinen Kostendeckungsprinzip und einer stetigen Mengenausweitung der Gesundheitsleistungen. Bekräftigt wurde der Grundsatz, daß die gesetzliche Krankenversicherung weder eine Maximalversorgung noch eine ungenügende Versorgung zu leisten hat. Vielmehr geht es um eine »ausreichende« (genügende) »zweckmäßige« Versorgung, das heißt mit den geringsten Mitteln soll der größtmögliche Erfolg erreicht werden. Es geht um »notwendige« Leistungen. Das ist eine Leistung dann, wenn durch sie ein Ausgleich eines Funktionsausfalls oder einer Funktionsminderung des Körpers im Rahmen eines normalen Lebensbedürfnisses erreicht wird. Sobald sich Leistungen als in diesem Sinne nicht wirklich notwendig erweisen, sollen sie auf andere Weise versichert oder getragen werden. Damit werden zahlreiche Medikamente, Mehrfachdiagnosen, aber auch bestimmte Kuren und Heilmittel sowie zu lange stationäre Verweildauern in Frage gestellt.

Es sind im wesentlichen drei Bereiche, denen im Blick auf die Kostentransparenz und -dämpfung besonderes Gewicht beizumessen ist: die demographische Herausforderung, die medizin-technische Entwicklung und die Kosten des Unfallgeschehens-. Die Inanspruchnahme von Leistungen nimmt ab dem 60. Lebensjahr bis ins hohe Alter exponentiell zu. Alle Altersbefindlichkeiten werden über das teure Medizinsystem, ambulant oder stationär, abgewickelt. Bis zu 85% der individuellen Gesundheitskosten verschlingen die letzten Lebensjahre beziehungsweise Monate, ohne damit ein menschenwürdiges Sterben sicherzustellen. Der Ausbau einer der Polymorbidität des Alters angepaßten Allgemeinmedizin, Gesundheitsberatung und Lebensbegleitung im Alter ist ein wichtiges Reformthema

der Zukunft. Aber auch die medizinisch-technische Entwicklung läßt sich kaum mehr kalkulieren: Der routinemäßige Einsatz beispielsweise von Gelenk-Endoprothesen, Bypass-Operationen, Fortschritte in der Neurochirurgie, der Gefäßchirurgie, neuere Entwicklungen in der Kinderonkologie und die Möglichkeiten der Transplantationsmedizin sowie außerordentliche technische Fortschritte in der Diagnostik (von Ultraschall bis zur Kernspintomographie und Endoskopie) lassen kaum beherrschbare Kostensteigerungen erwarten. Dieser Entwicklung kann nur durch konsequente Zusammenführung der technischen Errungenschaften und genaue Überprüfung ihrer Anwendung begegnet werden.

Schließlich muß die Frage aufgeworfen werden, ob es die Aufgabe der Solidargemeinschaft ist, die – insbesondere durch den Straßenverkehr bedingten – extrem hohen Kosten und Folgekosten von Unfällen zu tragen. Der Gesundheitsökonom Klaus Dirk Henke hat nachgewiesen, daß zwar die direkten Kosten des Unfallgeschehens nur auf Rang vier nach zahnmedizinischer Versorgung, Erkrankungen des Kreislaufsystems, Erkrankungen des Skeletts, der Muskeln und des Bindegewebes rangieren. Bei den indirekten (Folge-)Kosten jedoch rangierten sie weitaus an der Spitze der rührenden Diagnosegruppen (16% aller Gesundheitskosten). Anzumerken ist, daß die betrieblichen Unfallkosten durch eine eigene Versicherung abgedeckt sind und genügend Anreize bestehen, diese Kosten zu senken durch umfassende Maßnahmen der Prävention. Hingegen werden die Straßenverkehrsunfallkosten weitgehend der Solidargemeinschaft aufgebürdet, während in Frankreich eine Zusatzversicherung diese Kosten übernimmt. In der Schweiz sind die Kosten zahnmedizinischer Versorgung aus dem Leistungskatalog ausgegliedert, wobei einkommensschwache Versicherte in Volkszahnkliniken ausreichend versorgt werden. Das deutsche System enthält zu geringe Impulse präventiver Gesundheitsvorsorge und individueller Gesundheitsverantwortung. Erst wenn das System von Begehrlichkeiten der Selbstbediener, das heißt der Leistungsanbieter und der Leistungsbezieher, befreit und auf die eigentlichen Aufgaben konzentriert wird, besteht Hoffnung auf Beitragsstabilität beziehungsweise -minderung. Eine Beitragshöhe von ca. 10% wäre durchaus möglich und wünschenswert. Zusammenfassend ist festzustellen, daß im Gesundheitswesen die Reformaufgaben durchaus bekannt sind. Es ist Aufgabe der Politik, den nötigen Konsens zu ihrer Durchsetzung herbeizuführen.

7. Trägt die fünfte Säule?

Mit der Pflegeversicherung wurde zwar ein wichtiger Reformbedarf erfüllt. Allerdings zeichnen sich schon heute erhebliche weitere Reformaufgaben ab.

Nach dem Willen von Bund und Ländern ist die Pflegehilfe als fünfte Säule der Sozialversicherung eingeführt worden. Mit dieser Lösung hat die Bundesregierung das Sozialversicherungsprinzip erneut bekräftigt. Die von verschiedenen Seiten favorisierte Lösung einer steuerfinanzierten, einkommens- und vermögensabhängigen Finanzierung in kommunaler Verantwortung wurde dadurch ausdrücklich abgelehnt. Damit wurde ein wichtiger Reformbedarf erfüllt. Die Leistungen bei häuslicher Pflege, die als Sachleistungen für die Aufwendungen der Pflegedienste oder als Geldleistungen zur Unterstützung der pflegenden Angehörigen gewährt werden, wurden am 1. April 1995 eingeführt; die Leistungen bei stationä-

rer Pflege sind vom 1. Juli 1996 an vorgesehen, wobei ein Vorrang der häuslichen Pflege eingeräumt wurde. Unter Berücksichtigung mancher Schwierigkeiten bei der Einführung und Erprobung des Gesetzes zeichnen sich schon heute Aufgaben für eine weitergehende Reform beziehungsweise für Revisionen des Gesetzes ab: Es muß durch eine klare und menschengerechte Beschreibung der Pflegestufen sowie eine angemessene Vergütung der Pflegeleistungen eine qualitativ gute fachliche Pflege sichergestellt werden. Die Vielzahl der Abrechnungsinstanzen (Krankenkassen, Pflegeversicherung, Bundesländer hinsichtlich Haus- und Familienpflege, Sozialhilfeträger) lassen im Zusammenhang mit der Buchführungsverordnung eine bürokratische Überlastung befürchten. Unbefriedigend ist die Kompensationslösung der auf die Arbeitgeber entfallenden Beiträge; eine Eingliederung der Pflegeversicherung in die Krankenversicherung würde zur Klärung und Vereinfachung beitragen. Es bedarf deshalb nachhaltiger Bemühungen um einen breiten und tragfähigen gesellschaftlichen Konsens, der eine zukunftsorientierte Absicherung des Pflegerisikos sicherstellt-'.

8. Sozialhilfereform

Die Sozialhilfe muß auf ihre ursprünglichen Aufgaben zurückgeführt und darf nicht überfordert werden.

Auch im Blick auf die Reform der Sozialhilfe hat sich innerhalb der EKD ein Konsens gebildet. In einer Stellungnahme des Rates der EKD zur Reform der Sozialhilfe heißt es: »Sie hat sich im großen und ganzen bewährt und trägt wesentlich zur Vermeidung und Bekämpfung von Armut bei. Bei der jetzt anstehenden Novellierung des BSHG muß es darum gehen, die Sozialhilfe in ihrer ursprünglichen Funktion leistungsfähig zu erhalten. Die bewährten Prinzipien der bedarfsgerechten und auf die Besonderheit des Einzelfalles ausgerichteten Hilfe müssen gewahrt bleiben.e-“ Die Sozialhilfe ist die zeitgemäße Form des alten Fürsorgesystems, die gegenwärtig und auch in Zukunft stark an Bedeutung gewinnt. »Sozialhilfe ist weder ein Almosen noch eine Sozialleistung zweiter oder dritter Klasse. Sie ist ein soziales Recht in unserem hochentwickelten sozialen Netz, auf das Menschen in Notlagen Anspruch haben.e“ Wenn Schätzungen damit rechnen, daß mindestens 30% der Anspruchsberechtigten davon keinen Gebrauch machen, so liegen hier Scham, Unkenntnis und bürokratische Hürden vor, die zu überwinden sind. Sozialhilfe soll sicherstellen, daß alle Menschen - gerade auch die von Armut und Unterversorgung betroffenen Menschen - ein »Leben in Würde« auf dem sozialkulturellen Mindestniveau führen können. Nach der Definition des Ministerrates der EU gelten diejenigen »Einzelpersonen, Familien und Personengruppen« als arm, »die über so geringe (materielle, kulturelle und soziale) Mittel verfügen, daß sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist«²⁶. Der Hilfeempfänger soll soweit wie möglich befähigt werden, unabhängig von der Hilfe als selbständig handelnder und wirtschaftender Mensch am Leben in der Gemeinschaft teilzunehmen; hierbei muß er nach Kräften mitwirken. Die Armutsforschung hat gezeigt, »daß ein Drittel der Bevölke-

rung in Armutsnähe lebt und sich damit hinsichtlich vieler Indikatoren - Wohnungsversorgung, Einschränkungen in den Lebensbereichen Ernährung, Kleidung, Freizeit, Urlaub - nur wenig von den Menschen unterscheidet, die unterhalb der Armutsgrenze leben. Mietsteigerungen, Gebührenerhöhungen. Erhöhung des Anteils an Arzneimitteln unter anderem belastet die Lebenslage dieser Bevölkerungsgruppe überproportional.e-?

Der Anteil der Bezieher von Hilfe zum Lebensunterhalt an allen Bürgern beträgt gegenwärtig rund 4,7%. Es ist die Aufgabe der Politik, dafür Sorge zu tragen, daß möglichst vielen Menschen der Weg zum Sozialamt erspart bleibt. Die Sozialkammer, die Evangelische Aktionsgemeinschaft für Familienfragen und der Rat der EKD sind sich darin einig, daß Alleinerziehende, aber auch viele kinderreiche Familien, die auf Sozialhilfe angewiesen sind, weil es noch keinen wirksamen Familienlastenausgleich gibt, längst hätten aus dem Bezieherkreis ausscheiden müssen. Gefordert werden staatliche Leistungen aus allgemeinen Steuermitteln, die einkommensabhängig bis zum sozialen Existenzminimum von Kindern (zur Zeit ca. DM 700,- monatlich) auszuzahlen sind. Zu prüfen ist auch, ob die ständig steigende Zahl von Ausländern, im besonderen von Aussiedlern, unter den Sozialhilfeempfängern durch wirksame Leistungsgesetze (in Analogie zu dem - allerdings zu verbessernden - Asylbewerberleistungsgesetz von 1993) ihre Hilfe aus Steuermitteln erhalten können. Ein besonderes Problem stellen die derzeit rund 600000 erwerbsfähigen Bezieher von Sozialhilfe dar, die wegen Arbeitslosigkeit auf Hilfe angewiesen sind. Es ist unerträglich, daß die Sozialämter zu Ersatzarbeitsämtern stilisiert werden; vielmehr kommt es darauf an, die Hilfe zum Lebensunterhalt mit Leistungen nach dem Arbeitsförderungsgesetz administrativ zu verzahnen und die Wiedereingliederung in den Arbeitsmarkt durch professionelle Hilfen (Qualifikation, Arbeitsakquisition und Lohnkostenzuschüsse) zu organisieren. Auch bei ungenügenden Rentenleistungen muß die ergänzende Hilfe zum Lebensunterhalt bis zur Mindestrente durch administrative Verzahnung aus einer Hand gewährt werden.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß die durch die Pflegeversicherung eingeleitete Entlastung der Sozialhilfe in sinnvoller Form fortgesetzt und die Sozialämter als leistungsstarke Fachbehörden für soziale Rehabilitation und Beratung ausgebaut werden sollen. Dabei sind alle stigmatisierenden und teilweise unwürdigen Wirkungen der Sozialhilfe abzubauen. Die Leistungen sollen grundsätzlich am Bedarf orientiert bleiben und jährlich anband der durchschnittlichen Nettolohn-Entwicklung aller Arbeitnehmer fortgeschrieben werden. Die Lohnabstandsdiskussion kann verstummen, wenn den von Arbeitslosigkeit betroffenen Sozialhilfeempfängern konsequente und zumutbare Hilfen zur Wiederaufnahme der Erwerbsarbeit gewährt werden".

9. Die Hauptaufgabe: Überwindung der Arbeitslosigkeit

Das System sozialer Sicherung steht und fällt mit der Bewältigung der Arbeitslosigkeit.

Eine Auswertung der zahlreichen Stellungnahmen zum Konsultationsprozeß ergab, daß dem Thema Arbeitslosigkeit die höchste Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Die arbeitsmarktpolitische Herausforderung durch die unvermindert schwierige wirtschaftliche Lage, insbesondere in den neuen Bundesländern, hat die Problemkonstellation verschärft und Handlungsaufgaben unausweichlich gemacht. Eine Unterbeschäftigungsquote von rund 25% in den neuen Bundesländern deutet auf eine Dramatik hin, die nur durch Arbeitsför-

derungsmaßnahmen großen Stils (circa 10%) gemildert wird. Es herrscht unter den Mitgliedern der Kammer der EKD für soziale Ordnung Einigkeit darüber, daß das soziale Sicherungssystem auch durch seine rasche Übertragung in die neuen Bundesländer seine Leistungsfähigkeit unter Beweis gestellt hat. Bei einer nicht beherrschbaren Ausweitung der Arbeitslosigkeit allerdings kann es kollabieren, weil in Deutschland die Erwerbsarbeit als Hauptmechanismus sozialer Sicherung seit Ende des 19. Jahrhunderts gilt.

Durch das »Bündnis für Arbeit und zur Standortsicherung«, auf das sich Bundesregierung, Spitzenrepräsentanten der Wirtschaftsverbände und Gewerkschaften am 23. Januar 1996 verständigt haben, ist – wie zu hoffen – die Phase gegenseitiger Schuldzuweisungen und partikularer Interessenbekundungen zugunsten einer am Beschäftigungsziel der sozialen Marktwirtschaft orientierten Phase konzentrierter Willensbildung beendet-". Seit Einführung des »Stabilitäts- und Wachstumsgesetzes« (1968) und des »Arbeitsförderungsgesetzes« (1969) haben sich alle bisherigen Bundesregierungen zur Politik »hoher Beschäftigung« beziehungsweise »Vollbeschäftigung« verpflichtet. Im Diskussionspapier der Kirchen wird von einem »ethisch begründeten und verpflichteten Menschenrecht auf Arbeit« (Ziffer 53) gesprochen. Die Sozialkammer der EKD hat kürzlich in ihrer Studie »Gemeinsame Initiative - Arbeit für alle«³⁰ Wege zur Überwindung der Arbeitslosigkeit aufgezeigt, auch wenn sie keinen »Königsweg« beschreiben kann. Die Studie hat die maßgeblichen Handlungsebenen herausgearbeitet, die im Blick auf das Beschäftigungsziel zu unterscheiden, aber miteinander zu verknüpfen sind:

- Gemäß der These: »Gesamtwirtschaftlich ist Arbeit für alle da ... wir sind aber nicht in der Lage, die Deckung unseres Bedarfs so zu organisieren, daß Arbeit für alle entsteht« (Ziffer 95), wird der Koordinierung der Wirtschaftspolitik zur Erhaltung und Schaffung wettbewerbsfähiger Arbeitsplätze hohe Dringlichkeit eingeräumt. »Dazu muß die Koordination und das Zusammenwirken zwischen Wirtschafts-, Finanz-, Geld-, Struktur-, Tarif- und Arbeitsmarktpolitik sowie die Koordination der politischen Handlungsebenen (Bund, Länder und Kommunen) verstärkt werden.«^e

- Zur Stärkung der Innovationskraft der Wirtschaft wird festgestellt: Die Erschließung neuer Tätigkeitsfelder außerhalb des produzierenden Sektors, der in Deutschland vergleichsweise unverhältnismäßig groß ist, soll zum Auf- und Ausbau eines modernen Dienstleistungssektors beitragen (wirtschafts-, gesellschafts- und haushaltsbezogene Dienstleistungen). Der Abstand beträgt in dieser Dimension zu den USA gegenwärtig rund 15%.

- Die Verantwortung der Tarifvertragsparteien liegt insbesondere im Bereich der Arbeitszeitumgestaltung und -flexibilisierung sowie in einer den Gegebenheiten angepaßten Lohngestaltung. Beide Seiten werden im Blick auf bestimmte Zusatzvereinbarungen in den Tarifverträgen über ihren Schatten springen müssen, das heißt, für Aufgabe bestimmter Privilegien auf der einen Seite müssen Kompensationen auf der anderen Seite (zum Beispiel durch stärkere Beteiligung am Produktiveigentum) geschaffen werden.

- Flexible berufliche Qualifizierungen mit klar überschaubaren Ausbildungszeiten und Weiterbildungssystemen bedürfen einer stetigen Überprüfung ihrer Effizienz und Zielgenauigkeit. Eine Rücknahme des Ausbildungsengagements im Dualen System – vor allem bei Großbetrieben – gefährdet diese bewährte Form beruflicher Bildung. – Auszubildende ohne einen qualifizierten Abschluß (derzeit rund 10% mit steigender Tendenz) geraten in aller Regel in den Sog der Langzeitarbeitslosigkeit. – Der Zentralverband des Deutschen Handwerks prognostiziert eine »Zweite Bildungskatastrophe« im Blick auf den handwerklichen Nachwuchs. Demnächst könne nur jede dritte erforderliche Meisterstelle neu besetzt werden. Das sogenannte höhere Bildungssystem sei ungenügend auf die Erfordernisse des Beschäftigungssystems eingestellt.^L

• Gefordert wird, die gestaltende Arbeitsmarktpolitik weiterzuentwickeln und neue innovative Modelle der Arbeitsförderung zu erproben. Begrüßt wird, die eingeleitete Dezentralisierung durch Verbreiterung der Handlungsspielräume der örtlichen Arbeitsämter. Vorgeschlagen wird eine stärkere Individualförderung für Langzeitarbeitslose und Arbeitslose in der Sozialhilfe. Nach spätestens sechs Monaten soll jeweils ein »individueller Förderplan« verbunden mit Möglichkeiten integrativer sozialer Hilfe entwickelt werden. Vorgeschlagen wird eine Verzahnung der Arbeitsförderung durch das Sozialamt (nach § 19 BSHG) und das Arbeitsamt, zum Beispiel durch gemeinsam entwickelte Formen der Arbeitsakquisition und Arbeitsanleitung. Schließlich wird eine gezielte Auswertung der Erfahrungen mit zahlreichen Instrumenten (ABS, Soziale Betriebe, Arbeit statt Sozialhilfe, Jugend-Statt-Programm, Berufspraktisches Jahr, Jugendwerkstätten) vorgeschlagen, um die effizienten Lösungen auszubauen".

Die Bundesregierung hat unter anderem mit ihrem Aktionsprogramm »Beschäftigungshilfen für Langzeitarbeitslose« und den auf öffentlich geförderte Arbeit zielenden Programmen (nach §§ 53, 55a, 62d, 97-99, 242s und 249h AFG) neue Wege der Arbeitsförderung eingeleitet und insbesondere in den östlichen Ländern auch Erfolge erzielt. Es liegt auf der Linie der kirchlichen Stellungnahmen, insbesondere aus dem Bereich der EKD, die wirtschafts- und tarifpolitischen Aufgaben einerseits und die sozialpolitischen Aufgaben der Arbeitsförderung andererseits komplementär zu erfüllen. In einer Zeit des Übergangs, die als gemeinsame Anstrengung ohne Opfer und organisatorische Kompetenz nicht zu bewältigen ist, wird es ohne Beschäftigungsbrücken nicht sinnvoll weitergehen können. Der soziale Friede und ein hoher sozialer Konsens sind neben der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit die wichtigsten Standortvorteile, die es zu erhalten gilt",

10. Der Reformbedarf reicht weiter

-In unserem Land werden die alten Strukturen zu stark konserviert und die neuen zu wenig gefördert.«

Diese These findet sich in dem Beitrag der BdA zum Konsultationsprozeß (1995)³⁵. Die Frage stellt sich in der Tat, wie reform- und zukunftsfähig sind die Bürger und ihre gesellschafts-politischen Repräsentanten in Deutschland? In einer gemeinsamen Anstrengung wäre es durchaus möglich, die sozialen Sicherungssysteme zukunftsfähig umzugestalten durch Konzentration auf ihre wichtigsten Aufgaben, durch Vermeidung unwirtschaftlicher Strukturen und Überprivilegierungen. Der Entlastungseffekt bei den Lohnnebenkosten könne bei maximal 10% liegen, was einer jährlichen Summe von ca. 100 Milliarden DM gleichkäme. Allerdings würde ein Teil der Aufgaben und Leistungen auf Bund, Länder und Gemeinden übergehen. Über Steuern würde die Solidargemeinschaft aller Steuerzahler hierfür aufzukommen haben. Beispiele wurden genannt. Ein weiteres sei hinzugefügt: Bereits nach Verabschiedung des Arbeitsförderungsgesetzes forderten der Bundestag und der Bundesrat die Regierung auf, im Blick auf »Arbeitsvermittlung, Berufsberatung und Weiterbildung«, die »keine Aufgaben für die Beitragsfinanzierung« seien, nach anderen Finanzierungsmöglichkeiten zu suchen. Gesamtgesellschaftliche Aufgaben dürften nicht länger auf die Versichertengemeinschaft und damit auf die Arbeitskosten abgewälzt werden. Dies gilt auch für die Kosten der deutschen Einheit. Mit Recht verweisen die Arbeit-

geber darauf, daß die Sozialversicherungsbeiträge bei den Personalzusatzkosten die größte Rolle spielen und die höchste Anstiegsdynamik aufweisen. Seit 1970 erhöhten sich die Beitragssätze von 26,5% auf 41,1 % im Jahre 1996 (40,8% in Ostdeutschland), pessimistischen Prognosen zufolge würden sie sich - falls nichts geschieht - im Jahr 2030 der Marke 50% nähern. Schon aus diesen Gründen ist der Grundsatz der Beitragsstabilität in allen Versicherungssystemen von grundlegender Bedeutung. In den Debatten wurden als Richtgrößen genannt: Ein Beitragssatz von $\pm 20\%$ für die Alters- und Hinterbliebenenversicherung, $\pm 12\%$ für die Krankenversicherung, $\pm 3\%$ Beitragssatz für die Arbeitslosenversicherung sollte in Zukunft nicht überschritten werden, wobei die Beiträge weiterhin von Arbeitnehmern und Arbeitgebern gezahlt werden sollen. Die Weigerung der Arbeitgeber, bei der Pflegeversicherung in diese Teilung der Kosten miteinzutreten, darf nicht zum »Einstieg in den Ausstieg« aus der solidarischen Sozialversicherung stilisiert werden".

Auch beim Anteil der Sozialausgaben am Bruttosozialprodukt sollte ein Konsens darüber hergestellt werden, daß die 30-Prozent-Marke ($\pm 2\%$) nicht überschritten werden sollte. Seit den 70er Jahren schwankt dieser Anteil zwischen 30% und 33%. Es spricht alles dafür, diesen - übrigens auch im Vergleich mit anderen Industriestaaten - durchaus mittleren Anteil festzuhalten. Damit werden politische Zielvorgaben formuliert, auf die sich sowohl die Sozialpartner als auch die politischen Parteien verständigen können. Innerhalb dieser Vorgaben sollte um die besten, effizientesten und sozialverträglichsten Lösungen gerungen werden"

Schließlich ist noch die Aufgabe einer möglichen Konvergenz der sozialen Sicherungssysteme im Bereich der Europäischen Union zu erwähnen. Bei der Vorlage des »Ordnungspolitischen Berichts« der Ludwig Ehrhard Stiftung 1996 stellte der ehemalige Staatssekretär im Wirtschaftsministerium Prof. Otto Schlecht die These auf, eine europäische Wirtschafts- und Währungsunion bedürfe keiner Ergänzung durch eine Europäische Sozialunion im Sinne einer »Harmonisierung von Sozialsystemen, sozialen Leistungen und Aufgaben«, Die Angleichung von Sozialleistungen und Arbeitsbedingungen in den Staaten mit niedriger Produktivität an das Niveau der Hochlohn- und Hochsozialleistungsländer verringere die Entwicklungschancen dieser Länder, weil ihnen komparative Vorteile in der internationalen Arbeitsteilung genommen würden. »Zu Ende gedacht, geht es den Befürwortern einer Harmonisierung auf hohem Niveau letztlich darum, Hochlohnarbeitsplätze gegen Niedriglohnkonkurrenz abzuschotten.«

Mit diesen Überlegungen wird erneut die Frage aufgeworfen, ob für alle Zukunft eine europäische Sozialpolitik, die diesen Namen verdient, von der Tagesordnung verbannt werden soll. Die Kommission der EU hat wiederholt erklärt, daß die Zukunft des Sozialstaats einen Rahmen für eine europäische Debatte abgeben soll, die schrittweise zu einer Konvergenz der sozialen Sicherung in Europa beitragen kann. An diesem Dialog zur Gestaltung eines sozialen Europas beizutragen, ist der erklärte Wille aller in der Kirche Verantwortlichen. In dem Weißbuch »Sozialpolitik« wurden Wege aufgezeigt, wie es zur Konvergenz in wesentlichen Bereichen des Sozialschutzes kommen kann. Dabei steht nach wie vor der Arbeitsschutz im Vordergrund sowie die Gleichbehandlung von Frauen und Männern im Arbeitsleben. Darüber hinaus wird von einem Mindestschutz im Sinne der deutschen Sozialhilferegelung für alle Mitgliedstaaten gesprochen und einer weiteren Angleichung gesundheitspolitischer Aufgaben. Eine Harmonisierung, wie sie gegenwärtig von der fran-

zösischen Regierung als langfristiges Programm ins Spiel gebracht wurde und in den frühen Jahren der europäischen Einigung als Ziel im Vordergrund steht, wird nur mit langem Atem verfolgt werden können. Worauf es heute ankommt, ist, die Kriterien zu formulieren, nach denen eine gewisse Vereinheitlichung der Sicherung in Europa geleistet werden kann. Die Krise der Systeme in allen Mitgliedstaaten sollte Anlaß dazu sein, Bewährtes hervorzuheben und schlechte Lösungen zu überwinden. Wichtigste Aufgabe ist auch hier die gemeinsame Anstrengung zur Überwindung der Arbeitslosigkeit. Auch hier sollten gemeinsame Initiativen nachhaltig unterstützt werden. Es ist auf die Dauer undenkbar, sich ein geeintes Europa mit einheitlicher Planung vorzustellen, in dem so wichtige Bereiche wie die Systeme der sozialen Sicherung und sozialstaatlichen Regelungen generell ausklammert bleiben".

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm

Diakortiewissenschaftliches Institut

Kar/straße 16 - 69117 Heide/berg

Abstract

Over the years the consulting chambers of the EKID deliberate in recommendations about the reform upon the system of social security in modern welfare state. In the last months the Social Chamber of the EKID draw up proposals and results of the discussion; the chamber presents a set of theses to the Council of the EKID. The essay gives survey of the present result of the decisions, The intention is to promote the reform and consolidation of the social state and to keep off the strategies which aim at a destruction of social security.

Anmerkungen

1. Mitglieder der Sozialkammer sind: Dr. Ursula Engelen-Kefer (DGB), Direktor Dr. Gerd Federlin (MAN), Präsident Otto Fichtner, Dipl.-Volksw. Ulf Fink (MdB), Oberkirchenrat Dr. Joachim Gaertner (EKD), Ministerin Dr. Regine Hildebrandt, Hauptgeschäftsführer Dr. Fritz Heinz Himmelreich (BdA), Dr. Veit Holzschuher (Handwerkskammer), Prof. Dr. med. Wolfgang Huber, Ministerialdirigent Dr. Ernst Kreuzaler (BMA), Landeszentralbankpräsident Prof. Hans Jürgen Krupp, Generaldirektor Dr. Heinrich von Moltke, Präsident Pfarrer Jürgen Gohde, Dr. Hartmut Przybylski, Prof. Hans Ruh, Barbara Rinke, Oberkirchenrat Herbert Rösener, Direktor Uwe Schwarzer, Prof. Theodor Strohm, Staatssekretär Dr. Werner Tegtmeier (BMA), Priv. Doz. Direktor Dr. Reinhard Turre, Oberkirchenrat Tilman Winkler, Pfarrer Eduard Wörmann. Hinzugezogen wurden u. a. Prof. Klaus D. Henke (Vorsitzender des Sachverständigenbeirats im Gesundheitswesen) und Prof. Winfried Schmäh (Vorsitzender des Sachverständigenbeirats bei der Bundesregierung).
2. Es geht um die vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene »Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen: »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland« vom November 1994. Neben zahllosen Stellungnahmen von Einzelpersonen, Verbänden und Parteien hat auch die ZEE 39. Jg. H. 2, 1995 in einem Sonderheft diesen Prozeß kritisch kommentiert. Seit Beginn des Jahres 1996 hat die Arbeit an dem eigentlichen »gemeinsamen Wort« eingesetzt, das noch im Laufe dieses Jahres vorgelegt werden soll. Das Thesenpapier der Sozialkammer trägt wie dieser Beitrag den Titel »Reform und Konsolidierung des Sozialstaats«.
3. Vgl. zur Vorgeschichte: »... es begann in Berlin - Bilder und Dokumente aus der deutschen Sozialgeschichte«, hg. vom Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Bonn 1987; N. Blüm; F. Zacher (Hg.): 40 Jahre Sozialstaat Bundesrepublik, Baden-Baden 1989 und: Übersicht über das Sozialrecht, hg. vom BMA, 3. Auflage 1995.
4. Kurt Biedenkopf: Auf dem Weg nach Deutschland – Chancen und Gefahren eines politischen Riesen, SZ am Wochenende Nr. 70, 1990.

5. Transfer-Enquete-Kommission. Zur Einkommenslage der Rentner. Zwischenbericht der Kommission, veröffentlicht durch die Bundesregierung, 1979, S. 13 Zit. nach *H. J. Krupp*: »Bürgergeld oder zielorientierte soziale Sicherung? Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 1995. Vgl. hierzu auch *Th. Strohm*: Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur, ZEE, 32. Jg., 1988, S. 132–142.
6. *Alfred Müller-Armack*: Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft, Hamburg 1947. Vgl. hierzu *Heinz Markmann*: Was ist soziale Marktwirtschaft? Werden 91/92, Köln 1991, S. 107ff.
7. *Alfred Müller-Armack*: Art. Soziale Marktwirtschaft HdSW, Bd. 9, S. 390ff., 1956.
8. Vgl. *W. Eucken*: Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung, in *Ordo* 11, 1949. Vgl. die erwähnten Denkschriften »Sozialethische Überlegungen zur Frage des Leistungsprinzips und der Wettbewerbsgesellschaft«, Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1978 und »Gemeinwohl und Eigennutz«. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 2. Aufl., 1991.
9. Vgl. *H. F. Zacher*: Art. Sozialstaat, Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaften, und ders., 40 Jahre Sozialstaat - Schwerpunkte der rechtlichen Ordnung, in: 40 Jahre Sozialstaat, aaO. S. 19-132. Vgl. auch *Th. Strohm*: Art. Sozialstaat, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Freiburg 1992.
10. Vgl. hierzu *H. J. Krupp*: »Bürgergeld« oder zielorientierte soziale Sicherung", aaO. vgl. auch *U. Schwarzer*: Grundmodelle des sozialstaatlichen Umbaus und die Auswirkungen auf gesellschaftliche Gruppen, in: danken und dienen, 1995 (Thema: Reform und Konsolidierung des Sozialstaates), S. 100ff.
11. *Hans-Jochen Luhmann, Herrmann Otf, Kai Schlegelmilch*: Ökologische Steuerreform - Preisgleitklausel für die Umwelt, in: *E. U. v. Weizsäcker* (Hg.): Umweltstandort Deutschland, Basel 1994.
12. *R. Hauser*: Das Bürgergeld - Königsweg oder Irrweg? Caritas 11, 1995, S. 476 ff.
13. Vgl. zunächst den älteren Überblick von *J. Münder* und *R. Kreikebohm*: Soziale Grundsicherung und Weiterentwicklung der Sozialhilfe, Gutachten im Auftrag des niedersächsischen Sozialministeriums 1982 und die neuesten Überlegungen von *Helga Spindler*: Sollte man die bestehende Sozialhilfe durch ein Grundsicherungsprogramm ändern oder ergänzen? NDV Heft 2, 1996, S. 56ff.
14. Kammer der EKD für soziale Ordnung, Alterssicherung - Die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift, Gütersloh 1987, S. 45 ff.
15. Vgl. *H. J. Krupp*: Ist der Sozialstaat noch finanzierbar? Man. 17. Mai 1995. S. 11. Krupp spricht von einem »Vabanquespiel mit dem Sicherheitsbedürfnis der Bevölkerung«.
16. Vgl. Schere zwischen Arm und Reich öffnet sich in Deutschland weiter. SZ 9.110. Dezember 1995, S. 19; *H. U. Weth*: Armut und Reichtum in Deutschland - Zusammenhänge und Konsequenzen aus sozialwissenschaftlicher Sicht, Man. einer Diakonie-Fachtagung vom 7. April 1995. Vgl. auch *Th. Strohm*: Die Einkommens- und Vermögensverteilung ist mit den Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit nicht mehr vereinbar, in: Der evang. Erzieher, 3, 1995, S. 222ff. Vgl. auch *Th. Strohm*: »Eigentum in Arbeitnehmerhand« im Lichte der evangelischen Sozialethik, in: Beteiligung am Produktivvermögen, hg. vom Kirchenamt der EKD und Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Hannover, Bonn 1993, S. 117-138.
17. Vgl. hierzu: Gutachten des Sozialbeirats zum Rentenversicherungsbericht 1995, Bonn 21. Juli 1995; Prognose-Gutachten - Perspektiven der gesetzlichen Rentenversicherung für Gesamtdeutschland vor dem Hintergrund veränderter politischer und ökonomischer Rahmenbedingungen, Frankfurt/JM. 1995; *W. Schmähl*, Rentenversicherung: Der Generationenvertrag vor unlösbaren demographischen Belastungen?, in: Umbau der Sozialsysteme, Ludwig Ehrhard-Stiftung, Bonn 1993, S. 59-68. *K. Achenbach* und *E. Haneberg*: Ermutigende Zukunftsperspektiven, in Bundesarbeitsblatt 11, 1995.
18. *Franz Ruhland*: Sachgerechte Finanzierung versicherungsfremder Leistungen und Finanzierbarkeit der gesetzlichen Rentenversicherung, in: Caritas 97, 1996, H. 3, S. 125-130.
19. Vgl. EKD-Denkschrift »Alterssicherung« unter Bezugnahme auf Gutachten der Sachverständigenkommission Alterssicherungssysteme von 1983, vgl. S. 81.
20. So die Begründung zum Gesundheitsstrukturgesetz 1992 vgl. hierzu die Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung »Mündigkeit und Solidarität« – Sozialethische Kriterien für Umstrukturierung im Gesundheitswesen, Gütersloh 1994, S. 49 ff. Vgl. hierzu auch *Th. Strohm*: »Mündigkeit und Solidarität ...« Referat vor dem Deutschen Evangelischen Krankenhausverband, 30. Mai 1995, Dokumentation, Stuttgart 1995.
21. Vgl. hierzu *K. D. Henke*: Kranken- und Pflegeversicherung: Mehr Selbstverantwortung und Wirtschaftlichkeit statt staatlich reguliertem Gesundheitswesen, in: Umbau der Sozialsysteme, aaO. S. 69-142 und ders.: Göttingen am 10. November 1994. Ferner Sachverständigenrat für die konzertierte Aktion im Gesundheitswesen, Gesundheitsversorgung und Krankenversicherung 2000, Baden-Baden 1994.
22. Berechnungen bei *Henke*: Bleibt unser Gesundheitswesen finanzierbar?, aaO. und bei *E. Behrens, K. D. Henke, K. Martin*: Die Kosten ernährungsbedingter Krankheiten, Berlin/Hannover 1994.

23. Vgl. Pflegeversicherung – Realisierung und Finanzierung. Eine Argumentationshilfe des Kirchenamtes der EKD vom 19. Mai 1995.
24. Stellungnahme des Rates der EKD zur Reform der Sozialhilfe vom 26. Oktober 1995.
25. Bundesministerium für Gesundheit, Wirksam helfen – gerecht gestalten. Eckpunkte für eine Reform der Sozialhilfe vom 6. April 1995. Pressemitteilung Nr.25. Dazu: B. Wagner: Zukunft der Sozialhilfe, NDV, 2, 1996, S. 37 ff.
26. Zit. nach Übersicht über das Sozialrecht, § 19 Sozialhilfe, aaO. S. 621; Zur Statistik vgl. Sozialhilfeempfänger 1993; Wirtschaft und Statistik 9, 1995, S. 704-718.
27. Teresa Bock: Die Schwachen, Statement beim Expertengespräch am 5. Februar 1996 in Bonn (CDU/CSU-Fraktion und Kirchen) unter Bezugnahme auf Armutsuntersuchungen des Deutschen Caritas Verbandes. Frau Bock schätzt die Dunkelziffer sogar auf bis zu 50% der Berechtigten.
28. Diese Diskussion hat das Feld stark beherrscht. Ein Hauptargument hat A. Barthel: Sozialhilfe behindert Lohn-differenzierung, vorgetragen (Arbeitgeber 17/46, 1994, S. 573 ff.). Es wurde aber immer wieder darauf hingewiesen, daß der Lohnabstand nur dort nicht gewahrt ist, wo kinderreiche Familien durch Kummulation der HLU-Sätze die Niedriglohn-Gruppen bei gleichem Familienstand überholen. Deshalb ist das einkommens-abhängige Kindergeld die Lösung dieses Problems.
29. »Das Bündnis für Arbeit und zur Standortsicherung« wurde im Rahmen des 7. Gesprächs zur Zukunftssicherung und für mehr Beschäftigung beim Bundeskanzler beschlossen, verbunden mit einem 50-Punkte-»Aktionsprogramm für Investitionen und Arbeitsplätze«. Dort wurden eine Fülle von Absichtserklärungen vorgetragen, deren Beschäftigungswirkung kaum abschätzbar ist. In Punkt 21 wird eine Reform des Arbeitsförderungsgesetzes noch im Jahr 1996 angekündigt. »Durch die Reform sollen insbesondere die Chancen benachteiligter Zielgruppen (Schwerbehinderte, Ungelernte, Berufsruckkehrerinnen usw.) am Arbeitsmarkt erhöht werden. Die Effektivität und die Effizienz der arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen sollen durch eine ortsnahe Organisation der Arbeitsmarktpolitik verbessert werden. Durch eine Erhöhung der Effizienz der Arbeitsmarktpolitik, durch Verkürzung der Verweildauer mittels einer verbesserten Vermittlung und Verstärkung der Kontrolle des Leistungsmißbrauchs lassen sich erhebliche Einsparungen erzielen. Die Reform wird den Grundsätzen Rechnung tragen, daß
 - die Zumutbarkeit wirksamer geregelt werden muß,
 - Fehlentwicklungen, wie z.B. sogenannte Maßnahmenketten, d. h. der Übergang von Qualifikations- in Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen und dann in erneute Arbeitslosigkeit, vermieden werden,
 - durch zielgenauen Einsatz von Qualifizierungsmaßnahmen die Eingliederungschancen, insbesondere von ungelernten Arbeitnehmern erhöht werden müssen. Dabei ist auf eine betriebsnahe Ausgestaltung zu achten.
30. Die Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung »Gemeinsame Initiative - Arbeit für alle«, Hannover Herbst 1995 hat den Prozeß für ein »Bündnis für Arbeit« wesentlich angeregt, zumal entscheidende Abstimmungen mit den Tarifvertragsparteien schon im Vorfeld der Veröffentlichung vorgenommen wurden.
31. Noch im Jahre 1996 soll unter der Moderation der Sozialkammer eine Expertenrunde zusammentreten, die die kommunalen Querschnittsaufgaben öffentlicher Arbeitsförderung erörtern und Vorschläge der Umsetzung erarbeiten soll.
32. Vgl. hierzu die Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung »Handwerk als Chance für Wirtschaft und Gesellschaft«, die noch im Laufe des Jahres 1996 verabschiedet und veröffentlicht wird.
33. Vgl. hierzu die Denkschrift »Arbeit für alle« Abschnitt 6.3 »Erfahrungen mit regional bzw. lokal wirksamen Beschäftigungsinstrumenten in den alten und neuen Bundesländern aufgreifen«, S. 54ff.
34. Es ist zu hoffen, daß auch die Evangelische Kirche dem Bündnis zur Arbeit beiträgt. Vgl. hierzu Th. Strohm: Die Kirche muß über ihren Schatten springen, zeitkritische Kolumne, Zeitschrift für Praktische Theologie, Heft 2, 1996.
35. Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, Wege zu mehr Beschäftigung. Beitrag der BdA zum Konsultationsprozeß der Evangelischen und Katholischen Kirche ..., Köln 1995 S. 9.
36. Zur Frage der Finanzierbarkeit vgl. H. J. Krupp: Ist der Sozialstaat noch finanzierbar?, aaO. und BdA: Sozialstaat vor dem Umbau, Leistungsfähigkeit und Finanzierbarkeit sichern, 1994.
37. Der Bericht hat den Titel »Die Europäische Union - Erweiterung und Vertiefung zwischen Subsidiarität und Harmonisierung«, 19%. Dort wird darauf hingewiesen, daß bei einer Osterweiterung der EU allein im Landwirtschaftsbereich jährlich 28,5 Milliarden DM Mehrkosten für die EU entstehen.
38. Vgl. hierzu die Denkschrift der Kammer der EKD für soziale Ordnung, »Verantwortung für ein soziales Europa« – Herausforderungen einer verantwortlichen sozialen Ordnung im Horizont des europäischen Einigungsprozesses, Gütersloh 1991. Hierzu Th. Strohm: Verantwortung für ein soziales Europa - Sozialethische Perspektiven im Anschluß an die »Europa-Denkschrift« der EKD, in: G. Baadte/A. Rauscher (Hg.); Neuordnung Europas – Probleme und Perspektiven, Graz 1994, S. 71-104.

Arbeitsmarkt und Sozialstaat - Eine Thesenreihe

Von Hans Ruh

Die unzumutbar hohe Arbeitslosigkeit ist auch in den Ländern Mitteleuropas unbestreitbar, ganz zu schweigen von der Situation weltweit. Umstritten ist allerdings die Deutung der heutigen Lage. Für die einen ist sie der Anfang des Endes der Arbeitsgesellschaft, für andere ist sie eine Übergangssituation, in der es nach wie vor gilt, Vollbeschäftigung anzustreben.

Die hier folgenden Überlegungen gehen von der These aus, daß wir tatsächlich bei einem strukturellen Einbruch der Arbeitsgesellschaft angekommen sind und daß Vollbeschäftigung kein realistisches Ziel sein kann, auf jeden Fall nicht im bisherigen Sinne. Die massive Verminderung der bezahlten Arbeit hängt einmal mit der akzelerierten Rationalisierung zusammen, wie sie im Gefolge der Globalisierung der Märkte und der internationalen Konkurrenzgesellschaft betrieben wird. Die Rationalisierung der Arbeit geht allerdings auf viel frühere Zeiten zurück, insbesondere ins 18. Jahrhundert. Schon länger ist sie ein erklärtes Ziel der Menschen im Zusammenhang mit der Erleichterung der Arbeit. Nun sind wir eben da, wo wir hingelangen wollten. Man kann nicht ohne weiteres radikale Rationalisierung und Vollbeschäftigung gleichzeitig wollen.

Die Arbeitslosigkeit hängt aber auch mit ökologischen Rahmenbedingungen zusammen. Es ist uns verwehrt, zur Ankurbelung von Wirtschaft und Arbeitsmarkt in eine Strategie des materiellen Wachstums auszuweichen. Die negativen Einwirkungen einer solchen Strategie zum Beispiel auf das Klima sind als katastrophal einzuschätzen. Arbeitslosigkeit wird in gewisser Weise auch gefördert durch die Erhöhung der Lebenserwartung, insbesondere im Verbund mit der Strategie der Frühverrentung. Man muß nun nicht gleich mit André Gorz das Schlimmste voraussetzen; aber in der Tendenz hat er wohl recht, wenn er schreibt: »Es ist völlig ausgeschlossen, die Arbeitslosen-, Kranken- und Rentenversicherung aus den Beiträgen der immer kleiner werdenden Kernbelegschaften zu finanzieren, insbesondere dann, wenn die Arbeitslosenquote, wie zum Ende des Jahrhunderts zu erwarten bei 30 - 40 Prozent liegt und auf jeden Rentner weniger als zwei potentiell Erwerbstätige kommen. CA. Gorz: Richtziele für eine Neugestaltung des Wohlfahrtsstaates, in: Umbau des Sozialstaats, hg. von M. Opielka und I. Ostner, Essen 1987, S. 139).

11

Das anbrechende Ende der traditionellen Arbeitsgesellschaft hat schwerwiegende Folgen für den Menschen, für die Gesellschaft und für die soziale Sicherheit. Wenn die Identitätsfindung bisher wesentlich über die Arbeit erfolgte, dann bedeutet der Einbruch des Arbeitsvolumens auch ein Problem für die Identitätsbildung. Die seelischen Folgen der Arbeitslosigkeit sind enorm. Vor allem aber wird die Gesellschaft vor große soziale, politische und

sozialpsychologische Probleme gestellt. Gefährliche politische Tendenzen, die an die dreißiger Jahre erinnern, sind nicht auszuschließen. Besonders betroffen sind alle Systeme der sozialen Sicherung, soweit sie auf Vollbeschäftigung hin konzipiert sind.

Zusätzlich zu diesem Umstand kommt dazu, daß die Legitimation der Sozialstaatsidee, die ohnehin immer prekär war, heute im Abnehmen begriffen ist. Die individuellen Menschenrechte galten immer als besser implementierbar als die sozialen Rechte. Heute kommen Vorwürfe an den Sozialstaat wie überbordende Bürokratisierung, Förderung des Parasitentums, Verminderung der Leistungsanreize hinzu. Gleichzeitig erfreut sich die Marktidee nach dem Zusammenbruch des östlichen Sozialismus einer neuen Hochschätzung, die nicht zuletzt auf dem Hintergrund der Hochbewertung von Stärke überhaupt. Vor allem aber gibt es für die Sozialstaatsidee im globalen Raum keine Wirkungskancen, weil weltweit die Instanz fehlt, welche sozialpolitische Rahmenbedingungen durchsetzen könnte. Es ist schon erstaunlich: Seit dem II. Weltkrieg gilt weithin, daß der Markt nur innerhalb sozialer Rahmenbedingungen sinnvoll wirken kann. Nun unterziehen wir uns einfach einem Diktat des reinen Marktes auf Weltebene, wohl wissend, daß sich dies zu einem sozialen und ökologischen Blindflug entwickeln muß. Insbesondere der Arbeitslosigkeit ist auf diese Weise nicht Herr zu werden.

111

Unter den von uns inszenierten Bedingungen des Welthandels und der internationalen Konkurrenz muß sich Arbeitslosigkeit verschärfen. Die Bedingungen sind offenbar nicht mehr zu ändern. Also ist zu fragen, welche Alternativen uns noch bleiben.

Fragen wir zuerst nach den Zielen, die zu erreichen sind. Es geht um eine Neuverteilung der Arbeit. Allerdings bleibt das Volumen der zu verteilenden monetarisierten Arbeit unter den heute gegebenen Bedingungen zu klein. Es geht also darum, neue Arbeitsmöglichkeiten zu schaffen. Und es geht weiter darum, daß Produkte und Dienstleistungen, die für die Gesellschaft sehr notwendig und bedeutsam sind, heute aber am Markt nicht erhältlich sind, wieder realisiert werden. Solche Dienstleistungen beziehen sich auf den humanen, sozialen, sinnstiftenden und ökologischen Bereich. Weiter geht es darum, daß die Menschen die Verantwortung für ihre Lebenssicherung selbst übernehmen können und daß ihre soziale Sicherheit gewährleistet ist.

Die Frage ist nun, welche Konzepte denkbar und möglich sind zur Realisierung solcher Ziele. Wesentliche Elemente für ein solches Konzept sind die folgenden, zum Teil fundamentalen Veränderungen gegenüber den heute geltenden Konzepten:

- eine Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit. Denkbar ist eine Dreiteilung: Freizeit, Arbeitszeit, Sozialzeit. Noch besser ist eine weitere Differenzierung in: Freizeit, monetarisierte Arbeitszeit, Eigenarbeitszeit, freiwillige Sozialzeit, obligatorische Sozialzeit, Ichzeit, Reproduktionszeit
- eine teilweise Entkoppelung von Arbeit und Lohn
- die Förderung von sozialen, ökologischen, humanen und sinnstiftenden Leistungen durch die Förderung der freiwilligen und obligatorischen Sozialzeit

- die Installierung eines öffentlich geförderten Arbeitsmarktes, im Sinne eines zweiten oder Komplementärmarktes
- die Förderung einer technologischen Revolution, welche auf eine an die Natur angepasste Technologie zielt und in der sehr viele neue Arbeitsplätze geschaffen werden
- die Verlagerung des Schwerpunktes der Wirtschaft in große Regionen.

1. Die Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit.

Diese Neuaufteilung der Tätigkeitszeit entsprechend der oben genannten sieben Zeiten ist eine absolute Voraussetzung für den Umbau der Arbeitsgesellschaft beziehungsweise des Sozialstaates. Nur so ist eine Flexibilisierung am Arbeitsplatz möglich. Nur so kann eine Umverteilung der Arbeit gelingen. Die Meinung ist, daß die monetarisierte Arbeitszeit sich für Männer und Frauen bei 50 Prozent des bisherigen Volumens einpendelt. Nur so ist die Förderung der Sozialzeit beziehungsweise der damit verbundenen Leistungen möglich. Nur so kann die Dynamik gebrochen werden, nach der immer weniger Menschen immer mehr, immer mehr Menschen immer weniger arbeiten.

2. Teilweise Entkoppelung von Arbeit und Lohn.

Es gibt eine Menge von Gründen, die für eine solche Entkoppelung sprechen. Zunächst muß eine Gesellschaft, welche durch strukturelle Arbeitslosigkeit und Niedriglohnpolitik die Menschen an der Sicherung des Lebensunterhalts hindert, einen arbeitsunabhängigen Grundlohn, eine Bürgerrente für alle, ausbezahlen. Es gibt aber auch ethische Gründe für die Bürgerrente: Die positiven oder negativen Leistungen der Menschen lassen sich nicht vollständig identifizieren, weder innerbetrieblich noch gar gesellschaftlich. Der Saldo der Leistungen geht nicht, auf jeden Fall nicht vollständig, entlang der Lohnskala. Weiter kommt dazu, daß Fähigkeiten und Verschuldungen von Menschen nur zum Teil in der Verantwortung des einzelnen liegen. Vieles hängt von Umständen (Elternhaus, Gesundheit) ab.

Es gibt also viele Gründe dafür, einen Sockelbetrag als Bürgerrente oder Grundlohn für alle vorzusehen. Hier wird an die Größenordnung von DM 1500,- pro Monat und Person gedacht. Dies ist nicht existenzsichernd. Gedacht ist, daß im Normalfall die Menschen dazu noch während zirka 50 Prozent der bisherigen Arbeitszeit arbeiten. Der Grundlohn hat die Bedeutung, daß damit eine Grundsicherung für alle gelegt ist und daß ebenso die Voraussetzung für die Flexibilisierung am Arbeitsplatz sowie für die Sozialzeit gelegt ist. Der Grundlohn ist so die unabdingbare Voraussetzung für eine Umverteilung der Arbeit, für die Sicherstellung notwendiger Dienstleistungen und für eine teilweise arbeitsunabhängige Sicherung der Lebensrisiken.

Die finanzielle und ökonomische Sicherstellung des Grundlohnes erfolgt auf drei Ebenen:

- durch eine ökologische Steuerreform
- durch die präventive Einsparung von Kosten
- durch die Leistungen in der Sozialzeit.

Und endlich: Der Grundlohn ist eine Antwort auf den Skandal, daß eine Gesellschaft sich eine luxuriöse Zivilisation für wenige leistet, gleichzeitig aber die Verarmung breiter Schichten in Kauf nimmt.

3. Die Einführung der Sozialzeit.

Die durch den Grundlohn ermöglichte Sozialzeit zielt auf humane, soziale, ökologische Dienstleistungen, die am Markt nicht erhältlich, aber für Menschen und Gesellschaft sehr

bedeutsam sind. Als Beispiele seien genannt: ökologische Landwirtschaft, Altlastensanierung, Bauschuttsanierung, Kommunikation, Pflege und Sport bei älteren Menschen, Kultur, Sicherheit in den Zügen und auf Plätzen, Arbeit mit Behinderten. Vorzusehen ist einerseits ein obligatorischer Sozialdienst, zum Beispiel von einem Jahr in der Jugend, als Wiederholungskurse durch das Leben, als Blöcke nach der Pensionierung. Andererseits soll die Freiwilligenarbeit gefördert werden.

Die Realisierung der Sozialzeit ist von hoher Bedeutung für die Neuverteilung der Tätigkeiten, für die Sicherstellung von gesellschaftlich bedeutsamen Leistungen, insbesondere für die nicht monetäre Sicherstellung von sozialstaatlichen Leistungen bei Lebensrisiken und im Alter. Weil die genannten Leistungen über den normalen Arbeitsmarkt nicht erhältlich sind, braucht es die Realisierung der Sozialzeit und zwar sowohl in Form eines obligatorischen Sozialdienstes wie in Form einer umfassenden Förderung und Organisation freiwilliger Dienste. Die Struktur des obligatorischen Sozialdienstes ist in manchen Ländern in Form des Militärdienstes bekannt. Er ist das notwendige Gegenstück zum Grundlohn.

Die Freiwilligenarbeit scheint sich immer mehr durchzusetzen. Schon arbeiten in den USA über 80 Millionen Amerikanerinnen und Amerikaner mehr als fünf Stunden wöchentlich freiwillig. In anderen Ländern wächst die Freiwilligenbewegung an und immer neue Formen des Einsatzes und der Koordination sind im Entstehen. Auf jeden Fall ist die Akzeptanz deutlich im Steigen begriffen.

4. Die Installierung eines öffentlich geförderten Komplementärmarktes.

Die bisher genannten Elemente sind die notwendigen Voraussetzungen für die Schaffung eines zweiten Arbeitsmarktes. Dieser ist notwendig, weil im normalen Arbeitsmarkt zu wenig Arbeit vorhanden ist, und weil gleichzeitig gesellschaftlich bedeutsame und notwendige Leistungen nicht erhältlich sind. Der zweite Arbeitsmarkt ist die Antwort auf das Faktum, daß die Welt voller ungelöster Probleme, also voller Arbeit ist, die Menschen aber daran gehindert werden, ihre Gaben und Kräfte für die Lösung dieser Probleme einzusetzen. Der zweite Arbeitsmarkt funktioniert projektbezogen. Die Kommunen sind dabei federführend, indem sie Projekte ausschreiben und fördern. Finanziert werden solche Projekte von Industrien, Kommunen, privaten und gemeinnützigen Gesellschaften. Beispielsweise wird ein großes Unternehmen, das Arbeitsplätze rationalisiert und dabei Gewinne macht, einen bestimmten Betrag zur Förderung solcher Projekte einsetzen. Sofern solche Projekte langfristige Rendite versprechen, zum Beispiel im Energie- und Ökologiebereich, werden Banken um langfristige Kredite angegangen.

Neben der Ermöglichung von notwendigen Dienstleistungen hat der zweite Arbeitsmarkt einen kostensenkenden Effekt für die gesellschaftlichen beziehungsweise volkswirtschaftlichen Fixkosten. Er senkt zum Beispiel die Umweltkosten, welche vermutlich 300 bis 400 Milliarden DM pro Jahr in Deutschland erreichen. Er senkt die Gesundheitskosten. Dazu nur eine Zahl: Wenn in Deutschland 43 Milliarden Krankheitskosten beziehungsweise Arbeitsverlustkosten anfallen wegen arbeitsbedingten Rückenschäden, dann sinken diese Kosten im Rahmen eines neuen Arbeitszeitmodells beziehungsweise einer neuen Zeiteinteilung beträchtlich. Weiter werden die Gewaltkosten gesenkt, vor allem aber die ins Unermeßliche gestiegenen Kosten für die Arbeitslosigkeit, inbegriffen die Kosten für die sozialen Folgen der Arbeitslosigkeit.

Wer arbeitet nun in Projekten des zweiten Arbeitsmarktes? Dies sind natürlich Arbeitslose, aber auch Frührentner, freiwillig Arbeitende, obligatorisch Dienstleistende, Behinderte und einige professionelle Spezialisten. Eine Idee dabei ist, daß auf reine Arbeitsloseneinsätze verzichtet wird und daß stets gemischte Gruppen angesprochen werden. Mit einem solchen Konzept wird nicht nur erreicht, daß fast alle Menschen beschäftigt sind, es werden auch die Gaben und Tätigkeiten derjenigen genutzt, die diese der Gesellschaft weiter zur Verfügung stellen wollen oder die im Arbeitsmarkt nicht zum Zuge kommen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Entwicklung von neuen Technologien gelegt.

Die berechtigte Hoffnung besteht, daß die Existenz eines solchen Komplementärmarktes mit der Zeit die Präferenzen für den Wert der Arbeit verändern werden. Menschen werden die Erfahrung machen, daß humane und ökologische Dienstleistungen einen sinnstiftenden Charakter haben. Es könnte wohl sein, daß damit bestimmte Dienstleistungen vom zweiten in den ersten Arbeitsmarkt zurückwandern, was durchaus zu begrüßen ist. Prinzipiell wird allerdings darauf zu achten sein, daß der zweite Arbeitsmarkt keine unfaire Konkurrenz zum ersten Arbeitsmarkt darstellt, was aufgrund der Beantwortung der Frage: Welche Leistungen erbringt der Markt, welche nicht? einigermassen zu klären ist.

Einen besonderen Anreiz für den zweiten Arbeitsmarkt soll ein umfassendes und qualitativ hochstehendes Bildungsangebot darstellen. Dabei geht es um die Förderung von personalen und sozialen Kompetenzen, auch um fachliche Weiterbildung. Dieses Bildungsangebot muß höchst attraktiv sein, wird aber kostengünstig zu gestalten sein, wenn auch hier die Tätigkeiten der Frühpensionierten, der Freiwilligen und anderer Gruppen eingesetzt werden.

Diese Überlegungen zum zweiten Arbeitsmarkt basieren nicht zuletzt auf der Überzeugung, daß die Aktivierung von Millionen von Menschen sich positiv auswirken muß auf die gesellschaftlichen Fixkosten wie vor allem auf die Lebensqualität einer Gesellschaft. Diese Überlegungen bekämpfen endlich eine Voraussetzung der heutigen Entwicklung, nämlich daß Geldverdienen und Konkurrenz zu den höchsten Gütern auf dieser Welt zählten. Wir können nur sinnvoll weiterleben, wenn wir diese Ziele in ihrer Bedeutung massiv herabzustufen bereit sind.

5. Die Förderung einer technologischen Revolution.

Auf die Bedeutung dieses Aspektes wurde bereits hingewiesen. Der tätige Umgang des Menschen mit der Materie muß sich an den überlebenssichernden Grundgesetzen der Natur orientieren. Dies sind in erster Linie geschlossene Stoffkreisläufe und Verzicht auf Abfall. Nötig sind technologische Innovationen in großem Maßstab, vor allem in bezug auf die Entwicklung von neuen Materialien und Systemen. Die Erhöhung der Arbeitsplätze aufgrund solcher Innovationen verspricht enorm zu werden. Gedacht wird an Bereiche wie Energie, Verkehr, Wohnungsbau, Siedlungsbau.

6. Die Verlagerung des Schwerpunktes der Wirtschaft in die großen Regionen.

Es sind vor allem zwei Punkte, die ein sinnvolles Funktionieren der globalen Wirtschaft als unwahrscheinlich erscheinen lassen: der Mangel an Instanzen zur Regelung des Weltmarktes, vor allem aber der ökologische Einspruch gegen den ungehinderten Verkehr und Transport im Weltraßstab. Die großen Regionen müssen wieder zu Schwerpunkten der Wirtschaft werden. Eine regionale Industriepolitik mit regionalen Zielsetzungen und neuen Partnerschaften in der Region erweist sich heute als notwendig.

Alle diese Überlegungen postulieren nicht nur einen Umbau der Arbeitsgesellschaft. Sie postulieren zugleich ein neues Konzept für den Sozialstaat, das heißt für die Realisierung von Solidarität und Ausgleich sowie Sicherheit bei den Lebensrisiken. Wenn es stimmt, daß Vollbeschäftigung im traditionellen Sinne kein realistisches Ziel mehr darstellt, dann muß auch der Sozialstaat abrücken von der reinen monetären Konzeption. Hier wird versucht, ein Konzept zu entwickeln, in dem nicht bloß alle Menschen tätig sein können, sondern in dem Menschen durch ihr eigenes Tätigsein wesentlich an der Sicherstellung des Sozialstaates und an der eigenen sozialen Sicherheit beteiligt sind.

Die Bedeutung all der genannten Maßnahmen lassen sich zusammenfassend wie folgt darstellen: Sie sind insbesondere eine Antwort auf die bisher anwachsende Arbeitslosigkeit. Sie sollen eine soziale Grundsicherung für alle gewährleisten. Weiter stellen sie notwendige Dienstleistungen sicher. Sie geben dem Staat auch die Möglichkeit, technologische Innovationen zu fördern, die erst langfristig rentabel, aber ökologisch notwendig sind.

Diese Maßnahmen sind in der Lage, die Dynamik der Konkurrenz- und Rationalisierungsgesellschaft zu brechen und zwar ohne ökonomische Einbrüche. Sie leisten einen Beitrag zur Kostensenkung und damit zur Verbesserung der Konkurrenzbedingungen. Sie schonen die Umwelt. Sie stellen auch wesentliche sozialstaatliche Leistungen sicher, zum Teil durch nicht monetäre Leistungen. Und endlich: Sie führen zu einer Erhöhung der Lebensqualität für die Mehrheit der Bevölkerung.

Prof Dr. Hans Ruh

Institut für Sozialethik

Zollikerstraße 117 – CH 8008 Zürich

Abstract

The essay starts with a strong thesis: the limits of labour-society force to renunciation of the aim at full employment. Instead of this the relation between job-employment and other forms of work and activities have be rearranged. The new arrangement needs a new concept of social basis-security: a new form of citizen-income. The author unfolds a set of proposals to explain his concept.

Sozialklauseln im internationalen Handel. Wirtschaftsethische Kriterien

Von Christoph Stückelberger

»Die Zeit unbeschränkter Fabrikherrlichkeit ist vorüber. Die Gemeinschaft wird immer mehr fragen: Was dient dem Ganzen? Die zügellose Freiheit des einzelnen, wodurch im Grunde ganze Massen unfrei werden, wird immer mehr weichen müssen der Freiheit des Ganzen. Der Staat wird unter anderm ein Fabrikpolizeigesetz aufstellen. ... Endlich wird der Staat auf ein *internationales Gesetz* hinzuwirken suchen. Erst wenn ein Gesetz aller oder doch der größten industriellen Staaten, das dann die verbindliche Norm für jede Partikulargesetzgebung wäre, die Schulbildung der Kinder verlangt, ihre allzufrühe Anstellung und die rücksichtslose Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, die Kosten ihrer leiblichen und geistigen Ausbildung, verhindert, das übermäßige Arbeiten verbietet, für den gebrochenen, kranken und betagten Arbeiter sorgt, erst dann „. hören diese Schäden der Fabrikindustrie auf.« Dieses Zitat stammt nicht aus einer Rede bei den GATI-Verhandlungen der letzten Jahre, sondern aus der Schrift »Ein Wort über die Fabrikindustrie« von 1858¹! Der Autor Bernhard Becker war Pfarrer im kleinen Bergkanton Glarus in der Schweiz, wo 55 Prozent der arbeitenden Bevölkerung in der Baumwollindustrie tätig waren und viele wegen Hunger als »Wirtschaftsflüchtlinge« nach Amerika auswanderten. Becker war ein Urheber des Fabrikgesetzes des Kantons Glarus, des ersten Fabrikgesetzes in der Schweiz und des ersten Fabrikgesetzes Europas, das den Arbeitstag auf zwölf Stunden beschränkte². Pfarrer Becker vertrat schon vor 140 Jahren die Auffassung, daß es nationale sowie auch internationale gesetzliche Vereinbarungen braucht, um eine soziale, menschengerechte Ordnung der Wirtschaft zu erlangen! Damit setzte die lange Bewegung hin zur sozialen Marktwirtschaft ein, die gerade auch vom Protestantismus deutlich mitgeprägt war³. Die sozialetischen Diskussionen und Bemühungen um die Erreichung respektive Sicherstellung der sozial gerechten Verteilung der Errungenschaften der Marktwirtschaft sind sowohl auf nationaler Ebene wieder in vollem Gang, wenn man zum Beispiel an den Entwurf des gemeinsamen Wortes der Kirchen »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland«⁴ denkt, wie auch international sehr aktuell, wenn man GATI oder den UNO-Weltsozialgipfel vom März 1995 vor Augen hat⁵. Damit sind wir bereits mitten in unserem Thema »Sozialklauseln im internationalen Handel«.

1. Die wirtschaftsethische Problemstellung

1.1 Was ist mit Sozialklauseln eigentlich gemeint?

Klauseln sind Sonderbestimmungen, die einschränkender Natur sind und einer Vereinbarung angehängt oder eingefügt werden. Sozialklauseln sind Bestimmungen für soziale

(besonders arbeitsrechtliche) Minimalstandards, die im internationalen Handel zu respektieren sind und mit denen Maßnahmen gegenüber jenen ergriffen werden können, die diese Minimalstandards nicht einhalten. Dabei ist zu unterscheiden zwischen privaten und staatlichen sowie zwischen bilateralen und multilateralen Sozialklauseln wie auch zwischen negativen Maßnahmen (Sanktionen: Das importierende Land darf den Marktzugang für ein Produkt, das den sozialen Minimalstandards widerspricht, erschweren) und positiven Maßnahmen (Anreize: Gewährung vorteilhafterer Marktzugangsbedingungen). Eine multilaterale Sozialklausel besteht bereits im 1992 ratifizierten Nordamerikanischen Freihandelsabkommen NAFTA zwischen den USA, Kanada und Mexiko".

1.2 Inwiefern sind Sozialklauseln im internationalen Handel eine Frage der Wirtschaftsethik?

Drei Grundfragen prägen die wirtschaftliche Tätigkeit, nämlich: Was soll hergestellt werden und in welcher Menge? Wie soll produziert werden? Für wen soll produziert werden? Alle drei Fragen haben - ich schließe mich hierin Arthur Rich⁷ an - zahlreiche wirtschaftsethische Implikationen. Sozialklauseln betreffen insbesondere die zweite Frage nach dem »Wie?« und hierbei besonders den Umgang mit dem Produktionsfaktor Arbeit (so wie sich Ökoklauseln insbesondere auf die Produktionsfaktoren Boden und übrige natürliche Ressourcen beziehen): Wie ist das zentrale Allokationsproblem wirtschaftsethisch zu beurteilen, daß in den Industrieländern besonders der Produktionsfaktor Arbeit knapp und entsprechend teuer und in Entwicklungsländern der Produktionsfaktor Kapital knapp ist, während Arbeitskräfte in Menge und daher billig zur Verfügung stehen? Inwiefern ist dieser Standortvorteil von Billiglohnländern unter anderem durch Nichteinhalten sozialer Minimalstandards erkaufte? Sind Arbeitsbedingungen allein vom wirtschaftlichen Entwicklungsstand eines Produktionsstandortes abhängig oder gibt es unveräußerliche, in jeder Situation zu respektierende Grundrechte? (Gleichzeitig stellt sich die Frage, ob nicht auch der Produktionsfaktor Kapital noch breiter sozialpflichtig werden müßte. Der Vorschlag des Ökonomen Tobin zur Besteuerung internationaler Devisentransaktionen, mit der Entwicklungsaufgaben finanziert werden könnten, ist auch in diesem Zusammenhang zu beurteilen.) Sozialklauseln stehen aber auch im Zusammenhang mit der dritten der erwähnten Grundfragen, nämlich »Für wen soll produziert werden?« Wer soll den Nutzen aus den produzierten Gütern und Dienstleistungen ziehen? Dieses Verteilungsproblem stellt sich aktuell im Zusammenhang mit den erwarteten Wachstumsimpulsen durch die Liberalisierung des Welthandels mit den GAIT-Abkommen: Wird der Nutzen gerecht verteilt? Inwiefern helfen Sozialklauseln den schwächsten Gliedern der arbeitenden Bevölkerung, an diesem erhofften Wohlstandszuwachs partizipieren zu können?

Sozialklauseln betreffen gleichzeitig verschiedene Ebenen der Wirtschaftsethik: Auf der Ebene der Weltwirtschaftsordnung (besonders der Welthandelsordnung, wo es um multilaterale Verträge mit Sozialklauseln geht) geht es um die wirtschaftsethische Frage, ob und wie die sozialen Regulative, die für die Marktwirtschaft auf nationaler Ebene eingeführt wurden, auch in der Internationalen Wirtschaftsordnung verbindlich werden können. Zu

prüfen ist, ob Sozialklauseln ein geeignetes Instrument dazu sind. Angesprochen ist aber auch die Unternehmensethik, wo es zum Beispiel um freiwillige Sozialklauselvereinbarungen zwischen Unternehmungen geht", Zudem besteht eine Verbindung zur Umweltethik insofern, als Sozialklauseln und Ökoklauseln in internationalen Handelsverträgen mit vergleichbaren ethischen Fragen konfrontiert sind. Die Sozialklauseldiskussion beinhaltet zudem individual- und sozialetische Aspekte der Verantwortungsethik, nämlich: Wie weit sind die Wirtschaftssubjekte (Unternehmer, Arbeitnehmerinnen, Handelspartner, Konsumentinnen, Regierungen, internationale Organisationen, Nichtregierungsorganisationen) mitverantwortlich für ein Produkt in der Kette von der Herstellung bis zum Konsum? Worin liegt zum Beispiel bei Kindersklavenarbeit (bonded labor) in der Teppichindustrie Nordindiens die Verantwortung der Eltern, der Fabrikbesitzer, der indischen Händler, des indischen Staates, der Schweizer Teppichhändler, der Hilfswerke, der Schweizer Regierung, der Konsumentinnen"? Das umstrittenste Problem bei den Sozialklauseln ist die Frage ihrer Durchsetzung mittels negativer Sanktionen oder positiver Anreize. Wie sind Druckmittel, die für die Einhaltung ethischer, menschenrechtlicher Normen angewendet werden, wirtschaftsethisch zu beurteilen?

1.3 Der aktuelle Stand der internationalen Diskussion

1. Sieben IAO-Konventionen

Im Vordergrund der internationalen Debatte über Sozialklauseln als sozialen Minimalstandards im internationalen Handel stehen sieben Konventionen der Internationalen Arbeitsorganisation IAO: Kinderarbeit/Mindestalter für die Zulassung zur Erwerbsarbeit (Konv. 138), Verbot der Zwangsarbeit (Konv. 29 und 105), Lohngleichheit für gleichwertige Arbeit (Konv. 100), gegen Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf (Konv. 111), Gewerkschaftsfreiheit und Schutz des Vereinigungsrechtes (Konv. 87) sowie Recht auf Kollektivverhandlungen (Konv. 98).

2. GATT/WTO

In der Schlußrunde der Multilateralen Handelsverhandlungen unter der Leitung des GATT (Uruguay-Runde) 1993 unterbreiteten die USA, unterstützt von Frankreich, den Vorschlag, soziale Minimalstandards in das neue GATT-Übereinkommen aufzunehmen. Der Vorschlag fand keine unmittelbare Aufnahme und wurde insbesondere von Regierungen von Entwicklungsländern bekämpft. Jedoch wurde in der Schlußkonferenz in Marrakesch 1994 die Möglichkeit für die neue Welthandelsorganisation WTO offengelassen, »Anregungen zur Eingliederung zusätzlicher Punkte in das Arbeitsprogramm der WTO« aufzunehmen¹⁰. Die Frage von Ökoklauseln wird aber sicher vor der Frage von Sozialklauseln innerhalb der anfangs 1995 in Kraft getretenen WTO angepackt!'. Zudem besteht wenig Aussicht, daß ein ganz neuer Sozialartikel in das GATT-Abkommen eingefügt wird, hingegen kann es darum gehen, »das bestehende handelsbeschränkende Instrumentarium des GATT um eine soziale Komponente zu erweitern«¹², zum Beispiel aufgrund von Artikel XX des GATT-Abkommens.

3. IAO

Die Internationale Arbeitsorganisation IAO beschäftigt sich seit ihrem Bestehen und in all ihren 175 Konventionen mit arbeitsrechtlichen Sozialstandards, deren Einhaltung tripartit durch Arbeitgeber-, Arbeitnehmer- und Regierungsvertreter überprüft wird. Die IAG kann allerdings nur Empfehlungen abgeben, aber keine Sanktionen ergreifen. Bereits bei der Beratung der Gründungsverfassung der IAO 1919 im Rahmen des Versailler Vertrages wurde folgender Vorschlag des Vereinigten Königreiches England beraten: »Eines der Hauptziele der Internationalen Arbeitsübereinkommen besteht darin, den

unlauteren Wettbewerb zu beseitigen, der sich auf drückende Arbeitsbedingungen stützt. ... Die angemessene Strafe sollte darin bestehen, daß ... die Unterzeichnerstaaten die nachweislich unter Bedingungen des unlauteren Wettbewerbs produzierten Güter diskriminieren...«¹³ Die IAO diskutierte in den 70er Jahren!" und wieder seit 1988 das Anliegen der Sozialklauseln und setzte im November 1994 erneut eine Arbeitsgruppe dazu ein. Die Frage von Sanktionen aufgrund der Verletzung sozialer Minimalstandards wurde in dieser Arbeitsgruppe im März 1995 zwar sisiert, die Prüfung der Erweiterung der Kontrollmechanismen innerhalb der IAO aber begrüßt¹⁵.

4. OECD

Der OECD-Ministerrat erteilte im Juni 1994 den Auftrag für Untersuchungen über den Zusammenhang von wirtschaftlicher Entwicklung, Beschäftigungsniveau und Beachtung sozialer Arbeitsbedingungen und signalisierte damit die Bedeutung der Fragestellung von Sozialklauseln. Erste vorläufige Ergebnisse, Ende Mai 1995 präsentiert¹⁶, ergaben, daß sich offenbar bessere Marköffnung, Wirtschaftswachstum und bessere Beachtung von Sozialnormen gegenseitig verstärken.

5. EU

Die Handelspolitik liegt für die EU-Mitgliedstaaten in der Kompetenz der EU, weshalb deren Position zur Sozialklausel für Europa große Bedeutung zukommt. Das Europäische Parlament verabschiedete am 9. Februar 1994 aufgrund eines Berichtes des Abgeordneten André Sainjon eine Erklärung: Das Parlament »hält es für unbedingt notwendig, daß die Einführung einer Sozialklausel in das multilaterale Handelssystem Teil des Auftrags der künftigen Welthandelsorganisation ist«, Die EU prüft zur Zeit im Rahmen der Planung für 1995 - 2004, in das System der Zollpräferenzen soziale und ökologische Kriterien zusätzlich aufzunehmen.

6. Weltsozialgipfel in Kopenhagen

Der UNO-Weltsozialgipfel im März 1995, an dem ich als Mitglied der Schweizer Delegation teilnahm, behandelte an vielen Stellen des Schlußdokumentes den Zusammenhang von wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung. Sozialklauseln werden dabei trotz entsprechender Anträge zwar nicht unter diesem Begriff erwähnt, jedoch verpflichten sich die Staaten, sich für die Respektierung der IAO-Konventionen und insbesondere der sozialen Minimalstandards einzusetzen¹⁷.

7. Schweizer Regierung

Der Volkswirtschaftsminister, Bundesrat Delamuraz, erklärte in seiner Rede bei der Ministerkonferenz zum Abschluß der Uruguay-Runde in Marrakesch am 8. April 1994: »Je considere aussi comme extremement positif que nous ayons pu trouver une base d'entente pour l'examen d'éventuels points additionnels dans le programme de l'OMC, au nombre desquels pourrait figurer une réflexion sur la relation entre le système commercial et les normes de travail internationalement reconnues.«¹⁸ Eine ähnliche Offenheit und Diskussionsbereitschaft signalisiert entsprechend das Schweizer Bundesamt für Außenwirtschaft BAWI9.

8. Nichtregierungsorganisationen

Die Mehrzahl der Arbeitnehmerorganisationen des Nordens sowie viele Gewerkschaften des Südens befürworten soziale Minimalstandards durch Sozialklauseln-, Demgegenüber lehnen teilweise die Arbeitgeberorganisationen des Nordens? wie insbesondere Regierungsvertreter von Entwicklungsländern, besonders asiatischer Schwellenländer, teilweise auch Nichtregierungsorganisationen des Südens, diese ab²².

9. Hauptargumente pro und contra Sozialklauseln

Das Ziel, soziale Minimalstandards im Wirtschaftsprozess zu respektieren, wird kaum bestritten. Die Unterschiede werden als unterschiedliche Einschätzung der Mittel und Instrumente gesehen. Wir werden allerdings sehen, daß es dahinter auch um Zielkonflikte geht. Pro und contra Sozialklauseln im internationalen Handel werden immer wieder folgende Hauptargumente genannt:

Pro: – Grundlegende Menschenrechte sind unabhängig von der wirtschaftlichen Entwicklung und vom Produktivitätsniveau eines Landes zu respektieren.

- Die Liberalisierung des Welthandels braucht soziale und ökologische Korrektive, national wie international. Nur so wird die neue Welthandelsordnung von den Bevölkerungen und Sozialpartnern mitgetragen.

- Sozialdumping gefährdet langfristig die wirtschaftliche Entwicklung und den sozialen Frieden im Süden und im Norden.

- Der Schutz sozialer Minimalstandards braucht positive Anreize, notfalls negative Sanktionen, um verwirklicht zu werden.

Contra: - Sozialklauseln werden vor allem mit protektionistischen Absichten vom Norden verlangt und würden einseitig nur gegenüber dem Süden durchgesetzt.

- Sie sind zum Abbau allfälliger Wettbewerbsverzerrungen ungeeignet. Ihre Produktbezogenheit ist fragwürdig.

- Sie benachteiligen einseitig die Entwicklungsländer, die meist keine Wahl haben, bei Verletzungen von Sozialstandards das Produzentenland zu wechseln.

- Sie führen neue Handelsbeschränkungen ein und widersprechen damit dem freien Welthandel.

- Ihr Wirkungsbereich ist vorwiegend auf die Exportwirtschaft begrenzt.

1.4 Unterschiedliche Lösungsansätze (Verhaltensalternativen)

In den knapp dargelegten aktuellen Positionen tauchen im wesentlichen folgende Lösungsvorschläge auf, die sich teilweise gegenseitig ausschließen:

1. Die Liberalisierung des Welthandels und das Wirtschaftswachstum bringt automatisch sozialen Fortschritt. Einschränkende Klauseln behindern diesen ökonomischen Fortschritt und damit letztlich auch die soziale Entwicklung. »Reformen, die Wirtschaftswachstum fördern, helfen zugleich die Arbeitsbedingungen zu verbessern und besser für die Umwelt zu sorgen«, sagte kürzlich der Vizepräsident und Chefökonom der Weltbank²³.

2. Soziale Minimalstandards müssen verbindlich in GAITI WTO aufgenommen werden. Nur eine multilaterale Lösung ermöglicht gleich lange Spieße für alle, und die neue Welthandelsorganisation bietet verbindliche Kontroll-, Sanktions- und Streitbeilegungsmechanismen.

3. Soziale Minimalstandards müssen durch eine Stärkung der IAO-Mechanismen garantiert werden. Die IAG hat ausgebaute Mechanismen zur weltweiten Förderung arbeitsrechtlicher Standards. Der Weg des Dialogs ist verheißungsvoller als derjenige der Bestrafung oder Belohnung.

4. Sozialklauseln müssen multilateral geregelt werden. Unilaterale oder bilaterale Regelungen beinhalten Risiken und Wettbewerbsverzerrungen.

5. Freiwillige private oder bilaterale Vereinbarungen sind chancenreicher als multilaterale Sozialklauseln. zum Beispiel Verhaltenskodices von Unternehmungen, Labels des sozial und ökologisch fairen Handels, unilaterale Anreize durch Zollpräferenzen oder die

Konditionalität der »good governance« bei der Entwicklungshilfe erlauben eine schrittweise Umsetzung von Sozialklauseln.

2. Zehn wirtschaftsethische Kriterien zur Beurteilung von Sozialklauseln

Nach dieser knappen Auslegeordnung stellen wir uns nun der Aufgabe, aus der Sicht der theologischen Wirtschaftsethik Kriterien zur Beurteilung von Sozialklauseln im internationalen Handel herauszuarbeiten. Theologische Ethik hat seinen Ausgangspunkt im Handeln Gottes, der durch seinen Geist in Menschen, in menschlichen Strukturen und in der Kreatur wirkt. Es geht entsprechend um die Frage, wie der Mensch auf dieses Handeln Gottes durch eine »Ethik des Lebens aus dem Geist«²⁵ verantwortlich antworten kann, das heißt wie ethische Normen im individuellen Handeln, aber auch in den Strukturbedingungen und Mechanismen der rasant sich wandelnden Weltwirtschaft und des internationalen Handels aus diesem Geist umzusetzen sind. Es geht also um ethische Prinzipien in der Ökonomie und um ihre Verbindung mit der ökonomischen Rationalität²⁵.

2.1 *Leben in Würde für alle* ist das Ziel wirtschaftlicher Tätigkeit

Was ist eigentlich das Ziel wirtschaftlicher Tätigkeit? Diese Grundfrage gilt es in wirtschaftlichen Einzelentscheidungen wie in der Wirtschaftsethik immer wieder zu stellen. Alle Menschen, ja alle Lebewesen haben das Grundbedürfnis zu leben, zu wachsen und sich zu entfalten. Sie haben, theologisch gesprochen, von Gott das Geschenk eines Lebens in Würde zugesprochen erhalten²⁶. Ziel wirtschaftlicher Tätigkeit ist es, durch Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen ein Leben in Würde für möglichst viele Menschen und nichtmenschliche Kreaturen zu ermöglichen. Solches »Wirtschaften für das Leben«²⁷ heißt, eine menschenwürdige Entwicklung weltweit zu ermöglichen. Wirtschaftswachstum, Kapitalvermehrung oder Sieg über die weniger effiziente Konkurrenz im Markt können Mittel zu diesem Ziel sein, sie können ihm aber auch zuwiderlaufen. Sie können von diesem Ziel her sicher nie Selbstzweck sein. Daß unter einer menschlichen Entwicklung nicht nur die Erhöhung des Bruttosozialprodukts zu verstehen ist, zeigt die anhaltende Suche nach neuen Gradmessern menschlicher Entwicklung, zum Beispiel mit dem »Human Development Index« HDI des UNO-Entwicklungsprogramms UNDP²⁸ oder Indices wie jene von Daly/Cobb²⁹.

Was heißt das für den Welthandel? Das *GATT-Abkommen* als dem heute wichtigsten Regulierungsmechanismus des Welthandels und damit der Weltwirtschaft gründet auf einem *impliziten Ethos* folgender drei Grundprinzipien: 1. Gleichbehandlung aller Vertragsparteien (die Meistbegünstigungsklausel verpflichtet die Vertragsparteien, Handelsvorteile, die sie einem Land gewähren, auf alle anderen Vertragsparteien auszuweiten. Prinzip der Nichtdiskriminierung), 2. Gleichbehandlung von Inland und Ausland (der Grundsatz der Inländerbehandlung verlangt, daß die Vertragsparteien ausländische Waren nicht ungünstiger behandeln als gleichartige inländische) und 3. Freiheit in der Menge gehandelter Güter (das Verbot mengenmäßiger Handelsbeschränkungen erlaubt nur Zölle, keine Einfuhrkontingente). Sie dienen (nach der Formulierung der Schweizer Regierung)

dem folgenden »Ziel des GATT ..., den Welthandel und den freien Wettbewerb zu fördern, Investitionen anzukurbeln, Arbeitsplätze zu schaffen, die Wirtschaftsentwicklung herbeizuführen und den Wohlstand überall auf der Welt zu mehren-s". Die universelle Weltsicht und die Globalisierung der Wirtschaft ist im Grundsatz (das heißt sofern vom Geist Gottes getrieben) mit der neutestamentlichen Überwindung ethnischer, rassistischer, nationaler oder geschlechtlicher Barrieren vereinbar!'. Die Liberalisierung des Welthandels aufgrund der drei Prinzipien ist sozialethisch gesehen dabei durchaus am quantitativen Ziel der Wohlstandsmehrung, aber zugleich auch am qualitativen Ziel des Lebens in Würde und der gerechten Verteilung dieser Lebenschancen zu messen",

Wenn Sozialklauseln dazu einen Beitrag leisten können, sind sie zu unterstützen, sonst nicht.

2.2 Die Menschenrechte sind eine der Grundlagen menschenwürdiger Wirtschaftsentwicklung

Die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« wie die »UNO-Pakte über politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle Rechte« und das »Recht auf Entwicklung« bilden einen weltweit weitgehend anerkannten Maßstab zur Beurteilung menschenwürdiger³³ Entwicklung (trotz aller Diskussionen über die universelle Gültigkeit der Menschenrechte, die hier nicht geführt werden kann). Dazu gehören auch die Frauenrechte als wesentlicher Teil der Menschenrechte. Die für eine Sozialklausel vorgesehenen sieben IAO-Konventionen basieren auf solchen grundlegenden Menschenrechten und wurden - außer derjenigen zur Kinderarbeit - von einer Mehrheit der Staaten ratifiziert."

Die Verbindung weltwirtschaftlicher Marktregulierung mit der Verantwortung für die Respektierung von Menschenrechten wird in der Praxis immer wieder in Frage gestellt, indem von dieser Verbindung a) Wettbewerbsnachteile befürchtet werden, b) indem verschiedene Menschenrechte miteinander in Konflikt stehen können (zum Beispiel das Recht auf Entwicklung versus das Verbot mißbräuchlicher Kinderarbeit) und c) indem Sozialklauseln nur ausgewählte Minimalstandards umfassen. Dem ist entgegenzuhalten, daß a) Menschenrechte unveräußerlich sind und ihre Respektierung ethisch gesehen nicht der ökonomischen oder politischen Opportunität unterworfen sein können, b) bei Konflikten zwischen Menschenrechten situationsethisch eine Güterabwägung vorzunehmen ist und c) die Menschenrechte zwar unteilbar sind, dies aber kein Grund ist, nicht mit spezifischen Maßnahmen wie Sozialklauseln spezifische Menschenrechte zu schützen (vorausgesetzt, daß diese Maßnahmen nicht verabsolutiert werden). Damit ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, ob Sozialklauseln im internationalen Handel ein geeignetes Instrument zum Schutz gewisser Menschenrechte sind.

2.3 Kohärenz bedeutet Mitverantwortung für alle Lebensbereiche

Die Frage »Was dient dem Ganzen?« war für Pfarrer Becker im Glarnerland 1858 ein wirtschaftsethisches Kriterium. Heute wird die Mitverantwortung für das Ganze und die Überwindung von Widersprüchen zwischen verschiedenen Bereichen gesellschaftlichen Lebens oder staatlichen Handeins unter dem Kriterium der Kohärenz gesucht. Im Zusammenhang unseres Themas geht es insbesondere um den Abbau von Zielkonflikten zwischen

Außenwirtschaftspolitik, Menschenrechtspolitik und Entwicklungspolitik, zwischen Handelspolitik und Umwelt- sowie Sozialpolitik, insofern auch zwischen Innen- und Außenpolitik. Das Kohärenzanliegen ist national³⁷ wie multilateral³⁸ wie auch unternehmensethisch bedeutsam. Auf letzterer Ebene bedeutet Kohärenz, daß die sozialen und ökologischen Grundsätze einer international tätigen Unternehmung an den verschiedenen Produktionsstandorten, also zum Beispiel in einem Entwicklungsland und einem Industrieland, vergleichbar angewandt werden, was von immer mehr Unternehmungen auch anerkannt wird.

Theologisch gründet das Kohärenzkriterium darin, daß *alle* Bereiche des Lebens, des Handelns und der Strukturen vor Gott zu verantworten sind, weil Gott als der *eine* bereits alle Bereiche mit seinem Heilshandeln durchdringt. Zugleich ist Inkohärenz Ausdruck der Begrenztheit und Schuldverfangenheit menschlicher Existenz. Deshalb kann menschliches Handeln nie widerspruchsfrei sein, es kann aber widerspruchärmer werden. Dasselbe gilt für menschliche Strukturen. Kohärenz bedeutet, die internationalen Handelsstrukturen so zu gestalten, daß die Konflikte mit sozialen, ökologischen und entwicklungspolitischen Zielen abgebaut werden können.

2.4 Gerechtigkeit zielt auf die Verminderung des Wohlstandsgefälles

Theologische Wirtschaftsethik mißt wirtschaftliches Handeln selbstverständlich immer auch am Gerechtigkeitskriterium. Nur: Was ist gerecht? Aus der sehr reichen theologischen und wirtschaftsethischen Debatte um das Gerechtigkeitsverständnis sei in der hier nötigen Kürze nur ein Aspekt hervorgehoben: John Rawls formulierte zwei berühmt gewordene und auch wirtschaftsethisch breit rezipierte Gerechtigkeitsgrundsätze. Der »Erste Grundsatz: Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist«³⁹, spiegelt sich in GATT/WTO als einem weltumfassenden System gleicher Handelsfreiheiten³⁸. Dieses Prinzip ist nun aber von Rawls zweitem Grundsatz nicht zu trennen: »Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: a) sie müssen den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen ...«³⁹ Vereinfacht gesagt: Gerecht ist, was die Schwächsten am meisten schützt und stärkt (zur biblischen Begründung vgl. das nächste Kriterium). Wirtschaftliche Gerechtigkeit zielt damit auf einen umfassenden Interessenausgleich und eine Verminderung des Wohlstandsgefälles im Dienste der Weltgemeinschaft.

Der internationale Handel lebt nun aber ökonomisch gesehen vom Gefälle der Produktionskosten zwischen verschiedenen Standorten (Rohstoffe, Löhne, soziale Standards etc.). Wo liegt dabei die Grenze zwischen legitimen Wettbewerbsvorteilen und menschenrechtsverletzenden Arbeitsbedingungen? Der internationale Handel braucht das Gefälle und muß zugleich auf den Abbau dieser Gefälle hinarbeiten, wenn er die erwähnten Kriterien menschengerechter Entwicklung ernst nehmen will. Standortvorteile zum Beispiel durch natürliche oder menschliche Ressourcen sind legitim. Sozialdumping zum Beispiel durch mißbräuchliche Kinderarbeit oder Löhne unter dem Existenzminimum ist hingegen ethisch nicht zu rechtfertigen. Sozialklauseln sind daran zu messen, ob sie einen Beitrag zur Verminderung des Wohlstandsgefälles und zu mehr Gerechtigkeit leisten. Da Sozialklauseln nur menschenrechtliche Minimalstandards beinhalten, die immer noch ein sehr großes

Gefälle zulassen, sind sie weit entfernt vom ethischen Optimum im Sinne der umfassenden Erfüllung des Gerechtigkeitskriteriums. Insofern beinhalten Sozialklauseln Chancen, aber auch Grenzen. Standortvorteile von Entwicklungsländern werden durch Sozialklauseln nicht aufgehoben.

2.5 Der *Schutz der Schwachen* darf nicht wegen Standortvorteilen mißachtet werden Sozialklauseln werden von Regierungen des Südens mit dem Hinweis bekämpft, damit würden ihre Standortvorteile als Billiglohnländer im Welthandel geschmälert. Faktisch werden damit oft Eigeninteressen der Führungsschichten zu Lasten der Schwachen ihres Landes verteidigt. Umgekehrt werden Sozialklauseln von Regierungen und Unternehmungen des Nordens teilweise mit protektionistischen Absichten bejaht⁴³ und damit Eigeninteressen der reichen Länder zu Lasten der wirtschaftlich schwächeren Länder verteidigt.

Demgegenüber zielen das erwähnte und das biblische Gerechtigkeitsverständnis auf die Solidarität mit den Schwachen!'. die in der Solidarität Gottes mit ihnen begründet liegt.»Das jüdische sich zum Ethos entwickelnde Recht fordert die permanente Solidarität des wirtschaftlich Stärkeren mit dem Schwächeren«, faßt Eckart Otto in seiner neuen Ethik des Alten Testaments das Ethos im Bundesbuch zusammen⁴⁴. Noch weiter geht die neutestamentliche »neue Gerechtigkeit« mit ihrer Entgrenzung bis hin zur Peindesliebe⁴⁵. Die ethisch entscheidende Frage ist, wer von Standortvorteilen im Welthandel profitiert, einige Wenige oder die breite Bevölkerung. Standortvorteile dürfen nicht zu Lasten der Schwachen gehen. Andererseits bedeutet Schutz von Schwachen nicht Aufhebung des Wettbewerbs, der weniger effiziente und leistungsfähige Marktteilnehmer ausschaltet. Solidarität und Wettbewerb schließen sich nicht aus, worauf der Ökonom Hermann Sautter kürzlich zu Recht hingewiesen hat⁴⁶.

2.6 Freiheit und Gerechtigkeit bedingen sich gegenseitig

Die Dynamisierung der Weltwirtschaft wird gegenwärtig insbesondere durch die Liberalisierung des Welthandels angestrebt. Damit tritt der Wert der Freiheit erneut an die erste Stelle der wirtschaftlichen Wertordnung. Ihm werden die andern Werte untergeordnet. Freiheit ist auch für die theologische Wirtschaftsethik zweifellos ein wichtiger Grundwert (wobei das christliche Freiheitsverständnis nicht identisch ist mit säkular-liberalen Freiheitsverständnissen⁴⁷). Jeder Wert wird aber pervertiert und zu einem Unwert, wenn er verabsolutiert wird. Verabsolutierte Freiheit führt zur Schrankenlosigkeit und zum Tod der Schwachen, verabsolutierte Gerechtigkeit führt zur Gleichmacherei und zum totalitären Staat. Grundwerte bleiben nur so lange human, als sie in einem Gleichgewicht mit andern Grundwerten stehen. (Arthur Rieh hat seine Wirtschaftsethik wesentlich auf diesem Kriterium der Relationalität aufgebaut⁴⁸.) Freiheit ermöglicht menschengerechte Entwicklung, wenn sie mit Gerechtigkeit verbunden ist, Gerechtigkeit ermöglicht menschenwürdige Entwicklung, wenn sie Freiheit zuläßt. Bisher hat die Liberalisierung des Welthandels die Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten in der Weltwirtschaft nicht verringern können. Deshalb stellt sich die Frage, welche sozialen Korrektive nötig sind. Sozialklauseln sind daran zu messen, ob sie ein Instrument für solche Korrektive sein können.

2.7 Soziale und wirtschaftliche Entwicklung bedingen sich gegenseitig

Unter den gegenüber Sozialklauseln kritischen Positionen wird immer wieder das Argument erwähnt, »Sozialer Fortschritt wird eher durch Handelserleichterungen als durch Handelsbeschränkungen geförderte"? und der wirtschaftliche Aufschwung sei Voraussetzung für die soziale Entwicklung und die Finanzierung eines Sozialstaates. Welche sozialen Faktoren sind Voraussetzung der wirtschaftlichen Entwicklung und welche sind eine Folge davon? Empirische volkswirtschaftliche Untersuchungen zu dieser Frage"" kommen zu verschiedenen Ergebnissen, doch scheint vieles darauf hinzudeuten, daß die soziale Entwicklung sowohl eine Voraussetzung für eine dauerhafte wirtschaftliche Entwicklung (im Süden wie im Norden) ist und zugleich deren Folge. Soziale Entwicklung erhöht Produktivität, Effizienz und Akzeptanz der Wirtschaft. Höhere Löhne und Heranbildung von Mittelschichten steigern die Kaufkraft?", bessere Bildung stärkt die Wettbewerbsfähigkeit. Sozialpartnerschaft stärkt die soziale und politische Stabilität, die gerechte Verteilung des Bodens unter viele und insbesondere die Partizipation von Frauen am Bodensitz erhöht die Produktivität. Der Wirtschaftsethiker Karl Homann drückt es so aus: »Die Marktwirtschaft erhöht durch soziale Sicherung ihre Legitimation und zugleich auch ihre Funktionsfähigkeit.«>" Das gilt national wie international. Sozialverträglichkeit und ökonomische Effizienz sind kein Widerspruch. Entsprechend ist zu vermuten, daß eine Sozial- wie eine Ökoklausel die Wettbewerbsfähigkeit - zumindest mittelfristig - nicht vermindert, sondern fördert, also »nicht nur dem Gebot des Menschengerechten, sondern auch der ökonomischen Vernunft entspricht«".

2.8 Soziale Kostenwahrheit Die Preise müssen die Wahrheit sagen

»Die Preise müssen die Wahrheit sagen«, lautet die berühmt gewordene These zur ökologischen Realpolitik von Ernst U. von Weizsäcker'P. Diese Erkenntnis ist in der Umweltpolitik und -ethik weitgehend anerkannt, wenn auch noch lange nicht verwirklicht. Die ökologischen Kosten eines Produktes (von Ressourcennutzung, Abfällen, Schäden, bis zur Vorsorge für künftige Generationen), die bisher weitgehend als externe Kosten der Allgemeinheit aufgebürdet wurden, sollen nach dieser Erkenntnis internalisiert werden. Nach E. U. von Weizsäcker geben die heute in den Preisen enthaltenen ökologischen Kosten erst ein Fünftel bis ein Zehntel aller Umweltkosten wieder-. Ähnliches gilt für viele soziale Kosten der wirtschaftlichen Tätigkeit, besonders im Süden, aber auch teilweise im Norden: Gesundheitsschädigungen durch den Arbeitsplatz fallen als Gesundheitskosten u. a. beim Staat an (so wie die Übernutzung der natürlichen Ressourcen zu Umweltschäden führt, so führt die Übernutzung der menschlichen Ressourcen zu sozialen Schäden); Kinderarbeit, die eine Ausbildung der Arbeitenden verhindert, vergrößert den Graben zum Know-how der Industrieländer (dies entspricht ökologisch der mangelnden Vorsorge für künftige Generationen), Wirtschaftsprojekte, die die Rechte der Bevölkerungen zum Beispiel durch Zwangsumsiedlungen verletzen, erzeugen soziale und volkswirtschaftliche Kosten durch nationale oder internationale Konflikte.

Die Preise müssen die Wahrheit der *ökologischen* und der *sozialen* Kosten sagen, das heißt: sie müssen die sozialethisch weitgehend anerkannten Normen des Verursacherprinzips und des Vorsorgeprinzips beinhalten. Sozialklauseln sind danach zu beurteilen, ob sie einen Beitrag zur sozialen Kostenwahrheit leisten.

2.9 Rechtlich verbindliche Instrumente zur Durchsetzung des Ethos

sozialer Minimalstandards sind nötig

Wie lassen sich wirtschaftsethische Normen wie soziale Minimalstandards verbindlich umsetzen? Eine breite Palette von Mitteln wird angewandt. Die ethische Erziehung und die Überzeugungsarbeit durch Wissensbildung und vernünftige Argumentation im Dialog sind Wege, die auf *Kooperation und Partizipation* beruhen und dem christlichen Bild der liebenden, sich als gleichwertige Partner.respektierenden Menschen entspricht. Solche partizipative Kooperation kann zu freiwilliger Einhaltung der Normen wie auch zu gemeinsam vereinbartem verbindlichem Recht führen. Das Ethos der Gerechtigkeit, des Schutzes der Schwachen usw. ist nicht nur, aber auch mit Hilfe des Rechts zu verwirklichen.

Auf nationaler Ebene ist längst anerkannt, daß ethische Normen sozialverträglichen Wirtschaftens auch rechtlich verbindlich umgesetzt werden sollen. Im Welthandel mit seinerEntgrenzung nationaler Märkte bestehen diesbezüglich deutliche Defizite. Hauptinstrument zum Beispiel innerhalb der IAO ist der *moralische und mediale Druck*, der zur Einhaltung freiwillig und kooperativ vereinbarter Konventionen führen soU. Wenn man bedenkt, mit welchem Nachdruck sich Regierungsvertreter bemühen, im Rahmen der IAO in den Länderberichten des Normenanwendungsausschusses Anmerkungen gegen das eigene Land zu vermeiden, dann wird die Bedeutung moralischen Drucks nicht zu unterschätzen sein.

Dennoch genügen mit der raschen Ausweitung internationaler Wirtschaftsaktivitäten Freiwilligkeit und moralischer Druck nicht mehr. *Rechtsverbindliche* Belohnungen oder Bestrafungen bei Einhaltung oder Verletzung fundamentaler Menschenrechte sind ethisch gesehen nicht nur national, sondern auch international zu unterstützen. Könnten Orte, wo Verletzungen von Menschenrechten wie sozialen Grundrechten auch international einklagbar sind wie der Internationale Gerichtshof in Den Haag auch für handelspolitische Fragen eingesetzt werden?

Bestrafung geschieht zum Beispiel durch Sanktionen. Es ist ethisch und ökonomisch unbegründet, daß handelspolitische Sanktionen im Rahmen von GATTI WTO zulässig sind, wenn Exportländer einen Wettbewerbsvorteil durch künstliche Verbilligung ihrer Güter mittels Subventionen erreichen wollen, solche Sanktionen bis jetzt aber nicht erlaubt sind, wenn ein Wettbewerbsvorteil durch krasse Verstöße gegen grundlegende Arbeitnehmerrechte als Menschenrechte ergattert wird. Vom Kriterium der Kohärenz her sind Handels-sanktionen gegen die Verletzung sozialer Minimalstandards deshalb nicht von vornherein abzulehnen>'. Ein Kontrollmechanismus gemeinsam zum Beispiel von WTO und IAO mit einem transparenten, kooperativ ausgehandelten Verfahren (auch zum Schutz vor protektionistischem Mißbrauch) wäre wirtschaftsethisch zu begrüßen.

Belohnung im Sinne *positiver Maßnahmen* statt Sanktionen steht zum Beispiel bei jenen Bemühungen der EU im Vordergrund, Zollpräferenzen für Exporte jenen Entwicklungsländern zu gewähren, die Sozialklauseln respektieren. Solche *Konditionalität* hat allerdings den Nachteil, daß sie nicht gemeinsam ausgehandelt, sondern einseitig bestimmt wird.

2.10 Das Zusammenspiel verschiedener Handlungsebenen ist für die Erreichung wirtschaftsethischer Ziele nötig

So wie innerhalb der Ethik die Individual-, Personal- und Sozialethik und innerhalb der Wirtschaftsethik die ordnungspolitischen, unternehmensethischen und konsumentenethischen Aspekte zusammengehören, so braucht es auch für die Sozialverträglichkeit des Welthandels das Zusammenspiel verschiedener Handlungsebenen, die nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen: Soziale Schutzmechanismen werden vom Gleichbehandlungskriterium her primär multilateral durch WTO und IAO angestrebt, sind aber auch in bilateralen Handelsverträgen zu prüfen. In Ergänzung (nicht als Ersatz) sind zudem freiwillige Vereinbarungen zwischen Unternehmungen und Nichtregierungsorganisationen (wie Hilfswerken, Fair-Trade-Organisationen, Konsumentenorganisationen) bedeutsam, weil sie mit größerer Wahrscheinlichkeit und rascher umgesetzt werden können als staatliche Vereinbarungen und weil sie die konsumentennahe Bewußtseinsbildung fördern. Der rasche Aufschwung des Fairen Handels und die in der Schweiz initiierte Sozialklausel zwischen Migros und Del Monte Philippinen unter Beteiligung von Hilfswerken sind Beispiele dafür". Dabei können produktbezogene, firmenbezogene, branchenbezogene und landesbezogene Sozialklauseln unterschieden werden. Häufig haben individual- oder unternehmensethische Ansätze Vorläuferfunktion, damit schließlich ordnungspolitische Regelungen mehrheitsfähig werden.

3. Vorläufige Einschätzung von Sozialklauseln

Welche Folgerungen ergeben sich aus den zehn wirtschaftsethischen Kriterien für die Beurteilung von Sozialklauseln im internationalen Handel? Alle Akteure im Wirtschaftsgeschehen sind ethisch gesehen verpflichtet, unveräußerliche soziale Grundrechte als ebenso verbindlich wie ökonomische Gesetzmäßigkeiten zu respektieren. Viele der Kriterien weisen darauf hin, daß Sozialklauseln als Mittel zur Stärkung der sozialen Verantwortung in der wirtschaftlichen Entwicklung ernsthaft zu erwägen sind. Sie sind dabei nur ein mögliches Instrument unter anderen. Diese Kriterien sind zudem erst allgemeine Orientierungshilfen, die nur aufgrund konkreter handelspolitischer Vorlagen und detaillierterer wirtschaftspolitischer Folgeabschätzungen eine abschließende Beurteilung von Sozialklauseln erlauben.

PD Dr. Christoph Stüchelberger
Stöckenackerstr. 26
CH-8046 Zürich

Abstract

»Social Clauses« in international trade policy and law are appointments for a set of minimal standards, which are to be respected in international trade; they are social rules which have to be estab-

lished in the International-Economy-Order. The author presents this concept and discusses criteria in the horizon of economy-ethics about the valuation of Social Clauses.

Anmerkungen

1. Becker, B.: Ein Wort über die Fabrikindustrie (1858). Mit einer Einführung von Hi-U. Schiedt, herausgegeben vom Institut für Sozialethik des SEK, Bern 1990. Hervorgehoben durch den Verf.
2. Vgl. auch Rudolf Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd.3, Zürich 1984, 217f.
3. Vgl. Brakelmann, G./Jähnichen, T.: Die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellensband, Gütersloh 1994: »Wir stellen die zentrale These sofort voran: Das Konzept -soziale Marktwirtschaft- ist in wesentlichen Zügen von den sozialethischen Traditionen des Protestantismus mitbestimmt« (Einleitung 13).
4. Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 1994; vgl. die elf sozial-ethischen Diskussionsbeiträge dazu in ZEE 39, 1995, 89-150.
5. Dabei geht es in den alten Industriestaaten vorwiegend um die Konsolidierung und Reform des Sozialstaates, in den neuen Industriestaaten, den Schwellenländern und Entwicklungsländern aber angesichts des raschen Zerfalls bisheriger Systeme sozialen Ausgleichs und sozialer Sicherheit um den Aufbau sozialstaatlicher Strukturen.
6. Im Zusatzabkommen »The North American Agreement on Labor Cooperation«, das bei Verletzung der Minimalstandards Maßnahmen vom Schiedsgericht bis zu Zahlungen beinhaltet.
7. Rich, A.: Wirtschaftsethik, Bd. 2, Gütersloh 1990, 132-139.
8. Vgl. dazu Punkt 2.10.
9. So zum Beispiel in der neuen schweizerischen Stiftung STEP, Stiftung zur Förderung der menschen- und umweltgerechten Orientteppichproduktion mit Hilfswerken und dem Schweizer Teppichhandel.
10. Beschluß zur Einsetzung des Vorbereitungsausschusses der Welthandelsorganisation vom 14. 4. 1994, Art. 8.c.iii, in: Botschaft des Schweizerischen Bundesrates zur Genehmigung der GATTIWO-Übereinkommen vom 19.9. 1994, 949.
11. Eine gute Einführung zu Handel und Umwelt im Rahmen der WTO bietet: Hauser, Hi/Schanz. K.: Das neue GATT. Die Welthandelsordnung nach Abschluß der Uruguay-Runde, München 1995, 258-270. Sozialklauseln sind leider nur in einer Anmerkung behandelt (270, Anmerkung 1).
12. So Willers, D.: Sozialklauseln in internationalen Handelsverträgen, in: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, Deutscher Gewerkschaftsbund (Hg.): Weltfriede durch soziale Gerechtigkeit, Baden-Baden 1994, 165-178 (169).
13. Zitiert nach Willers. D.: Diskussionsstand zur Frage der Sozialklauseln im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung Deutschlands und bei der Internationalen Arbeitsorganisation. Manuskript einer Tagung zu Sozialklauseln bei Misereor in Aachen vom 1. 6. 1995.
14. Vgl. als Überblick dazu: Melzer, A./Rothkirch, Ch.: Arbeitsbedingungen in Entwicklungsländern und Sozialklauseln. Bestandsaufnahme und Bewertung, München 1982, 72-84.
15. Die Position des IAO-Generaldirektors zur Sozialklausel findet sich in: Internationale Arbeitsorganisation: Werte bewahren, Veränderungen fördern. Soziale Gerechtigkeit in einer globalen Wirtschaft: eine Agenda für die IAO, Genf 1994, 38-43.
16. OECD: Trade and Labor Standards. A Review of the Issues, Paris 1995. Vgl. auch Fjelds. G.: Labor Standards and International Trade, Vortrag für das OECD-Trade Committee meeting 19.120. September 1994. Unveröffentlichtes Manuskript.
17. Copenhagen Declaration on Social Development, Commitment 3: »At the national level, we will ... (i) Pursue the goal of ensuring quality jobs, and safeguard the basic rights and interests of workers, and to this end, freely promote respect for relevant International Labour Organization Conventions, including those pertaining to prohibition of forced and child labour, the freedom of association, the right to organize and bargain collectively and the principle of non-discrimination.«
18. Erklärung vom Bundesrat Delamuraz vom 8. 4. 1994 in Marrakesch, Manuskript, 3.
19. Meyer, M. (Vizedirektor des BAWI): Le monde du travail et les relations économiques internationales, STN, EEEICE et »Tiers-Monde«, Vortrag vom 6. Oktober 1994 in Kappel am Albis beim 13. Betriebspraktikum für Theologiestudierende, Manuskript, besonders 11-16.
20. Pro Sozialklauseln zum Beispiel: van Liemt, G.: Normes minimales du travail et commerce international: une

- clause sociale serait-elle operante? Revue internationale du Travail, 128, 1989, 475-492; Internationaler Bund Freier Gewerkschaften IBFG: Die Sozialklausel: Ihr Sinn und Zweck und ihre Funktionsweise, Brüssel 3. 12. 1993; Deutscher Gewerkschaftsbund: Menschenrechte in der Arbeitswelt und internationaler Handel - Vorschläge für elementare Sozialklauseln, DGB-ISA 311994; South East Asian NGO's Forum on Human Rights and Development, Bangkok Juli 25, 1994; Soares, M.: Condicionalidades sociais: um desafio urgente, Democracia 108, 1994, 30-32 (Brasilien); Adamy, W. (DGB): Internationaler Handel und Sozialstandards, Wirtschaftsdienst X1/1994, 755-585; Pursey, St.: The Case for Social Clauses in International Trade Policy, Internationale Politik und Gesellschaft 3/1994, 235-239; Buntzel, R., et al.: Handel, Umwelt und Entwicklung. Herausforderungen aus Sicht deutscher Nichtregierungsorganisationen. Ein Diskussionspapier, Bonn 20. Juli 1994, 11-15; Stükelberger, Ch.: The Social Market Economy Needs International Social Clauses, Workshop by APRODEV, CIDCE, EECOD on Social Clauses, Brussels Dec 1-2 1994; Misereor (K. Piepel): Discussion Paper on Social clauses in International Trade Law, Aachen 1994; Erklärung zur Sozialklausel (von über 70 Gewerkschaften, Entwicklungs-, Umwelt-, Frauen- und Menschenrechtsorganisationen der Schweiz, Bern, Februar 1995; Piepel, K.: Die Welthandelsorganisation mit den Menschenrechten konfrontieren - Stellungnahme zum Papier der deutschen FIAN-Sektion zu Sozialklauseln, epd-Entwicklungspolitik 10/1995, k-o.
21. Eine Übersicht bietet: Union of Industrial and Employers' Confederation of Europe UNICE: International Trade and Social Clauses. Positions of European Industry and Employers, Brussels, 4. August 1994; Hess, Ch. (Bundesvereinigung der Arbeitgeber, Deutschland): Sind Sozialklauseln im Welthandel berechtigt?, in: Arbeitgeber 3/47, 1995, 81-86.
 22. Kritisch zu Sozialklauseln zum Beispiel: von Schöppenthau, Philip: Sozialklauseln: die falsche Waffe im Kampf um Menschenrechte und soziale Standards, Internationale Politik und Gesellschaft 311994, 240-256; Grossmann, H./Koopmann, G.: Sozialstandards für den internationalen Handel?, Wirtschaftsdienst X1/1994, 585-591; Seet-cheng, M. (Botschafterin von Singapur in Brüssel): The Debate On social Clauses, Vortrag am Seminar von APRODEV, CIDCE, EECOD, aaO.; Brand, D./Hoffmann, R.: »Social Dumping oder Protektionismus? Zur Kontroverse über eine Sozialklausel im internationalen Handelssystem, Institut für Wirtschaftsforschung-IFO-Schnelldienst 25-26/1994, 23-33; Brassel, F.: Sozialklauseln - keine Hilfe für Menschenrechte, epd-Entwicklungspolitik 10/1995, g-k; Sozialklauseln ersetzen nicht die Sozialpolitik. Indische NRO's üben Kritik an protektionistischen Zielen des Nordens, epd-Entwicklungspolitik, 10/1995, p.
 23. Bruno, Michael, Statement am 21. November 1994 vor einer multinationalen Parlamentariergruppe zu IMF und Weltbank auf Einladung des US-Repräsentantenhauses. Manuskript.
 24. So Fischer, J.: Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994, 150ff.
 25. Es geht dabei nicht um die »Theologie der Ökonomie« im Sinne der theologischen Interpretation der ökonomischen Wirklichkeit. Vgl. die Übersicht über die Zuordnung von Theologie und Ökonomie bei: Ulrich, H. G.: Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik, in: Ruh, H. (Hg.): Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich 1992, 80-117 (87).
 26. Ausgeführt in Stükelberger, Ch.: Umweltethik als Weltethos des Maßes, Stuttgart 1996, besonders Kapitel 5.2 (Theologie des Gastseins auf Erden); Das Leben in Würde an der Gottebenbildlichkeit der Menschen orientiert findet sich in: Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1992, 37-43.
 27. Duchrow, U.: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh 1994, 133-192 (Wirtschaften für das Leben - Biblische Ansätze).
 28. UNDP: Human Development Report, 1994, 90-226.
 29. Daly, H./Cobb, J. B.: »For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and a Sustainable Future, Boston 1989.
 30. Botschaft zur Genehmigung der GATTIWO-Übereinkommen (GATT-Botschaft 1) des Schweizerischen Bundesrates vom 19. 9. 1994, 7.
 31. Da ist »nicht Jude noch Griechen, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau« - in Christus (Gal 3,28). Sie sind ein Leib durch den Heiligen Geist (1Kor 12,13). Darauf gründet der ÖRK eines der vier Kriterien für die Weltwirtschaft (in: Der christliche Glaube und die heutige Weltwirtschaft. Ein Studiendokument des ÖRK, Genf 1992, 43-46).
 32. Dieser Grundwert der Nichtdiskriminierung ist im Sinne des Kohärenzkriteriums (vgl. drittes Kriterium) umfassend anzuwenden. Ethisch gesehen umfaßt sein Geltungsbereich nicht nur die Gleichbehandlung der kollektiven Marktpartner (Unternehmen, Staaten), sondern auch die Gleichbehandlung der individuellen Marktteilnehmer (Produzentinnen, Konsumenten), zum Beispiel durch ein Verbot der Diskriminierung aufgrund geschlechtlicher, rassistischer und religiöser Merkmale (IAO-Konvention Nr. 111).

33. Das Verhältnis von Rechten und Würde steht sowohl bezüglich der Menschen wie bezüglich der »Rechte der Natur« respektive der »Würde der Kreatur« zur Debatte.
34. Von den 193 Staaten der Erde (Stand September 1994) haben bis Ende 1993 ratifiziert: Schutz des Vereinigungsrechts (Konv. 87) 109, Recht auf Kollektivverhandlungen (Kon. 98) 123, Abschaffung Kinderarbeit (Konv. 138) 46, Freiheit von Diskriminierung (Konv. 111) 118, Lohngleichheit für gleiche Arbeit (Konv. 100) 120, Abschaffung der Zwangsarbeit (Konv. 29 und 105) 135 respektive 112.
35. So will sich die offizielle schweizerische Außenpolitik orientieren an der »Kohärenz« zwischen Innen- und Außenpolitik, zwischen verschiedenen Teilbereichen der Außenpolitik, ... zwischen Zielen und Mitteln der Außenpolitik « (Bericht des Bundesrates über die Außenpolitik der Schweiz in den 90er Jahren, vom 29. November 1993, 45). Vorschläge zu einer kohärenten schweizerischen Entwicklungspolitik finden sich bei Gerster, R.: Nord-Süd-Politik: abschreiben oder investieren? Perspektiven der schweizerischen Entwicklungszusammenarbeit, Zürich 1995, 63-68.
36. Vgl. zum Beispiel Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung GKKE/European Ecumenical Organisation for Development EECOD: Towards Coherence in North/South Policy: the Role of the European Union. Report from a Seminar in Brussels, 19.-21. January 1994.
37. Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1979, 336.
38. Rawls bezieht diesen Grundsatz primär auf die politischen Freiheiten in der Demokratie (ebenda 233-290), sekundär auch auf die politische Ökonomie (zum Beispiel ebenda, 306ff.)
39. Ebenda, 336.
40. Ökonomische Untersuchungen weisen darauf hin, daß Arbeitslosigkeit im Norden weniger durch Arbeitsplatzverlagerung in den Süden als durch technologische Innovation verursacht ist. Auffällige Hoffnungen, Sozialklausen hätten protektionistische Wirkungen und könnten damit Arbeitsplätze im Norden sichern, sind deshalb mit Vorsicht aufzunehmen.
41. Vgl. zum Beispiel die sozialen Schutzbestimmungen Ex 22,20-26.
42. Otto, E.: Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994, 88.
43. Näheres zum Beispiel bei Weder, H.: »Bessere Gerechtigkeit« als Prinzip menschlichen Verhaltens, in: ders. (Hg.): Gerechtigkeit, Friede, Bewahrung der Schöpfung, Zürich 1990, 63-79.
44. Sautter, H.: Moralisches Urteil und ökonomisches Kalkül, ZEE 39, 1995, 132-136 (133): »Deshalb kann der Schutz der Leistungsschwachen nicht darin bestehen, den Wettbewerb im Namen der Solidarität aufzuheben. Angemessen sind vielmehr Maßnahmen zur Stärkung der Wettbewerbsfähigkeit.«
45. Ausgeführt in Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum, Zürich 1982³, 30-40.
46. Rich, A.: Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984, 184-192.
47. Grossmann, H./Koopmann, G.: Sozialstandards im internationalen Handel? Wirtschaftsdienst Nov. 1994, 585-591 (591).
48. Empirische Ergebnisse sind von der Wirtschaftsethik zu berücksichtigen, was hier nur andeutungsweise geschehen kann: vgl. zum Beispiel OECD: Trade and Labor Standards. A Review of the Issues, Paris Mai 1995; Wood, A.: North-South trade, employment and inequality, changing fortunes in a skill-driven world, Oxford 1994; Charnovitz, St.: The Influence of International Labor Standards on the World Trading Regime: A Historical Overview, International Labor Review, Sept.-Oct. 1987.
49. Gesteigerte Kaufkraft in den Entwicklungsländern fördert auch deren Importe aus den Industrieländern.
50. Homann, K.: Art. Wirtschaftsethik, in: Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. von G. Enderle et al. Freiburg 1993, 1286-1296 (1293).
51. So Rich, A.: Wirtschaftsethik, Band 2, Gütersloh 1990, 359 über das Postulat der Umverteilung des Bodeneigentums zugunsten seiner Bebauung im Kapitel über die Weltwirtschaft.
52. Von Weizsäcker, E. U.: Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, 1990², 143ff.
53. Ebd., 148.
54. So heißt es in den »Leitlinien für die internationale Geschäftstätigkeit« von 1980 des schweizerischen »Gesprächskreises Kirche-Wirtschaft« im Abschnitt über »Wirtschaftliche Beziehungen zu Ländern mit totalitären und rassistischen Systemen« in Abschnitt 4.4: »Wirtschaftsbeziehungen sind zu überprüfen, wenn sie das Unternehmen zu einem Verhalten zwingen, das in offensichtlichem Widerspruch zu fundamentalen, menschlichen und gesellschaftlichen Werten steht.«
55. Vgl. dazu: Lanr, Ch.: Testfall Ananas. Die Sozialklausen Migros/Del Monte, Bern 1987; Stückelberger, Ch.: Sozialklausen für fairen Welthandel. Neue Schritte mit der Sozialklausen Migros/Del Monte, Reformiertes Forum 35, Sept. 1994, 3-4; Egger, M.: Clause sociale. Un nouveau depart, Terre Nouvelle (Lausanne), nov.-dec. 1994, 22f.; Report of the Second Migros-Del Monte Social Clause Monitoring Panel, Manila Nov. 1995, 100 S.

Wirtschaftsethik 11

Von Ewald Stübinger

Der erste Teil des Literaturberichts ist abgedruckt im vorausgegangenen Heft der ZEE [Heft 2, Jg. 40 (1996), 148-161]

2. Christlich-theologische Wirtschaftsethik

»Christliche Ethik hat es bisher noch kaum gelernt, sich in ökonomischer Sprache angemessen auszudrücken. ... Christlicher Ethik fehlt über weite Strecken schlicht die ökonomische Kompetenz. Ohne diese aber werden deren Postulate nur begrenzt ernst zu nehmen sein. Allzu häufig schweben sie noch in einem theologischen und ethischen Verbalhimmel, ohne die Ebene der Volks- und den besonders steinigten Boden der Betriebswirtschaft zu erreichen.«

Man mag dieses Diktum des evangelischen Theologen *Alfred Jäger* (1992 a, 29) teilen oder nicht, unstrittig ist, daß in den letzten Jahren gerade im Bereich der Theologie vermehrt Versuche unternommen werden, »den Schritt von der Kanzel an den ökonomischen Verhandlungstisch (zu) wagen« (ebenda). Dies zeigt sich im Bereich der katholischen Theologie fast noch stärker als in der evangelischen Theologie.

2.1 Katholische Theologie

Themengeschichtlich durch die katholische Soziallehre und personengeschichtlich vor allem durch O. von Nell-Breuning kann die katholische Wirtschafts- und Sozialethik sehr viel leichter als die protestantische auf eine anschlussfähige Tradition in diesem Bereich zurückgreifen. Behandelt werden seitens der katholischen Theologie praktisch alle wirtschaftsethischen Themenbereiche: Grundlagenfragen der Wirtschaftsethik, Unternehmensethik, Teilbereiche der Wirtschafts-

Unternehmensethik (zum Beispiel Arbeit, Dritte Welt).

Franz Furger (= F.), katholischer Moraltheologe und Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaftlichen an der Universität Münster, gehört gegenwärtig zu den führenden katholischen Wirtschafts- und Sozialethikern. In der Monographie *Moral oder Kapital* (1992a) entwickelt er in Auseinandersetzung mit anderen, besonders ökonomischen, wirtschaftsethischen Grundkonzeptionen eine eigene Wirtschaftsethik, die in starker Anlehnung an die katholische Soziallehre und an päpstliche Sozialenzykliken konzipiert ist. Allerdings lehnt er das aus der traditionellen Soziallehre stammende Konzept der berufsständischen Ordnung als romantisch-rückwärtsgewandt ab. F. fragt nach der wirtschaftsethischen Problemstellung in der Geschichte (Antike bis Neuzeit; S. 26–110), arbeitet systematische Grundlagen der Wirtschaftsethik (S. 111–240) heraus und konkretisiert diese auf verschiedenen Vollzugsebenen (S. 241–290). F.s These ist, daß die Wirtschaftswissenschaft aufgrund der ihr eigenen »Werthaltigkeit« nach einer Wirtschaftsethik ruft. Diese hat zu ihrem Grundprinzip die Gerechtigkeit, die F. im Anschluß an J. Rawls als Chancengleichheit versteht. Dem Grundprinzip der Gerechtigkeit ordnet er die beiden sozial- und wirtschaftsethischen Leitprinzipien der Subsidiarität und Solidarität zu. Aus diesem Grund- und Leitprinzipien) begründet F. sein Votum für die sozial regulierte marktwirtschaftliche Ordnung (aufgrund von aposteriorischen »Konvenienzgründen«, nicht von apriorischen Gründen!), für den Vorrang

menschlicher Arbeit vor dem Kapitel, für das Recht auf Arbeit als einem sozialen Menschenrecht, für die grundsätzliche Sozialpflichtigkeit des Eigentums und die ökologische Verantwortlichkeit. Er setzt sich für eine globale Ökonomie ein, die im weltwirtschaftlichen Zusammenhang gesehen wird und die die einseitige Abhängigkeit der ärmeren Länder von den Industrienationen durch die Globalisierung des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft zu überwinden trachtet. Nur relativ kurz wird auf die Unternehmensethik in Form der »Corporate Ethics« eingegangen. Mit der Reflexion auf die Grundlagen der Wirtschaftsethik verfolgt F. das Ziel zu zeigen, daß die Ökonomie aus theologischer Sicht kein »bloß weltlich Ding«, sondern für den Glaubensvollzug selbst von Bedeutung ist. Insgesamt vertritt F. eine sozialreformerische Interpretation der katholischen Soziallehre (im Gefolge von O. v. Nell-Breuning u. a.).

In die gleiche Richtung weist auch das Buch *Sozialethik und Ökonomik* (1994b), in dem neuere Aufsätze – fast alle aus den 90er Jahren – von F. gesammelt sind. Gegliedert werden die einzelnen Abhandlungen in die drei Hauptteile der Makroebene der Wirtschaftspolitik (5 ff.), der Mesoebene der Umsetzung im Vollzug (61 ff.) und der Mikroebene der Verantwortung des Unternehmers (97 ff.). Bei der Wirtschaftspolitik geht es um das ethische Fundament der Wirtschaft, die christliche Verantwortung der Sozialen Marktwirtschaft, die Weltwirtschaft, die Europäische Union als Wirtschaftsordnung und das ökologische Leitbild des »Sustainable Development«: auf der Mesoebene behandelt F. Eigentum und Gemeinwidmung, das Bankenwesen, die Unternehmensethik, die Möglichkeit einer Verbandsethik und das Schweizerische Friedensabkommen. Schließlich wird auf der Mikroebene nach der Motivation im Unternehmen, dem »Management by Achtung und Vertrauen«, der ökologischen Verantwortung und ihren ethischen Voraussetzungen sowie nach dem Verhältnis von Kirche und Unternehmer gefragt. Die Heterogenität der einzelnen Artikel durchzieht gleichsam wie ein roter Faden die Betonung der unbedingten Achtung der personalen Würde jedes Menschen im Wirtschaftsprozess, die in der christlichen Lehre von der Gottebenbildlichkeit wurzelt. Die Bewahrung dieser Achtung muß nach F. jeder wirtschaftlichen Überlegung zur ökonomi-

sehen Optimierung vorausliegen. Damit macht F. explizit ein ökonomieexternes inhaltlich-normatives Kriterium geltend, das sich nicht als der Ökonomie inhärent aufzeigen läßt. An diesem Prunkt unterscheidet sich F. deutlich von den meisten der ökonomischen Wirtschaftsethiken, die auf den ökonomieimmanenten Aufweis normativer Voraussetzungen zielen. Der systematische Grund hierfür liegt in der inhaltlich-normativen Bestimmung der Ethik, im Unterschied zu einer formal-diskursiven oder formal-funktionalen bei den meisten ökonomischen Wirtschaftsethiken.

Eine weitere wichtige Monographie zur Wirtschaftsethik aus dem katholischen Bereich stammt von *Friedhelm Hengsbach* (= H.), Prof. für Wirtschaftswissenschaften und Direktor des O. v. Nell-Breuning Instituts für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Seine *Wirtschaftsethik* (1991 b) rekurriert hauptsächlich auf sozio-ökonomische und politische Aspekte. Seine wirtschaftsethischen Leitbilder stammen aus der katholischen Soziallehre, wobei er diese noch stärker als Furger reformistisch beziehungsweise (in moderater Form) befreiungstheologisch interpretiert. Das Ideal der berufsständischen Ordnung – das modifiziert selbst noch Nell-Breuning vertreten hat – wird scharf kritisiert. H. setzt sich mit den ökonomischen Grundlagenkonzepten zur Wirtschaftsethik kritisch auseinander und votiert grundsätzlich für die kommunikative Wirtschaftsethik im Gefolge der Diskursethik. Seine These ist, daß es angesichts der weltweiten sozio-ökologischen Probleme zur Wirtschaftsethik keine Alternative gebe. Abschied müsse vor allem von der einseitig individualistisch-personalistischen Ausrichtung der traditionellen Ethik genommen werden. Es geht H. um die Anerkennung von Verbraucherinitiativen, Unternehmen, nationalen Regierungen, sozialen Bewegungen, internationalen Organisationen und ähnlichen als Trägergruppen wirtschaftsethischer Verantwortung, wobei er speziell den sozialen Bewegungen (Gewerkschaften, Ökobewegung etc.) eine besondere Bedeutung für die demokratische Umgestaltung des Kapitalismus zuerkennt. Ziel ist die Demokratisierung des Kapitalismus, die sich in der Gestalt eines menschengerechten, ökosozialen und »Eine-Welt-Kapitalismus« mit weitgehenden Mitbestimmungsrechten in der Unter-

nehmensverfassung niederschlägt. Dieser »demokratische Kapitalismus« ist an den inhaltlichen Leitbildern des Eigenwerts des Lebens, der Personenwürde und der Beteiligung (Mitbestimmung) orientiert. Zentral geht es um die laboristische Vorrang- und Mittelpunktstellung des Menschen im wirtschaftlichen Handeln. Dies schließt ökologische Aspekte als Grundlage der menschlichen Existenz notwendigerweise mit ein. H. kann als ein prominenter Vertreter einer sozialreformistischen Auslegung der katholischen Soziallehre gelten, der deren kapitalismuskritische Stoßrichtung nicht zu einem prinzipiellen Antikapitalismus radikalisiert, sondern zur Forderung nach einer grundlegenden Demokratisierung des Kapitalismus weiterentwickelt.

Der Professor für Philosophie an der Jesuitenhochschule St. Georgen/Frankfurt a. M. und Unternehmensberater *Rupert Lay* (= L.) hat in zahlreichen Veröffentlichungen sich immer wieder sehr dezidiert zu den Fragen der Unternehmens- und Management-Ethik sowie zu konkreten wirtschafts-, ökologie-, sozial- und friedenspolitischen Problemen geäußert. Vor allem seit seinem Buch *Die Macht der Moral* (1990) könnte man etwas zugespitzt von einer »Homannschen Wende« - wenn auch in »halbierter Form«, wie sich noch zeigen wird - bei L. sprechen. Zwar hatte L. bereits in *Ethik für Manager* (1989) von der Notwendigkeit einer »nachmodernen Ethik« und dem Zielkonflikt zwischen ethischen und ökonomischen Gütern gesprochen. Allerdings geschah dies immer noch sehr stark auf dem Hintergrund der traditionellen personalen Tugendethik und der Fundierung der Sozial-, Wirtschafts- und Unternehmensethik in den »katholischen« Prinzipien der Subsidiarität, Solidarität und Gerechtigkeit. Demgegenüber stellt L. seit 1990 die Theorie einer »Offenen Moral« in den Mittelpunkt, die an die Stelle einer appellativen Moral treten soll und die als »ökonomische Moral« auf den Erweis eines ökonomisch relevanten »Ertragsüberhangs« im Falle des moralischen Handels zielt. Die offene, ökonomische Moral motiviert zu Handlungen, die den Gesamtsertrag in psychischer, sozialer, emotionaler, finanzieller und zeitlicher Hinsicht mehrten beziehungsweise den Gesamtaufwand in diesen Bereichen mindern soll. Eine derartige Form von Moral senkt die Transaktions-, Interaktions-, Informations-, Kommunikations- und Konfliktlö-

sungskosten von Unternehmen. Folglich dient die offene ökonomische Moral der wirtschaftlichen Ertragssteigerung. Sie trägt darüber hinaus der faktisch sich vollziehenden Ablösung der personalen durch funktionale Werte in der modernen Gesellschaft Rechnung. Damit überwindet sie nach L. die Schwäche der traditionellen Moral, die auf das Verhältnis Mensch-Mensch eingeschränkt ist, indem sie sich auf das Verhältnis Mensch-Institution beziehen läßt. Entsprechend geht es der offenen Moral nicht primär um das Einhalten von Geboten, sondern um die Ausbildung von interaktionistischer Kommunikations- und Konfliktfähigkeit. Sie steht im Dienste der Erhaltung und Mehrung von Personalität als höchstem ethischem Gut; sie führt diese aber nicht normativ-apodiktisch ein, sondern läßt unter der unbedingten Einhaltung einer »ethischen Untergrenze« (Grenzethik) Güterabwägung zwischen ethischen und nicht-ethischen Gütern zu - wobei die dafür in Anspruch zu nehmenden Kriterien sich der eigenverantwortlichen Gewissensentscheidung verdanken und sich in diversen formalen Abwägungsregeln konkretisieren (vgl. S. 92 ff.). Allerdings wehrt sich L. gegen eine rein funktional-ökonomiekonforme Deutung der offenen Moral. Denn die Intention der offenen Moral ist bei L. durchaus von kritischer Art. Sie soll dazu dienen, die von den Institutionen ausgehende strukturelle Gewalt, die in L.s Diktion das Überleben der Menschheit bedroht, zu domestizieren. Denn das Überleben der Menschheit wird davon abhängen, »daß wir bald eine Moral entwickeln, die solche Systeme domestiziert und sie zu -Haustieren- der Menschen macht« (S. 237). Die Frage, wie sich die betont kritische Funktion der offenen Moral - die an das traditionell-naturrechtliche »Domestizierungsmodell« im Verhältnis von Ethik und Wirtschaft erinnert - zu ihrer von L. postulierten ökonomiekonvergenten kostensenkenden Funktion in Einklang bringen läßt, bedarf weiterer Klärungen und Diskussionen. Die pointierte Art der Argumentation bei L. möchte gerade dazu - und damit auch zum Widerspruch - herausfordern.

Die scheinbare Alternativlosigkeit des westlichen marktwirtschaftlich-kapitalistischen Wirtschaftsmodells nach der weitgehenden Auflösung der östlichen Zentralverwaltungswirtschaft veranlaßt auch verstärkt die *Theologie der Befreiung* zu Stellungnahmen. Insbesondere der

deutschstämmige Wirtschaftswissenschaftler und Mitarbeiter am Ökumenischen Forschungszentrum DEI in San Jose de Costa Rica Franz J. Hinkelammert (= H.) hat zusammen mit dem Theologen und Soziologen (an der Methodistischen Universität Piracacaba, Sao Paulo) Hugo Assmann (= A.) in dem Buch *Götze Markt* (1992) eine vehemente Anklage gegen das westliche Marktmodell geführt. Gegenstand ist die Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses von Theologie und Ökonomie. Beide Autoren versuchen in der Tradition der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu begründen, daß die (westliche) ökonomische Rationalität wesentliche Aspekte des Christentums enteignet und funktionalisiert hat. Dies betrifft insbesondere die Paradigmen des Eigeninteresses und des Marktsystems, die die christliche Botschaft der Nächstenliebe nicht nur aufnimmt und verschlüsselt (Harmonie der »Unsichtbaren Hand«), sondern auch und vor allem auf den Kopf stellt. Der endogen theologische Charakter der ökonomischen Rationalität, der in der Beerbung wie Säkularisierung des religiösen Vorsehungsglaubens im Übergang zur Moderne besteht, hat nach Ansicht der Autoren zu einem gewaltigen Prozeß des »Götzendienstes« und der Zerstörung der Erde und der Menschheit geführt. Die Selbstregulierung der Mechanismen des Marktes führt zur systematischen Ausblendung insbesondere von sozialen und ökologischen Aspekten - in Form von Umweltzerstörung, Beeinträchtigung der Gesundheit des Menschen, Elend der Dritten Welt. Der Glaube an die Selbstregulierung des Marktes stellt trotz seines utopiekritischen Impetus selbst eine Form von Utopie dar. Der »Götzendienst« des Marktes hat Menschenopfer mit Notwendigkeit zur Folge. Die Autoren setzen bewußt an die Stelle des Verhältnisses Ökonomie und Ethik das Verhältnis Ökonomie und Theologie, da sie zeigen möchten, daß es sich nicht um eine ethische Erfassung ökonomischer Probleme, sondern um einen prinzipiell-fundamentalen Gegensatz zwischen Gott, Leben, Mensch auf der einen Seite und Marktsystem, Kapitalismus, Geld, Götzendienst auf der anderen Seite handelt. Der Verwerfung des Kapitalismus steht das befreiungstheologische Modell eines »humanen und freiheitlichen Sozialismus der Gleichheit und der Verschiedenartigkeit, der Partizipation und der Solidarität, der Subsidiarität und der Gemeinschaft«

(S.210) gegenüber. Dieses befreiungstheologische Modell realisiert sich als Politische Ökonomie und setzt dementsprechend den Primat der Politik wie auch den Primat der spirituellen Erfahrung (von Armut wie auch von gelebter Geschwisterlichkeit und Widerstand) voraus. Die dezidierte Theologisierung des Problems der Ökonomik durch A. und H. läßt eine deutliche Kluft zur wirtschafts- und unternehmensethischen Debatte im deutschsprachigen Raum deutlich werden. Auch die Aufladung mit Begriffen aus religiös-dogmatischer Bekenntnissprache macht ein positives In-Beziehung-Setzen mit gegenwärtigen wirtschaftsethischen Modellen und Diskussionen außerordentlich schwierig. Andererseits machen A. und H. deutlich, daß die grundsätzliche Systemkritik am Kapitalismus auch weiterhin - nach dem Ende des östlichen Staatssozialismus - von Bedeutung bleiben wird.

2.2 Evangelische Theologie

Nach G. Wünsch und A. Rich gibt es in der evangelischen Theologie bis heute keine weitere eigentliche wirtschaftsethische Monographie, die den Bogen von Grundlagenfragen bis hin zu konkreten Anwendungsproblemen spannt. Was es allerdings gibt, sind Artikel und Vorträge dazu sowie Untersuchungen zu einzelnen Aspekten der Wirtschaftsethik. Gemeinsamer Bezugspunkt der evangelisch-theologischen Wirtschaftsethik ist und bleibt A. Rich mit seiner grundlegenden Unterscheidung zwischen sachgerecht und menschengerecht. Allerdings **erfährt** diese (binäre) Unterscheidung in zunehmendem Maße eine Erweiterung durch die ökologische Dimension, so daß es um die Unterscheidung wie positive Vermittlung der dreistelligen Relation des Sachgerechten, Menschen- und Sozialgerechten sowie des Umweltgerechten geht.

Die aus einer Habilitationsschrift an der theologischen Fakultät der Universität Zürich hervorgegangene Untersuchung über *Die ethische Integration ökonomischer Rationalität* (1992) von Helmut Kaiser (= K.) steht in der Nähe des Konzepts der kommunikativen Wirtschaftsethik von P. Ulrich. Allerdings tritt K. für die Einbeziehung materialetischer und deontologisch-teleologischer Elemente ein, weshalb er für eine stärkere Aufnahme der Traditionslinie der Kritik der

politischen Ökonomie in die Diskursethik votiert. Am Beispiel des bioethischen Problems der Herstellung transgener Tiere wird über wirtschaftsethische Grundsatzfragen reflektiert. K geht es um die Integration von wirtschaftsethischer Theorie und Praxis. Leitend ist die Einsicht, daß die zentralen ethischen Fragen material-normativen Charakter haben. Es geht in der Wirtschaftsethik um den permanenten und offenen Prozeß der Wahrnehmung von Problemen, ihrer ethischen Reflexion und des »guten« Handelns. Als Bedingung dafür ist nach K. nicht so sehr Moral, sondern die Etablierung der ethischen Reflexion in einem Unternehmen und in der Wirtschaft notwendig, um so die Voraussetzungen für eine Orthopraxis zu schaffen. Somit wird der systematische Ort der Ethik nicht nur in der Rahmenordnung, sondern zentral auch auf der Mesoebene der Unternehmen festgemacht. Ks Integrationskonzept von Wirtschaftsethik zielt auf die normative Integration ökonomischer Rationalität in der Gestalt, daß der für die Ökonomie zentrale Begriff des Nutzens normativ erweitert wird. Für diesen ist neben der ökonomischen Rationalität der Leitgedanke ethischer Reflexivität konstitutiv. Das heißt: der Nutzenbegriff ist auf einen normativen Verweisungszusammenhang angewiesen, den K im Kontext einer deontologischen Teleologie verankert. Das ethische Theoriekonzept der deontologischen Teleologie ist von der regulativen Idee der kommunikativen Rationalität geleitet. Anders formuliert: Menschliches Handeln darf nicht auf zweckrationale Kalküle reduziert werden, sondern bedarf einer Folgen- und Zielreflexion, die nur auf der Grundlage des ethischen Theoriekonzepts der deontologischen Teleologie möglich ist. Ks Überlegungen zielen auf einen Primat der Ethik, die die ökonomische Rationalität dadurch integriert, daß sie sie normativ-inhaltlich erweitert.

Die mögliche Schnittstelle zwischen *Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis* (1992) ist Thema von Yorick Spiegel (= S.). Sein Interesse gilt dabei hauptsächlich den praxisbezogenen politischen und sozioökonomischen wie -ökologischen Problemen. Anhand von insgesamt zehn Leitlinien geht S. der Frage nach der Sicherung der Grundbedürfnisse, Umverteilung, der Gesundheit, dem Recht auf Arbeit, der Humanisierung der Arbeit, der Partizipation und Kontrolle, dem Erhalt der natürlichen Ressourcen und der

Umwelt, der Begrenzung des Wachstums, dem Ende der Verschwendung und dem menschlichen Maß nach. Jede dieser thematischen Leitlinien wird jeweils in sechs Hinsichten untersucht: der Bestimmung des Problems, den sozialen Konflikten, den theologischen Traditionen und ethischen Einsichten, den symbolischen Einigungsformeln, den Auswirkungen auf die Dritte Welt und den Anfragen an die Unternehmensleitung. Ungeachtet dieser stark wirtschaftspraktischen und *unternehmenspolitischen* (Mesoebene) Ausrichtung von S. liegt ihm dennoch an einer eigenen ethisch-theologischen Begründung. Das ethische Grundprinzip findet S. in der Hoffnung auf ein sorgenfreies und erfülltes Leben, das er theologisch mit der Sorge und Güte Gottes in bezug auf den Menschen begründet. Das ethische Grundprinzip muß freilich von der theologischen Begründung soweit unterscheidbar sein, daß es argumentativ-plausibel, dialogfähig und integrationsfähig explizierbar ist. Ein Hauptproblem im wirtschaftlichen Verhalten sieht S. in dem Wirken eines geheimen Codes, den er als »Maximierungstendenz« bezeichnet. Dieser führt zu einer Verabsolutierung, Grenzenlosigkeit und inhaltlichen Entleerung vom Wachstum. Dagegen setzt S. theologisch den Begriff der Nähe Gottes, der die Ambivalenz der Vorstellung der Größe/Allmacht Gottes überwinden soll. Ethisch konkretisiert sich diese Nähe Gottes in der Reduktion der Allmachts- und Allwissenheitsphantasien und mündet in die Forderungen nach Zentralisierung von Macht und Entscheidungen, Ökologie- und Sozialverträglichkeit von wirtschaftlich-technischem Handeln.

Nach Beiträgen für die »Theologische(n) Aspekte der Wirtschaftsethik« der Evangelischen Akademie in Loccum Ende der 80er Jahre hat Eilen Herms (= H.) inzwischen in mehreren Artikeln, die sowohl in seinem Sammelband *Gesellschaft gestalten* (1991 a) als auch anderswo erschienen sind, sein Verständnis von Wirtschaftsethik weiter ausgebaut und erläutert. Dabei entwickelt er eine eigenständige Theorie, die vor allem in den kultur- und gesellschaftstheoretischen Grundlagen eine gewisse Nähe zur Konzeption von P. Koslowski erkennen läßt.

H. bestimmt die Wirtschaftsethik vom größeren Zusammenhang der menschlichen Interaktion her. Diese wird von ihm normativ-teleologisch verstanden. Der Ausgang bei der Handlungstheo-

rie - im Unterschied zur Systemtheorie - sowie der teleologisch-normativ geleitete Handlungsbegriff unterscheiden ihn von den ökonomischen Wirtschaftsethiken (Ausnahme: Koslowski). Wirtschaftsethik reflektiert auf die moralbestimmte Zielstrebigkeit ökonomischer menschlicher Interaktionen. Diese sind jedoch nicht ohne den Rückgriff auf fundamentalanthropologische, ontologisch-metaphysische Annahmen über das Welt- und Wirklichkeitsverständnis formulierbar. Da ökonomisches Handeln ein Teilausschnitt des menschlichen Handelns darstellt und folglich von dessen teleologisch-metaphysischen Voraussetzungen abhängt, enthält er selbst einen ethischen Sinn beziehungsweise fällt selbst in das Gebiet der Ethik. Dabei spielen für H. biblische Bezüge eine wichtige Rolle. Zwar können daraus keine Einzelanweisungen für das gegenwärtige ökonomische Handeln abgeleitet werden, jedoch durchaus heute gültige Regeln für die ökonomische Interaktion. Dazu zählt H. zum einen die Regel der Gerechtigkeit (zwischenmenschliche Reziprozität) und zum anderen die Regel der bewußten Relativierung des Wirtschaftens auf die Bedingungen und Ziele der Gesamtexistenz. Konkret geht es um die Frage, welche Wachstumschancen für die innere Entwicklung des menschlichen Charakters und seiner Fähigkeitenennötigt die ökonomische Interaktionsordnung, die wiederum Teil der gesamtgesellschaftlichen Interaktionsordnung ist. H. geht es um die Einordnung der ökonomischen Interaktion in den Gesamtzusammenhang der übrigen Interaktionsarten, wie zum Beispiel Politik, Wissenschaft, weltanschaulich-religiöse Kommunikation. Da die teleologisch-metaphysische Zielbestimmung des menschlichen Handelns (einschließlich des ökonomischen) die Grundlage bildet, ist der theologische Bezug der Wirtschaftsethik notwendig. H. fordert folglich nichts weniger als eine Neubestimmung des Verhältnisses von Ethik und Ökonomik. Diese besteht in der Bewußtseins- und Horizonterweiterung beider Disziplinen, so daß die Selbständigkeit beider Wissenschaften unter Einschuß der gegenseitigen Abhängigkeit zu bestimmen ist. Unternehmensethisch bedeutet dies die bewußte Offenlegung des Ethos der Unternehmensführung - das wiederum letztlich auf religiös-weltanschaulichen Überzeugungen gründet -, außerdem die Erkundung und Nutzung der Spielräume für ein

unternehmerisches Ethos sowie die Verantwortung des Unternehmens für die aktive Gestaltung des Marktes. Gesellschafts- und institutionentheoretisch hat diese Horizonterweiterung zur Konsequenz, daß der Ethik eine dominante Steuerungsfunktion gegenüber der Ökonomie zukommt. Die Moderne, die durch die Dominanz des Wirtschaftssystems gekennzeichnet ist, soll durch eine Postmoderne »aufgehoben« werden, in der Bildung und Wissenschaft die Dominanz der Ökonomie zurückdrängen. Damit mündet H.s Theorie der Wirtschaftsethik in eine metaphysisch-theologisch geleitete Theorie der Moderne, der Gesellschaft und Kultur.

Auf der Ebene der Weltwirtschaft analysiert *Ulrich Duchrow* (= D.) in betont kapitalismuskritischer Absicht in seinem neuen Buch *Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft* (1994) die negativen Wirkungen des gegenwärtig dominierenden ökonomischen Systems. Seine Ausführungen schließen dabei an frühere Veröffentlichungen an. Anhand der gegenwärtigen internationalen politischen und ökonomischen Situation entwickelt D. - in Anlehnung an die Theologie der Befreiung - eine Fundamentalkritik der Weltwirtschaft. Seine Kritik gipfelt in dem Vorwurf, daß in der kapitalistischen Weltwirtschaft die Prinzipien der Konkurrenz und des Wettbewerbs absolut gesetzt würden mit der Folge, daß die Menschheit und die Natur der hypertrophen Geldvermehrungslogik unterworfen werden. Dagegen setzt er, angestoßen durch biblische Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments, Visionen von einer »Wirtschaftsordnung für das Leben«. Diese Visionen beinhalten drei Elemente: das Leben der gegenwärtig lebenden Menschen mit dem Ziel der Befriedigung von deren Grundbedürfnissen, das Leben der Mit-Kreaturen auf dieser Erde und das Leben der künftigen Generationen jeweils mit dem Ziel ihrer Förderung. Als Weg zur Realisierung dieser Visionen setzt D. auf »prophetische Eimischung«, die Alternativen im Kleinen entwickelt, die das verabsolutierte Geldsystem auf Lebensförderlichkeit hin transformieren. Ziel ist die Überwindung des Kapitalismus und die Realisierung einer sozialökologischen Wirtschaftsdemokratie, die wesentlich auf Demokratisierung, Transparenz und Partizipation der Betroffenen beruht und die an die Stelle des finanzwirtschaftlichen Wachstums auf die Entwicklung der Men-

sehen und der Erhaltung ihrer natürlichen Lebensgrundlagen ausgerichtet ist. D.s sehr konkrete Analysen sind von einem aus der Dialektischen Theologie stammenden Modell der »konzentrischen Kreise« geleitet, das auf die Ebene der Weltwirtschaft übertragen wird und in dem der Kirche/Gemeinde exemplarische Vorbildfunktion gerade auch in sozio-ökonomischer Hinsicht zugesprochen wird.

Der Züricher evangelische Sozialethiker *Hans Ruh* (= R.) setzt sich sowohl mit grundlagentheoretischen als auch mit anwendungsorientierten Fragen der Wirtschaftsethik auseinander. Sein 1991 erstmals, 1993 bereits in 3. Auflage erschienener Aufsatzband *Argument Ethik* (1993) möchte »Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik« geben. Im Bereich der Wirtschaft behandelt R. die Probleme des gerechten Lohnsystems, neuer Arbeitsformen im Wertewandel zwischen Leistungs- und Freizeitgesellschaft. Weiterhin fragt R. danach, wieviel Ethik sich ein Unternehmen leisten kann. Und er stellt Überlegungen zum Ertrag der theologischen Wirtschaftsethik an. Letzteres findet sich auch in dem von R. herausgegebenen Band *Theologie und Ökonomie* (1992), in dem sich mehrere Autoren in interdisziplinärer Perspektive zu verschiedenen Aspekten des Verhältnisses beider Disziplinen äußern. In Anlehnung an die Diskursethik geht es R. entscheidend um die (Wieder-)Ankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt (vgl. 1993, 222ff.; [Hg.] 1992, 141 ff.). Zu diesem Zweck fordert er eine Theorie der Integration ökonomischer und nichtökonomischer Faktoren. Ethische Probleme lokalisiert R. im Zusammenhang mit der Ökonomie insbesondere auf den Ebenen der ökonomischen Theoriebildung, dem Prozeß des Wirtschaftens und der Theorie zur Integration ökonomischer und nichtökonomischer Faktoren bei der Ankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt. Ziel ist es, die ökonomische Rationalität mit den anderen Rationalitätsformen (ökologische, demokratische, ethische, kulturelle und so weiter) zu vermitteln. Die Aufgabe der theologischen Wirtschaftsethik besteht nach R. einerseits darin, im Rahmen der Ethik einen Beitrag auf diesen drei Ebenen zu leisten, und andererseits dies in einer spezifisch theologischen Argumentation zu tun. Allerdings muß auch diese intersubjektiv vermittelbar sein. Als Anforderung an die theologische Wirt-

schaftsethik formuliert R. die Plausibilität beziehungsweise Evidenz der Argumentation, den Aufweis von exemplarischen Modellen gelungener Solidargemeinschaft oder nichtmonetärer Lebensqualität, das Anbieten kreativer Lösungsmodelle, das Geltendmachen einer kritisch-kontrafaktischen, stimulierenden, integrierenden und befreienden Funktion im Verhältnis zur Ökonomie. Die Nähe zu A. Rich wird bei der inhaltlichen Bestimmung der theologisch-ethischen Prinzipien und Maximen deutlich (vgl. 1993, 202 ff.). Theologisch leitet R. die sozial- und wirtschaftsethischen Grundnormen der Solidarität (Mitbestimmung und so weiter), des Dienstes (Dienstcharakter der Arbeit), der Arbeitlichkeit (Übernahme von Verantwortung für sich und andere), der Geschöpflichkeit (Begrenztheit des Menschen) und der Sinnerfahrung (im Gegensatz zum Materialismus) ab. Von diesen Grundnormen unterscheidet R. etliche Handlungsmaximen, die für wirtschaftliches Handeln speziell von Unternehmen leitend sein sollen: schonender Umgang mit der Natur, Grenzbewußtsein, Humanisierung der Arbeitsbedingungen, Deckung elementarer Bedürfnisse aller und so weiter. Für das Ziel der Ankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt entscheidend ist die Hierarchisierung von Dringlichkeitsebenen, anhand derer sowohl Abwägungen als auch Erfüllungsbeziehungsweise Optimierungsgrade angebar sind. Prioritär ist die Ebene der Natur- und Gattungsgeschichte, danach folgt die Ebene der notwendigen menschlichen Bedürfnisse. Die dritte Ebene stellt die nichtbasalen menschlichen Bedürfnisse im Konflikt mit basalen Bedürfnissen nichtmenschlicher Lebewesen dar. Schließlich folgt die Ebene der Verteilungsgerechtigkeit unter Menschen. Damit stellt R. ein integratives Prinzipienraster auf, anhand dessen Prioritäten besser beurteilt und abgewogen werden können und in dem sozio-ökonomische wie ökologische Aspekte in ethischer Perspektive enthalten sind.

R.s spezifisches Bemühen in seinen Veröffentlichungen ist es, einen ethisch-theologischen Beitrag zur Vermittlung von wirtschaftsethischer Grundlagentheorie und konkreter Anwendungsorientierung zu leisten.

Einem spezielleren Gegenstand wendet sich der in Bethel lehrende Sozialethiker *Alfred Jäger* (= J.) zu. Seine wissenschaftlichen Untersuchungen und Überlegungen kreisen in erster Linie um

die wirtschafts- und unternehmensethischen sowie theologischen Aspekte der Diakonie und der Kirchenleitung. In dem Band *Diakonische Unternehmenspolitik* (1992 a) konkretisiert J. den unternehmenspolitischen Ansatz von Diakonik, den er in *Diakonie als christliches Unternehmen* (1993 a; 1. Auflage 1986) im Grundriß dargelegt hat. J.s Programm einer »kirchlichen Wirtschaftsethik« zielt einerseits auf die Kompetenzsteigerung kirchlicher Akteure im Umgang mit ökonomischen Problemen und andererseits auf die Aufgabe, das ökonomische Sein und Handeln der Kirche und der kirchlichen Einrichtungen selbst in wirtschaftsethischer Sicht aufzuarbeiten (in bezug auf den Umgang mit den Finanzen, aber auch in bezug auf kirchlich-diaconische Gestaltungsaufgaben). Die Übertragbarkeit der wirtschaftsethischen und insbesondere der unternehmensethischen Paradigmen auf den kirchlich-diaconischen Bereich leitet J. aus seiner Programmatik der Unternehmensethik ab, »daß in einem modernen Betrieb Gewinnorientierung und -maximierung nur eine Rahmenbedingung, nicht aber das alles dominierende Unternehmensziel sein kann. Darin nehmen statt dessen der Grad von Kooperation und die Zufriedenheit von Mitarbeitern, das Maß an Lebensqualität der produzierten Güter und Leistungen, Faimeß in der Konkurrenz am Markt, die langfristig orientierte, verantwortliche Unternehmensgestaltung neben traditionellen Zielen einen hohen Stellenwert ein. Eine zeitgemäße Unternehmenskultur lebt im Kern von einer Unternehmensethik, die dem Ganzen Sinn, Wert und Identität verleiht« (1990b, 46). Diese allgemeinen Bestimmungsmerkmale von Unternehmenszielen lassen sich in modifizierter Form auch auf non-profit-Unternehmen wie die Diakonie und die Kirche übertragen. J.s Überlegungen, die zum Teil mit empirischen Ergebnissen und konkreten Fallbeispielen belegt werden, kreisen unter anderem um die Themen Management und Diakonie, Personalpolitik in der Diakonie, diaconische Unternehmensverfassung und -konzepte, Chancen und Grenzen professioneller Unternehmensberatung in der Diakonie.

Das Programm einer wirtschaftsethischen wie theologischen Behandlung kirchlich-diaconischen Handelns bezieht J. in *Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft* (1993 b) direkt auf die Kirchenleitung. Mittels der Kybernese (als Theorie und Praxis der »Steuerung des Kirchen-

schiffs«) soll die Leitung der Kirche von der dominierenden Form der Kirchenverwaltung in die aktive Form der Kirchengestaltung überführt werden. In Anknüpfung an theologische Traditionen der kirchlichen Kybemese bei Schleiermacher, Nietzsche und andere möchte J. die Kybernese nutzbar machen zur kirchlichen Leitungs-, Struktur- (im Sinne einer War- und Ist-Analyse) und Funktionsberatung. Ziel ist die Konstituierung der Kybemese als Theorie der Kirchenleitung und der Unternehmenspolitik. Hierfür fordert J. eine Leitbilddiskussion, die Schulung kirchlicher Leitungskräfte sowie die Neuentdeckung der Kybernese als theologisch-wissenschaftliche Disziplin.

2.3 Resümee: Theologische Wirtschaftsethik und ihr Verhältnis zur allgemeinen Wirtschaftsethik

Die theologischen Beiträge zur Wirtschaftsethik machen meines Erachtens einige bemerkenswerte Veränderungen in der theologischen Ethik sichtbar beziehungsweise tragen mit zu diesen Veränderungen bei.

1. Das zunehmende Interesse der theologischen Ethik an wirtschaftsethischen Problemen (im weitesten Sinne, das heißt unter Einschluß auch ökologischer, energie- und bioethischer und so weiter Probleme) signalisiert die zunehmende Abkehr von einer bestimmten Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, die »weltliche« Probleme als theologisch irrelevant einstuft(e). Dies betrifft in erster Linie die protestantische Theologie.

2. Mehrheitlich wird nicht mehr auf das traditionelle Modell von vorgegebenen Schöpfungsordnungen, objektiven Wertehierarchien oder Ständeordnungen zurückgegriffen. Dies gilt ungeachtet vereinzelter »postmoderner« Versuche einer Reformulierung naturrechtlicher und wertethischer Denkmuster. An die Stelle von gesellschaftlichen und kulturellen »Einheitsmodellen« treten immer stärker Modelle, die der Differenzierung und Pluralisierung moderner Gesellschaft Rechnung zu tragen versuchen.

3. Anerkannt wird angesichts der wirtschaftsethischen Probleme die Notwendigkeit einer eigenständigen Institutionen- beziehungsweise Strukturethik, die sowohl die traditionelle Ordnungsethik als auch die Personen- und Indivi-

dualethik überschreitet. Bei der institutionentheoretischen Erfassung wirtschaftsethischer Fragen wird freilich der Individualethik auch weiterhin eine wichtige Bedeutung zugemessen. Diese bemißt sich danach, ob stärker handlungstheoretisch (zum Beispiel Herms) oder systemtheoretisch (zum Beispiel Kaiser) argumentiert wird.

4. In der Regel wird ein problemorientiert-induktiver Weg (anstelle eines normativ-deduktiven) favorisiert, der dem Aufweis der Ökonomieimmanenz der ethischen Fragestellung dient. Dazu steht nicht im Widerspruch, daß die theologische Wirtschaftsethik mehrheitlich einen *faktischen Primat der Ethik* (gegenüber der Ökonomie) vertritt. Dieser faktische Primat der Ethik bedürfte einer weiteren Klärung im Hinblick auf das Postulat der ökonomischen Wirtschaftsethik nach einer gleichwertigen/-rangigen Vermittlung von Ökonomie und Ethik.

5. In der theologischen Wirtschaftsethik sind oftmals *inhaltliche* Normen und Werte leitend, während in der ökonomischen Wirtschaftsethik überwiegend *formal-ethische* Prinzipien und Grundsätze vertreten werden. Als notwendig erweist sich eine weitere disziplinäre wie interdisziplinäre Bearbeitung der Frage nach dem Verhältnis zwischen formalen und inhaltlichen Aspekten der Ethik.

6. Angesichts der neuen Herausforderungen für die Ethik und Theologie durch Probleme der wirtschaftlich-technisch bestimmten Gesellschaft dürfte weder eine radikal »neue Ethik«, die keinen Bezug mehr zur ethischen Tradition hat, noch eine bloße Anwendung der herkömmlichen Ethik zureichend sein. Vielmehr sind sogenannte »Bereichs-Ethiken« zu entwickeln, die auf ihren jeweiligen Sachgegenstand, den sie reflektieren, bezogen sind, die aber zugleich in ihren Prinzipien, Kriterien und Maximen weit über ihren jeweiligen Sachgegenstand hinausweisen und somit ein Auseinanderfallen der Ethik in ein beziehungsloses Nebeneinander von Spezial-Ethiken verhindern. Eine Herausforderung dürfte für die Ethik vor allem darin bestehen, die mit der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung verbundenen Implikationen (funktionale Relationen, Nicht-Identität personales Wollen - gesellschaftliche Folgen, Spezialisierung/Arbeitsteilung mit der Folge der »Verantwortungsdiffusion«, Nichtvorhersehbarkeit von Folgewirkungen und ähnliches) zu berücksichtigen.

7. Als besonders klärungsbedürftig stellt sich meines Erachtens die Frage nach dem *Proprium der theologischen Wirtschaftsethik* dar. Dieses wird von den einzelnen Autoren sehr unterschiedlich und disparat beantwortet. Besteht dieses mehr in den Gründen zur Motivation zu wirtschaftsethischem Handeln oder auch in inhaltlichen Unterschieden? Gilt das theologische Proprium nur innerhalb der Theologie oder ist es auch im interdisziplinären Dialog vermittelbar beziehungsweise von Bedeutung? Bezieht sich das theologische Proprium hauptsächlich auf Voraussetzungen und Grundlagen der Wirtschaftsethik oder auch auf anwendungsorientierte Prinzipien und Maximen? Berücksichtigt man die großen Übereinstimmungen zwischen anwendungsbezogenen Prinzipien und Maximen in der Theologie und der allgemeinen Wirtschaftsethik (zum Beispiel in der Notwendigkeit der »nachhaltigen« Wirtschaftsweise, Herstellung von Gerechtigkeit innerhalb der gegenwärtig lebenden Menschheit wie im Verhältnis zu den künftigen Generationen und ähnliches), dann scheint es sich nahezulegen, das theologische Proprium in der Reflexion des Verhältnisses dieser allgemeinen »vernünftigen« Prinzipien und Maximen zu den spezifisch theologischen Grundlagen zu suchen, mit dem Ziel, auch diese im interdisziplinären Dialog kommunikabel zu machen. Dies schließt ein, daß untersucht wird, wie diese in soziale und ökonomische Zusammenhänge übersetzbar sind, ohne jedoch darin restlos aufzugehen und ohne ihnen andererseits »von außen/von oben verordnet« zu werden.

Die in den 90er Jahren deutlich erkennbare weitere Zunahme, Spezialisierung und Ausdifferenzierung der wirtschafts- und unternehmensethischen Literatur in wirtschafts- wie geisteswissenschaftlichen Disziplinen kann als Zeichen für die zunehmende Relevanz dieser Fachrichtung in Wissenschaft, Gesellschaft, Wirtschaft, Kirche und Politik gewertet werden. Dies ist angesichts der sozio-ökonomischen, ökologischen und kulturellen Krisenphänomene auch nicht verwunderlich. Allerdings bleibt zu fragen, ob der gegenwärtige »Ethik-Boom« von Dauer ist oder ob er eine vorübergehende (Mode-)Erscheinung bleibt (siehe oben). Entscheidend dürfte dies davon abhängen, inwieweit die Wirtschaftsethik in der begrifflich-theoretischen wie praktisch-anwen-

dungsbezogenen Reflexion sich als »leistungs-fähig« und orientierungsweisend gerade auch für die praktischen Probleme erweist. Dies wiederum hängt nicht unwesentlich daran, inwieweit ein interdisziplinärer Dialog, an dem die Wirtschaftswissenschaften, bestimmte naturwissenschaftlich-technische Disziplinen, philosophische und theologische Ethik sowie die Sozialwissenschaften sich beteiligen, tatsächlich gelingt. Die Chancen hierfür - das zeigen meines Erachtens die besprochenen literarischen Werke - stehen in theoretischer wie praktischer Hinsicht nicht schlecht - vorausgesetzt, die Theorie- und Praxis-Reflexionen, disziplinären und interdisziplinären Dialoge werden unvermindert fortgesetzt.

Dr. Ewald Stübinger

Institut Technik Theologie – Naturwissenschaften (TTN)

Marstraße 19

80335 München

Literatur

Die folgende Bibliographie ist weitgehend auf die Zeit ab 1990 beschränkt und vermag dennoch lediglich eine Auswahl zu bieten, die sich in erster Linie auf deutschsprachige wirtschafts- und unternehmensethische Literatur im engeren Sinne (das heißt ohne detaillierte Literaturangaben zu Teilgebieten wie zum Beispiel Dritte-Welt-Problematik, Umweltethik, Bioethik, Energieethik und ähnlich) konzentriert.

1. Bibliographien und Literaturberichte

Grundlegend:

Müller, E./Diefenbacher, H. (Hg.) 1992; Wirtschaft und Ethik. Eine kommentierte Bibliographie (Texte und Materialien der FEST Reihe B. Nr. 22), Heidelberg.

Müller, E./Diefenbacher, H. 1994; Wirtschaft und Ethik. Eine kommentierte Bibliographie - Nachtrag -, Heidelberg.

Müller, E. 1994: Wirtschafts- und Unternehmensethik im Spiegel ihrer Institutionen und Publikationen, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) 1994, 351-384.

Forum Wirtschaftsethik. Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik Eben Deutschland e. V. 3. Jg., Sonderheft Literatur 1, März 1995: Wirtschaftsethische Literatur, Bad Homburg.

Weitere Literatur:

Dahm; K.-W. 1989; Unternehmensbezogene Ethikvermittlung. Literaturbericht: Zur neuen Entwicklung

der Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 33 (1989), 121-147.

Grabenstein. A./Zerfaß, A. 1994: Sammelrezension: Wirtschaftsethik zwischen Grundlegung und Anwendung, in: Management Revue 5 (1994), 191-200.

Herrmann. B. 1992: Wirtschaftsethik. Stand der Forschung, in: H. Albach (Hg.) 1992, 1-34.

Homann, Ks/Blome-Drees, F. 1995: Sammelrezension: Unternehmensethik - Managementethik, in: Die Betriebswirtschaft 55 (1995), 95-114.

Honecker, M. 1995: Wirtschaftsethik und Soziallehre, in: Theologische Rundschau 60, H. 2, 152-162.

Utz, A. F. 1994: Wirtschaftsethik (Bibliographie), Bonn.

2. Publikationsreihen/-organe und Zeitschriften

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden (Hg.) 1988-1990: Dialogprogramm Wirtschaft und christliche Ethik. Texte, Dialoge, Materialien Bd. 1- 8, Stuttgart.

Bausch, T. u. a. (Hg.) 1993 ff.: Ethik und Wirtschaft im Dialog, Münster.

Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik. St. Gallen 1983 ff.

Biervert, B./Held, M. (Hg.) 1987 ff.: Nonnaive Grundlagen der Ökonomik, Frankfurt a. M./New York.

Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik (Hg.) 1. Jg., Nr. 1. 1993: Forum Wirtschaftsethik, Bad Homburg.

Deutsches Netzwerk Wirtschaftsethik e. V. (Hg.) 1995 ff.: Schriften zur Wirtschafts- und Unternehmensethik, München/Mering.

Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaft und Ethik e. V. (Hg.) 1. Jg., Nr. 1, 1990: Wirtschaft und Ethik. Mitteilungen der Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaften und Ethik e. V., Dexeheim.

Hermes, E. u. a. (Hg.) 1986-1991: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik. Bd. I-VII. Tagungsreihe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum (Loccumer Protokolle), Loccum.

Hertz, A./Korff, W./Rendorff, Ti/Ringeling, H. (Hg.) 1993: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1: Bestandsaufnahmen und Grundlagenfragen; Bd. 2: Problemfelder ethischen Handelns, Freiburg u. a. (1978).

Institut für ökologische Wirtschaftsforschung (IÖW) Gmbll/Yereinigung für ökologische Wirtschaftsforschung (VÖW) (Hg.) 1. Jg., Nr. 1, 1985. Informationsdienst, Berlin.

Institut für Wirtschaftsethik der Hochschule St. Gallen (IWE) (Hg.) 1987ff.: St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bern/Stuttgart/Wien.

Institut für Wirtschafts- und Sozialethik (!WS) (Hg.) 1. Jg., Nr. 1, 1993: IWS-Newsletter, Rostock.

Institut für Wirtschafts- und Sozialethik an der Univer-

sität Rostock (Hg.) 1995 ff.: Texte zur Wirtschafts- und Sozialethik, Hamburg.

3. Sammelbände und Lexika

- Albaeh, H. (Hg.) 1992: Unternehmensethik. Konzepte, Grenzen, Perspektiven (Ergänzungsheft 1/1992 der Zeitschrift für Betriebswirtschaft), Wiesbaden.
- Baadte, G./Rauscher, A. (Hg.) 1991: Wirtschaft und Ethik (Kirche heute, Bd. 5), Graz/Wien/Köln.
- Beckenbach, F. (Hg.) 1991: Die ökologische Herausforderung für die ökonomische Theorie (Ökologie und Wirtschaftsforschung; Bd. 2), Marburg.
- Biervert, B./Held, M. (Hg.) 1991: Das Menschenbild der ökonomischen Theorie. Zur Natur des Menschen, Frankfurt a. M./New York.
- Biervert, B./Held, M. (Hg.) 1992: Evolutorische Ökonomik. Neuerungen, Normen, Institutionen, Frankfurt a. M./New York.
- Biervert, B./Held, M./Wieland, J. (Hg.) 1990: Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns, Frankfurt am Main.
- Brakelmann, G./Jähnichen, T. (Hg.) 1994: Die protestantischen Wurzeln der Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh.
- Dierkes, M./Izmermann, K. (Hg.) 1991: Ethik und Geschäft – Dimensionen und Grenzen unternehmerischer Verantwortung, Frankfurt a. M./Wiesbaden.
- Enderle, G./Homann, K./Honecker, M./Kerber, W./Steinmann, H. (Hg.) 1993: Lexikon der Wirtschaftsethik, Freiburg/Basel/Wien.
- Fomet-Betancourt, R. (Hg.), 1991: Verändert der Glaube die Wirtschaft? Theologie und Ökonomie in Lateinamerika (Theologie in der Dritten Welt, Bd. 16), Freiburg/Basel/Wien.
- Forum für Philosophie, Bad Homburg. S. Blasche; W. R. Köhler, R. Rohs (Hg.) 1994: Markt und Moral: die Diskussion um die Unternehmensethik (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 13), Bern/Stuttgart/Wien.
- Giel, K./Breuninger, R. (Hg.) 1991: Grundfragen der Wirtschaftsethik (Bausteine zur Philosophie; Bd. 1), Dlrn.
- Heinenbrok, K./Przybylski, H./Segbers, F. (Hg.) 1991: Protestantische Wirtschaftsethik und Reform des Kapitalismus. 100 Jahre Evangelisch-Sozialer Kongreß, Bochum.
- Henning, K./Bitzer, A. (Hg.) 1990: Ethische Aspekte von Wirtschaft und Arbeit, Mannheim/Wien/Zürich.
- Hesse, H./Issing, O. (Hg.) 1994: Geld und Moral, München.
- Homann, K. (Hg.) 1992: Aktuelle Probleme der Wirtschaftsethik (Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F. Bd. 211), Berlin.
- Homann, K. (Hg.) 1994: Wirtschaftsethische Perspektiven I. Theorie, Ordnungsfragen, Internationale Institutionen (Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F. Sa. 228/1), Berlin.
- Jacob, A.-F. (Hg.) 1993: Vermarktete Ethik, Stuttgart (Schriftenreihe der Wissenschaftlichen Hochschule für Unternehmensführung Koblenz: Management: 7).
- Koslowski, P. (Hg.) 1992: Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie (Studies in Economic and Philosophy Bd. 1), Berlin/Heidelberg/New Yorkffokyo.
- Lachmann, W./Haupt, R. (Hg.) 1991: Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt, Moers.
- Lenk, H./Maring, M. (Hg.) 1992: Wirtschaft und Ethik, Stuttgart.
- Marhold, W./Schibilsky, M. (Hg.) 1991: Ethik - Wirtschaft - Kirche. Verantwortung in der Industriegesellschaft (FS für K.-W. Dahm zum 60. Geburtstag), Düsseldorf.
- Matthiesen, C. (Hg.) 1990: Ökonomie und Ethik: Moral des Marktes oder Kritik der reinen ökonomischen Vernunft?, Freiburg i. B.
- Meyer-Fajje, A./Ulrich, P. (Hg.) 1991: Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 5), Bern/Stuttgart.
- Müller, H. J./Ilsensee, J. (Hg.) 1991: Wirtschaftsethik - Wirtschaftsrecht (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres Gesellschaft, N. F. Heft 61), Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Müller-Jenisch, W. (Hg.) 1993: Profitable Ethik - effiziente Kultur. Neue Sinnstiftungen durch das Management? (Schriftenreihe Industrielle Beziehungen, Nr. 5), München/Mering.
- Nutzinger, H. G. (Hg.) 1991: Wirtschaft und Ethik, Wiesbaden.
- Nutzinger, H. G. (Hg.) 1994: Wirtschaftsethische Perspektiven 11. Unternehmen und Organisationen. Philosophische Begründungen. Individuelle und kollektive Rationalität (Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F. Bd. 228/11), Berlin.
- Pöner, U./Habisch, A. (Hg.) 1994: Signale der Solidarität: Wege christlicher Nord-Süd-Ethik, Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Prat, E. H. (Hg.) 1993: Ökonomie, Ethik und Menschenbild, Wien.
- Rolke, L./Rosema, B./Avenarius, H. (Hg.) 1994: Unternehmen in der ökologischen Diskussion. Umweltkommunikation auf dem Prüfstand, Opladen 1994.
- Ruh, H. (Hg.) 1992: Theologie und Ökonomie. Symposium zum 100. Geburtstag von Emil Brunner, Zürich.
- Schauenberg, B. (Hg.) 1990: Wirtschaftsethik. Schnittstellen von Ökonomie und Wirtschaftstheorie, Wiesbaden.
- Seifert, E./Pfriem, R. (Hg.) 1989: Wirtschaftsethik und ökologische Wirtschaftsforschung (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 3), Bern/Stuttgart.
- Steger, U. (Hg.) 1992: Unternehmensethik (Schriften-

- reihe der European Business School Schloss Reichartshausen am Rhein, Bd. 3), Frankfurt a. M./New York, Steinmann, H./Löhr, A. (Hg.), 1991: Unternehmensethik, Stuttgart (2. erw. Auflage).
- Steinmann, H./Löhr, A. (Hg.) 1994: Grundlagen der Unternehmensethik, Stuttgart (2. Auflage).
- Ulrich, P. (Hg.) 1990: Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 4), Bern/Stuttgart.
- Wieland, J. (Hg.) 1993: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, Frankfurt am Main (interdisziplinäres Symposium »Wirtschaftsethik, Theologie und Gesellschaft - Begründungs- und Vermittlungsprobleme« von 1991).
- Wils, J.-P. (Hg.) 1992: Alibi Wirtschaftsethik?, Tübingen.
- Wörz, M./Dingwerth, P./Öhlschläger, R. (Hg.) 1990: Moral als Kapital. Perspektiven des Dialogs zwischen Wirtschaft und Ethik (Dialogprogramm Wirtschaft und christliche Ethik), Stuttgart.
- Wörz, M./Dingwerth, P./Öhlschläger, R. (Hg.) 1991: Mitgestalten. Innovation und Partizipation als Thema der Wirtschaftsethik, Stuttgart.
- Zwierlein, E. (Hg.) 1993: Postmoderne Kultur und Wirtschaft. Eine Auseinandersetzung mit Peter Koslowski (Philosophisches Forum Universität Kaiserslautern, Bd. 3), Idstein.
4. Wirtschafts- und sozialwissenschaftliche/philosophische Literatur zur Wirtschafts- und Unternehmensethik.
- Altschuh, E./Schultz-Gambard, J. 1993: Denk- und Führungsstile von Managern in Ost- und Westdeutschland, Pfaffenweiler.
- Apel, K.-O. 1988: Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität, in: ders.: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1988, 207-305 (vgl. auch in: B. Biervert/K. Held/I. Wieland (Hg.) 1990, 121-154).
- Apel, J.-L. 1990: Die ethische Grundlage der Wirtschaftsethik und die Umsetzung wirtschaftsethischer Forderungen, in: M. Wörz/P. Dingwerth/R. Öhlschläger (Hg.) 1990, 261-270.
- Ami, J.-L. 1990: Ethische Forderungen an Wirtschaft und Unternehmung, in: Die Unternehmung 44 (1990), 291-302.
- Biervert, B./Wieland, J. 1990: Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik, in: B. Biervert/K. Held/I. Wieland (Hg.) 1990, 7-32.
- Bimbacher, D. 1992: Der Utilitarismus und die Ökonomie, in: B. Biervert/K. Held/I. Wieland (Hg.) 1990, 65-85.
- Blesch, R. 1990: Anschluß- und begründungsrational Aspekte der Vermittlung von Ökonomik und Ethik, in: M. Wörz/P. Dingwerth/R. Öhlschläger (Hg.) 1990, 203 - 210.
- Bücker, G. 1994: Kommunikationsethik im Management, Stuttgart.
- Blum, R. 1991: Die Zukunft des homo oeconomicus, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1991, 111-131.
- Bonus, H. 1991: Wie ethisch ist die Marktwirtschaft?, in: K. Giell/R. Breuninger (Hg.) 1991, 9-20.
- Brewing, J. 1994: Kritik der Unternehmensethik (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 12), Bern/Stuttgart.
- Buchanan, J. M. 1992: Die konstitutionelle Ökonomik der Ethik, in: P. Koslowski (Hg.) 1992, 21-46.
- Büscher, M. 1989: Spannungsfelder der Wirtschaftsethik. Überlegungen zu gegensätzlichen Grundstrukturen (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule S1.Gallen, Nr. 31) S1. Gallen.
- Büscher, M./Holleis, W. 1990: Die Kategorien »Wirtschaften und Werten«. Zur methodologischen Grundlegung wertbewußter Wirtschaftswissenschaft (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule S1.Gallen, Nr. 33), S1.Gallen.
- Büscher, M. 1991: Gott und Markt - religionsgeschichtliche Wurzeln Adam Smiths und die »Invisible Hand« in der säkularisierten Industriegesellschaft, in: A. Meyer-Fajel/P. Ulrich (Hg.) 1991, 123-144.
- Büscher, M. 1992: Wirtschaftsethik als Begegnung. Über Begegnungsschwierigkeiten zwischen theologischer und ökonomischer Perspektive, in: H. Ruh (Hg.) 1992, 118-138.
- Büscher, M. 1994: Auf dem Weg zu einer integrativen Wirtschaftsethik, S1.Gallen.
- Büscher, M./Uhlig, C. 1994: Systemtransformation und homo oeconomicus, S1.Gallen.
- Busch-Liay, C. 1994: Sustainability - Elemente einer am Leitbild der Nachhaltigkeit orientierten ökologischen Ökonomie, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1994, 206-223.
- Diefenbacher, H. 1994: Grenzenlosigkeit und kurzfristige Kalküle - einige Ausgangsüberlegungen zu einer nachhaltigen Ökonomie, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1994, 189-205.
- Enderle, G. 1988: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereiche der Wirtschaftsethik, Stuttgart.
- Enderle, G. 1992: Zur Grundlegung einer Unternehmensethik: das Unternehmen als moralischer Akteur, in: K. Homann (Hg.) 1992, 143-158.
- Enderle, G. 1993: Handlungsorientierte Wirtschaftsethik. Grundlagen und Anwendungen (S1.Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 8), Bern/Stuttgart/Wien.
- Etzioni, A. 1993: Über den Eigennutz hinaus, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 109-133.
- Freeman, R. E./Gilbert, D. R. 1991: Unternehmensstrategie, Ethik und persönliche Verantwortung, Frankfurt a. M./New York.

- Gdŕgen, G. 1992: Wechselwirkungen zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik, in: P. Koslowski (Hg.) 1992, 47-71.
- Gentz, M. 1993: Wirtschaftsethik in der Unternehmensführung. Chancen und Grenzen, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 92-108.
- Goudzwaard, B./de Lange, H. M. 1990: Weder Armut noch Überfluß, Plädoyer für eine neue Ökonomie, München.
- Göbel, E. 1992: Das Management der sozialen Verantwortung (Betriebswirtschaftliche Forschungsergebnisse, Bd. 100), Berlin.
- Habisch, A./Homann, K. 1994: Der Ertrag der Kooperation. Institutionsethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: U. Pöner/A. Habisch (Hg.) 1994, 113-137.
- Hagel, J. 1993: Effizienz und Gerechtigkeit: Ein Beitrag zur Diskussion der ethischen Aspekte in der neoklassischen Wohlfahrtstheorie (Monographien der List-Gesellschaft e. V.; N. F., Bd. 15), Baden-Baden.
- Hax, H. 1993: Unternehmensethik - Ordnungselement der Marktwirtschaft?, in: Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung 45 (1993), 769-779.
- Hel/er, G. 1991: Möglichkeiten und Grenzen der Ethisierung in Wirtschaft und Politik, in: M. WürzlP. DingwerthLR. Öhlschläger (Hg.) 1991, 131-143.
- Hinterhuber, H. H./Rusche, T. 1994: Strategie und Ethik in der Unternehmensführung, Münster/Harnburg.
- Höffe, O. 1992: Gerechtigkeit als Tausch? Ein ökonomisches Prinzip für die Ethik, in: H. LenkIM. Maring (Hg.) 1992, 119-133.
- Höfle, V. 1991: Versuch einer ethischen Bewertung des Kapitalismus, in: K. GiellR. Breuninger (Hg.) 1991, 49-72.
- Hol/stein, B. 1995: Wirtschaftsethik und Umwelt: deutsche und französische Ansätze im Vergleich, Wiesbaden.
- Homann, K. 1991: Der Sinn der Unternehmensethik in der Marktwirtschaft, in: H. Corsten u. a. (Hg.): Die soziale Dimension der Unternehmung, Berlin 191, 99 -118.
- Homann, K. 1992 a: Marktwirtschaftliche Ordnung und Unternehmensethik, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft, Ergänzungsheft 1, 1992, 75 - 90.
- Homann, K. 1992 b: Einleitung – Ethik und Ökonomie, in: ders. (Hg.) 1992, 7-12.
- Homann, K. 1993: Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 32-53.
- Homann, K. 1994 a: Die moralische Qualität der Marktwirtschaft, in: List - Forum für Wirtschafts- und Finanzpolitik Bd. 20, Baden-Baden 1994, 15- 27.
- Homann, K. 1994b: Ethik und Ökonomik. Zur Theoriestrategie der Wirtschaftsethik, in: ders. (Hg.) 1994, 9-30.
- Homann, K. 1994c: Geld und Moral in der Marktwirtschaft, in: H. Hesse/O. Issing (Hg.) 1994, 21-40.
- Homann, K. 1994 d: Homo oeconomicus und Dilemmastrukturen, in: H. Sautter (Hg.): Wirtschaftspolitik in offenen Volkswirtschaften. FS für H. Hesse zum 60. Geburtstag, Göttingen 1994, 387 –411.
- Homann, K. 1994e: Marktwirtschaft und Unternehmensethik, in: Forum für Philosophie (Hg.) 1994, 109-130.
- Homann, K. 1994f: Ökonomik und Demokratie. Perspektiven nach dem Ende des Sozialismus, in: W. Jäger (Hg.): Neue Wege der Nationalökonomie. Beiträge einer Gedächtnisveranstaltung für Prof. E. Boettcher, Münster 1994, 49-83.
- Homann, K./Blome-Drees, F. 1992: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen.
- Homann, K./Pies, I. 1994: Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994) 3-12 (Replik: Wie ist Wirtschaftsethik als Wissenschaft möglich, in: Ethik und Sozialwissenschaften 5 (1994), 94-108.
- Jöstingmeier, B. 1994: Zur Unternehmensethik international tätiger Unternehmen (Organisation und Management, Bd. 8), Göttingen.
- Katterle, S. 1991: Methodologischer Individualismus and Beyond, in: B. BiervertIM. Held (Hg.) 1991, 132-152.
- Kern, P. 1990: Ethik und Wirtschaft. Leben im epochalen Umbruch: Vom berechnenden zum besinnenden Denken", Frankfurt a. M./BemlNew York/Paris.
- Kirchgässner, G. 1991: Homo oeconomicus: das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, Bd. 74), Tübingen.
- Knobloch, U. 1994: Theorie und Ethik des Konsums. Reflexion auf die normativen Grundlagen sozialökonomischer Konsumtheorien (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 11), BemlStuttgart.
- Kötter, R. 1991: Fundierungsprobleme einer Unternehmensethik im Rahmen der neoklassischen Gleichgewichtstheorie, in: H. SteinmannLA. Löhr (Hg.) 1991, 125-138.
- Koslowski, P. 1988: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen.
- Koslowski, P. 1989: Wirtschaft als Kultur. Wirtschaftskultur und Wirtschaftsethik in der Postmoderne, Wien.
- Koslowski, P. 1991a: Ethische Ökonomie und theologische Deutung der Gesamtwirklichkeit in der »Summa theologiae« des Thomas von Aquin, in: H. C. Recktenwald (Hg.): Ökonomie, Politik und Ethik in Thomas von Aquins »Summa theologiae«, Vademecum zu einem Klassiker der Wirtschaftsethik, Düsseldorf 1991, 43-60.
- Koslowski, P. 1991b: Ethische Ökonomie als Synthese von ökonomischer und ethischer Theorie, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 208 (1991), 113-139.

- Koslowski, P. 1991c: Gesellschaftliche Koordination. Eine ontologische und kulturwissenschaftliche Theorie der Marktwirtschaft, Tübingen.
- Koslowski, P. 1991d: Wirtschaftsethik und Ökologie, in: K. Gießler, Breuninger (Hg.) 1991, 73-85.
- Koslowski, P. 1992a: Wirtschaftsethik – ein neues Paradigma der Wirtschaftswissenschaft und der Philosophie?, in: ders. (Hg.) 1992, 9-17.
- Koslowski, P. 1992b (3. Auflage): Zum Verhältnis von Polis und Oikos bei Aristoteles. Politik und Ökonomie bei Aristoteles, Tübingen.
- Koslowski, P. 1993a: Ökonomie und Ökologie. Natur als ethischer und ökonomischer Wert, in: F. Rapp (Hg.): Neue Ethik der Technik?: Philosophische Kontroversen, Wiesbaden 1993, 179-193.
- Koslowski, P. 1993b: Politik und Ökonomie bei Aristoteles, Tübingen 1993.
- Koslowski, P. 1994: Die Ordnung der Wirtschaft. Studien zur Praktischen Philosophie und Politischen Ökonomie, Tübingen.
- Krelle, W. 1991: Wirtschaftsethik und Ökonomie. Ergänzung oder Widerspruch oder beides?, in: H. J. Müller/I. Isensee (Hg.) 1991, 9-36.
- Krupinski, G. 1993: Führungsethik für die Wirtschaftspraxis. Grundlagen - Konzepte – Umsetzung, Wiesbaden.
- Kuhn, T. 1993: Unternehmerische Verantwortung in der ökologischen Krise als »Ethik der gestaltbaren Zahlen«, Unternehmensethische Leitlinien für umwelt- und erfolgsbewußtes Management (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik, Bd. 10), Bern/Stuttgart/Wien.
- Lachmann, W. 1990: Volkswirtschaftslehre 1. Grundlagen, Berlin/Heidelberg u. a.
- Lachmann, W. 1992: Ethikversagen – Marktversagen (Beiträge der Fachhochschule für Wirtschaft, Pforzheim; Nr. 65), Pforzheim.
- Leipert, C. 1994: Die ökologische Herausforderung der ökonomischen Theorie, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1994, 54-68.
- Löhr, A. 1991: Unternehmensethik und Betriebswirtschaftslehre. Untersuchungen zur theoretischen Stützung der Unternehmenspraxis, Stuttgart.
- Löhr, A./Osterloh, M. 1993: Ökonomik und Ethik als Grundlage organisationaler Beziehungen, in: W. Staehle/J. Sydow (Hg.): Managementforschung 3 (1993), Berlin/New York, 109-155.
- Lorenzen, P. 1991: Philosophische Fundierungsprobleme einer Wirtschafts- und Unternehmensethik, in: H. Steinmann/A. Löhr (Hg.) 1991, 35-67.
- Luhmann, N. 1993: Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 134-147.
- Macharzina, G. u. a. 1993: Werthaltungen in den neuen Bundesländern. Strategien für das Personalmanagement, Wiesbaden.
- Maier, G. W. u. a. 1994: Berufliche Ziele und Werthaltungen des Führungsnachwuchses in den alten und neuen Bundesländern, in: Zeitschrift für Arbeits- und Organisationspsychologie 38 (1994), 4-12.
- Matiaske, W. 1992: Wertorientierungen und Führungsstil. Ergebnisse einer Felduntersuchung zum Führungsstileitender Angestellter, Frankfurt a. M.
- Meran, J. 1991: Ethik und Wirtschaft in philosophischer Sicht, in: H. G. Nutzinger (Hg.) 1991, 21-35.
- Meran, J. 1992: Wirtschaftsethik. Über den Stand der Wiederentdeckung einer philosophischen Disziplin, in: H. Lenk/M. Maring (Hg.) 1992, 45-81.
- Mittelstrass, J. 1990: Wirtschaftsethik oder der erklärte Abschied vom Ökonomismus auf philosophischen Wegen, in: P. Ulrich (Hg.) 1990, 17-38.
- Molitor, B. 1989: Wirtschaftsethik, München.
- Münch, R. 1994: Zahlung und Achtung. Die Interpenetration von Ökonomie und Moral, in: Zeitschrift für Soziologie 23 (1994), 388 - 411.
- Nagler, M. 1991: Wirtschaftsethik auf der Grundlage Kantischer Moralphilosophie (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen, Nr. 42), St. Gallen.
- Nutzinger, H. G. 1992: Der Begriff Verantwortung aus ökonomischer und sozialetischer Sicht, in: K. Hermann (Hg.) 1992, 43-67.
- Nutzinger, H. G. (1994): Unternehmensethik zwischen ökonomischem Imperialismus und diskursiver Überforderung, in: Forum für Philosophie (Hg.) 1994, 181-214.
- Petersen, H.-G. 1993: Ökonomik, Ethik und Demokratie: Zur einer Theorie der Effizienz und Gerechtigkeit offener Gesellschaften, Baden-Baden.
- Pieper, A. 1990: Ethik und Ökonomie. Historische und systematische Aspekte ihrer Beziehung, in: B. Biervert/M. Held/J. Wieland (Hg.) 1990, 86-101.
- Pies, I. 1993: Normative Institutionenökonomik. Zur Rationalisierung des politischen Liberalismus, Tübingen.
- Priddat, B. P. 1990a: Arm und Reich. Zur Transformation der vorklassischen in die klassische Ökonomie. Zum 200. Todesjahr Adam Smiths (Beiträge und Berichte des Institut für Wirtschaftsethik St. Gallen Nr. 39), St. Gallen.
- Priddat, B. P. 1990b: Hegel als Ökonom, Berlin.
- Priddat, B. P. 1994: Ökonomische Knappheit und moralischer Überschuß: Theoretische Essays zum Verhältnis von Ökonomie und Ethik, Hamburg.
- Rath, M. 1990: Wirtschaftsethik und Praxeologie, in: M. Würzler/P. Dingwerth/R. Öhlschläger (Hg.) 1990, 337-344.
- Rebstock, M. 1992: Organisation und Ethik - Zur Entwicklung und Umsetzung individueller moralischer Kompetenzen im Unternehmen, Frankfurt a. M.
- Reis, N. 1991: Wirtschaftsethik - Die Krise des moralischen Subjekts, in: Die Arbeitgeber 43 (1991), 174-177.
- Retzmann, T. 1994: Wirtschaftsethik und Wirtschaftspädagogik – Eine fachdidaktische Analyse von Möglichkeiten zur Förderung der moralischen Urteils-

- und Handlungskompetenz von Führungskräften (Wirtschafts-, Berufs- und Sozialpädagogische Texte, Bd. 23), Köln.
- Rothenberger, P.* 1992: Ein Mehrebenenkonzept zur Diagnose von Werten in Unternehmen. Ein Beitrag zum wertorientierten Personalmanagement, Frankfurt a.M.
- Rothschild, K. W.* 1992: Ethik und Wirtschaftstheorie, Tübingen.
- Rusche, T.* 1993: Philosophische versus ökonomische Imperative einer Unternehmensethik (Ethik und Wirtschaft im Dialog, Bd. 2), Münster/Hamburg.
- Schlecht, O.* 1990: Grundlagen und Perspektiven der Sozialen Marktwirtschaft (Walter Eucken Institut, Bd. 27), Tübingen.
- Schneider, D.* 1990/91: Unternehmensethik und Gewinnprinzip in der Betriebswirtschaftslehre, in: Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung 42 (1990), (Repliken in ebd. 43, 1991, 525 ff.).
- Schüssler, R.* 1991: Unterminiert der Markt seine normative Basis?, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1991, 94-110.
- Schwemmer, O.* 1990: Was ist vernünftig? Einige Bemerkungen zur Frage nach der praktischen Vernunft in der Ethik und in der Ökonomie, in: B. Biervert/K. Held/J. Wieland (Hg.) 1990, 102-120.
- Seidel, E.* 1994: Nachhaltiges Wirtschaften und Fristigkeit des ökonomischen Kalküls, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1994, 147-174.
- Seifert, E. K.* 1991: Ökonomie und Ethik in historischer Perspektive, in: H. G. Nutzinger (Hg.) 1991, 61-94.
- Seifert, E. K.* 1994: »Sustainability« aus bioökonomischer Sicht. Wirtschaftsethische Implikationen einer neuen entwicklungspolitischen Leitidee, in: K. Homann (Hg.), 1994, 173-210.
- Silberer, G.* 1991: Werteforschung und Werteorientierung im Unternehmen, Stuttgart.
- Sohn, W.* 1990: Wirtschaftsethik. Mode oder Ernstfall?, in: Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt 2 (1990), 10-11.
- Staffelbach, B.* 1994: Management-Ethik. Ansätze und Konzepte aus betriebswirtschaftlicher Sicht, Bern/Stuttgart/Wien.
- Stegmaier, W.* 1990: Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs, in: M. WürzIP, Dingwerth/IR. Öhlschläger (Hg.) 1990, 253 - 260.
- Steinmann, H./Löhr, A.* 1991: Einleitung: Grundfragen und Problembestände einer Unternehmensethik, in: Dies. (Hg.) 1991, 3-32.
- Steinmann, H./Löhr, A.* 1994: Unternehmensethik - Ein republikanisches Programm in der Kritik, in: Forum für Philosophie (Hg.) 1991, 145-180.
- Suchanek, A.* 1991: Der ökonomische Ansatz und das Verhältnis von Mensch, Institution und Erkenntnis, in: B. Biervert/M. Held (Hg.) 1991, 94-110.
- Suchanek, A.* 1992: Ökonomik und Wirtschaftsethik. in: Geschichte und Gegenwart 11 (1992), 290 - 303.
- Suchanek, A.* 1994: Institutionenökonomik und ökologische Herausforderung, in: B. Biervert/M. Held (Hg.), 88-105.
- Thommen, J.-P.* 1990: Förderung des ethischen Verhaltens in Unternehmung und Wirtschaft. Eine Entgegnung zum Beitrag »Ethische Forderungen an Wirtschaft und Unternehmen« von Jean-Louis Ami, in: Die Unternehmung 44 (1990), 303-313.
- Ulrich, P.* 1990a: Korrektive, funktionale oder grundlagenkritische Wirtschaftsethik? (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen, Nr. 38), St. Gallen.
- Ulrich, P.* 1990b: Wirtschaftsethik als Kritik der reinen ökonomischen Vernunft, in: C. Matthiessen (Hg.) 1990, 111-138.
- Ulrich, P.* 1992: Perspektiven eines integrativen Ansatzes der Wirtschaftsethik am Beispiel sich verändernder betriebswirtschaftlicher Rationalisierungsmuster, in: K. Homann (Hg.) 1992, 183-215.
- Ulrich, P.* 1993a (3. Auflage): Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern/Stuttgart (1986).
- Ulrich, P.* 1993b: Wirtschaftsethik als Beitrag zur Bildung mündiger Wirtschaftsbürger. Zur Frage nach dem »Ort« der Moral in der Marktwirtschaft (Beiträge und Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen, Bd. 57), St. Gallen.
- Ulrich, P.* 1994: Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik - ein Rahmenkonzept, in: Forum für Philosophie (Hg.) 1994, 75-107.
- Ulrich, P./Thielemann, U.* 1992: Ethik und Erfolg. Unternehmensethische Denkmuster von Führungskräften - eine empirische Studie (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik. Bd. 6), Bern/Stuttgart.
- Ulrich, P./Thielemann, U.* 1993: Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 54-91.
- Wagner, G. R.* 1990: Unternehmensethik im Lichte der ökologischen Herausforderung, in: H. Czap (Hg.): Unternehmensstrategien im sozio-ökonomischen Wandel, Berlin 1990, 1-20.
- Weikard, H. P.* 1990: Grundlinien einer Wirtschaftsethik? Ein Diskussionsbeitrag zu Peter Koslowski, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft 110 (1990), 273-276.
- Wessling, M.* 1992: Unternehmensethik und Unternehmenskultur, Münster/Yew York.
- Widmaier, S.* 1991: Wertewandel bei Führungskräften und Führungskräftenachwuchs. Zur Entwicklung einer wertorientierten Unternehmensgestaltung, Konstanz.
- Wieland, J.* 1990: Wirtschaftsethik als Selbstreflexion der Ökonomie: Die Mindestmoral im ökonomischen System und die Verantwortung für externe Effekte, in: P. Ulrich (Hg.) 1990, 147-177.
- Wieland, J.* 1991a: Strukturelle Voraussetzungen und Grenzen ökologischer Kommunikation im System

- der Ökonomie, in: F. Beckenbach (Hg.) 1991, 299 -320.
- Wieland, J. 1991b: Wirtschaftsordnung und Theorie ökonomischer Moral, in: W. Marhold/M. Schibilsky 1991,131-139
- Wieland, J. 1991c: »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern.« Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35 (1991), 268 - 284.
- Wieland, J. 1993 a: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit, in: ders. (Hg.) 1993, 7- 31.
- Wieland, J. 1993 b: Formen der Institutionalisierung von Moral in amerikanischen Unternehmen: die amerikanische Business-Ethics-Bewegung: why and how they do it (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 9), Bern/Stuttgart/Wien.
- Wieland, J. 1994: Warum Unternehmensethik, in: Forum für Philosophie (Hg.) 1994,215-239.
- Wunderer, R./Kuhn, T. 1993: Unternehmerisches Personalmanagement. Konzepte, Prognosen und Strategien für das Jahr 2000, Frankfurt a. M./New York.
5. Literatur zur Wirtschafts-/Unternehmensethik aus dem Bereich der evangelischen Theologie
- Brakelmann, G. 1994: Sozialethische Kriterien wirtschaftlicher Entwicklung, in: S. Dimpker (Hg.): Freiräume leben - Ethik gestalten. Studien zur Sozialethik und Sozialpolitik, Stuttgart 1994, 245 - 254.
- Cobb, J. B. jr. 1994: Katastrophale Wirtschaft. Die weltweiten Folgen des Ökonomismus, in: Evangelische Kommentare 3 (1994),168-170.
- Dahm, K.-K. 1992: Wenn der Markt zum Sündenbock wird. Kritische Rückfragen an die theologischen Kritiker der Marktwirtschaft, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1992), 276-290.
- Dahm, K.-W. 1993: »Management of Values.« Ethikseminare für Führungskräfte, Teile I – III, in: FORUM Wirtschaftsethik 1 (1993),4-9.
- Dahm, K.-W. 1994: »Management of Values.« Ethikseminare für Führungskräfte, Teile IV - V, in: FORUM Wirtschaftsethik 2 (1994), 3-11.
- Duchrow, U. 1994: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerungen und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz.
- Elsner, L. 1994: Wirtschaftliche Ungerechtigkeit als Anfrage an Markttheorie und methodistische Wirtschaftsethik (Theologische Studienbeiträge; Bd. 5), Stuttgart.
- Frey, C. 1992: Ein begrenztes Lob des Marktes, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1992), 3 - 7.
- Frey, C. 1994: Sozialstaatlichkeit: Ausverkauf des Ethos?, in: S. Dimpker (Hg.): Freiräume leben - Ethik gestalten. Studien zur Sozialethik und Sozialpolitik, Stuttgart 1994, 233-244.
- Hermanni, H. O. 1991: Unternehmer im Dialog mit ihrer Kirche, 1966-1991. Eine Chronik, Karlsruhe.
- Hermes, E. 1991a: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen.
- Hermes, E. 1991b: Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: H. Steinmann/A. Löhr (Hg.) 1991,69-102.
- Hermes, E. 1991 c: Theologische Wirtschaftsethik, Das Problem ihrer bibeltheologischen Begründung und ihres spezifischen Beitrags zur wirtschaftsethischen Diskurs, in: G. Baadte/A. Rauscher (Hg.) 1991, 31-69.
- Hermes, E. 1993: Das neue Paradigma. Wirtschaftsethik als Herausforderung für die Theologie und die Wirtschaftswissenschaft, in: J. Wieland (Hg.) 1993, 148-171.
- Honecker, M. 1990: Stand und Aufgaben evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethik, in: L. Diversy (Hg.): Christentum und Politik. Stand und Entwicklung der christlichen Soziallehren, Wegweiser ins dritte Jahrtausend, Saarbrücken-Scheidt 1990,59-86.
- Honecker, M. 1991: Aufgaben und Grenzen der Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft, Ergänzungsheft 1, 1991, 107-119 (vgl. auch in: H. Albach (Hg.) 1992, 109-122).
- Honecker, M. 1995: Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York, 429 - 522.
- Jäger, A. 1990a: Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik, in: K. Henning/A. Bitzer (Hg.) 1990, 85-99.
- Jäger, A. 1990b: Wirtschaftsethik als ökonomisches und christliches Postulat, in: P. Ulrich (Hg.) 1990, 39-52.
- Jäger, A. 1992 a: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik, Gütersloh.
- Jäger, A. 1992 b: Unternehmensethik in theologischer Perspektive, in: Wort und Dienst, in: Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Bethel, Bd. 21, 235 - 246.
- Jäger, A. 1993 a (4. Auflage): Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1986.
- Kaiser, H. 1991: Von der »Brüderlichkeit« zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Eine Vermittlung von Ethik und Wirtschaft, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 35 (1991), 248 –267.
- Kaiser, H. 1992: Die ethische Integration ökonomischer Rationalität: Grundelemente und Konkretion einer »modernen« Wirtschaftsethik (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 7), Bern/Stuttgart/Wien.
- Kaiser, H. 1993: Eigennutz, Gemeinwohl, Solidarität – Zur anthropologischen Grundlegung der Wirtschaft, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993), 189-204.
- Kaiser, H. 1994: Geld. Seine »ethische« Rationalität,

- in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 38 (1994), 115-133.
- Kirchenamt der EKD* (Hg.) 1991 (2. Auflage): *Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh.
- Kirchenamt der EKDISekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.) 1994: *Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlagen für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen* (Gemeinsame Texte 3), Hannover/Bonn.
- Müller, W. E. 1995: *Wirtschaft und Werte. Entwürfe zur theologischen Wirtschaftsethik*, in: *Lutherische Monatshefte* 3 (1995), 27-29.
- Nethofel, W. 1994: *Jenseits von Wohlwollen. Christliche Ethik in der Marktwirtschaft*, in: S. Dimplker (Hg.): *Freiräume leben - Ethik gestalten. Studien zu Sozial-ethik und Sozialpolitik*, Stuttgart 1994, 154-166.
- Pawlas, A. 1990: *Tugendhaftes Handeln auf den Märkten. Martin Luther und die christliche Unternehmensethik*, in: *Lutherische Monatshefte* 29 (1990), 512-515.
- Pawlas, A. 1991: *Welche Beiträge leistet Martin Luther zu einer Unternehmensethik? Auf der Suche nach einer evangelischen Unternehmensethik*, in: *Zeitschrift für Betriebswirtschaft* 61 (1991), 379-398.
- Pawlas, A. 1992: *Christliche Menschenführung im Betrieb? Ein wirtschaftsethischer Diskussionsbeitrag aus lutherischer Sicht*, in: A. Albach (Hg.), 1992, 123-138.
- Prien, H. J. 1992: *Luthers Wirtschaftsethik*. Göttingen.
- Raiser, K. 1991: *Christentum und Wirtschaftsordnung 1990. Zur ökumenischen Herausforderung der Ökonomie*, in: K. Heienbrok/IH. Przybylski/F. Segbers (Hg.) 1991, 36-41.
- Rich, A. 1991 (4. Auflage): *Wirtschaftsethik* (Bd. 1). *Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh (1984).
- Rich, A. 1990: *Wirtschaftsethik Bd. 2. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialethischer Sicht*, Gütersloh.
- Ruh, H. 1990: *Das Interesse der Ethik an der Rationalität des Wirtschaftlichen*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 31 (1990), 57-74.
- Ruh, H. 1992: *Zum Ertrag der theologischen Wirtschaftsethik*, in: *ders.* (Hg.) 1992, 141-159 (vgl. auch in: *ders.* 1992 a, 222-240).
- Ruh, H. 1993 (3. Auflage): *Argument Ethik. Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik*, Zürich (1991).
- Sens, M. 1990: *Menschliche Wirtschaft. Auf der Suche nach biblischen Kriterien für menschenwürdige Wirtschaftssysteme*, in: *Die Zeichen der Zeit* 44 (1990), 53-58.
- Spiegel, Y. 1991: *Wirtschaftsethische Leitlinien - ein Vergleich*, in: M. Marhold/IH. Schibilsky (Hg.) 1991, 141-160.
- Spiegel, Y. 1992: *Wirtschaftsethik und Wirtschaftspraxis - ein wachsender Widerspruch?* Stuttgart/Berlin/Köln.
- Strohm, T. 1990: *Arthur Richs Bedeutung für die Wirtschafts- und Sozialethik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 34 (1990), 192-197.
- Strohm, T. 1991: *Wirtschaftswachstum und Wirtschaftsordnung - wirtschaftsethische Leitlinien*, in: W. Marhold/IH. Schibilsky (Hg.) 1991, 109-124.
- Ulrich, H. G. 1991: *Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik*, in: H. G. Nutzinger (Hg.) 1991, 37-60.
- Ulrich, H. G. 1992: *Die Ökonomie Gottes und das menschliche Wirtschaften. Zur theologischen Perspektive der Wirtschaftsethik*, in: H. Ruh (Hg.) 1992, 80-112.
- Ulrich, H. G. 1992: *Theologische Zugänge zur Wirtschaftsethik*, in: Koslowski (Hg.) 1992, 253-277.
6. *Literatur zur Wirtschafts-/Unternehmensethik aus dem Bereich der katholischen Theologie*
- Auer, A. 1990: *Wirtschaft und Ethik. Prolegomena zu einem schwierigen Dialog*, in: M. Würz/P. Dingwerth/R. Öhlschläger (Hg.) 1990, 45-54.
- Boff, L. 1992: *Der Markt und die Religion der Ware*, in: *Concilium* 28 (1992), 195-197.
- Branahl, M. 1991: *Zum Verhältnis von sittlicher und ökonomischer Rationalität, aufgezeigt am Beispiel der Unternehmenskultur der Siemens AG*, Berlin und München; Köln.
- Dierkes, K. 1991: *Normenkodizes in Unternehmen und Verbänden aus sozialethischer Sicht*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991), 345-360.
- Dussel, E. 1991: *Theologie und Wirtschaft. Das theologische Paradigma des kommunikativen Handelns und das Paradigma der Lebensgemeinschaft als Befreiungstheologie*, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.) 1991, 39-57.
- Furger, F. 1991: *Es geht nicht ohne ein ethisches Fundament. Zur Diskussion um das Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, in: *Herder Korrespondenz* 45 (1991), 568-572.
- Furger, F. 1992a: *Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik*, Zürich/Einsiedeln/Köln.
- Furger, F. 1992b: *Katholische Soziallehre und Wirtschaftsethik*, in: P. Koslowski (Hg.) 1992, 241-252.
- Furger, F. 1994a: *Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*, Solothurn; Düsseldorf.
- Furger, F. 1994b: *Sozialethik und Ökonomie (Ethik und Wirtschaft im Dialog, Bd. 5)* Münster/Hamburg.
- Furger, F. 1994c: *Weltwirtschaftliche Entwicklung: ökonomisch effizient, theoretisch-wissenschaftlich begründet, ethisch verantwortet*, in: U. Pöner/A. Habisch 1994, 49 - 67.

- Furger, F./Wiemeyer, J. 1991: Gutes Geld für alle, Bonn.
- Furger, F./Wiemeyer, J. 1994a: Von der Dependenz zur Interdependenz, Bonn.
- Furger, F./Wiemeyer, J. 1994b: Wirtschaft: global und ökologisch. Überlegungen zu Ressourcenschonung und Umwelterhaltung (hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; eine Studie der Sachverständigengruppe -Weltwirtschaft und Sozial-ethik« Deutsche Kommission Justitia et Pax), Bonn,
- Habisch, A. 1994: Christliche Anthropologie und Ethos der Marktwirtschaft, in: Stimmen der Zeit 1991 (1994) 605-616.
- Hagel, J. 1993: Effizienz und Gerechtigkeit (Monographien der List-Gesellschaft N. F., Bd. 15), Baden-Baden.
- Hengsbach, F. 1991a: Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 41 (1991), B 20, 16-27.
- Hengsbach, F. 1991b: Wirtschaftsethik. Aufbruch - Konflikte - Perspektiven, Freiburg|BasellWien.
- Hengsbach, F. 1992: Wirtschaftsethik unter Druck und Gegendruck. Die Gewerkschaften, in: P. Koslowski (Hg.) 1992, 197-218.
- Hengsbach, F./Möhring Hesse, M.: Globale Gerechtigkeit durch interkulturelle Sensibilität, in: U. Pöner/A. Habisch (Hg.) 1994, 181- 206.
- Hinkelammert, F. J. 1991: Wirtschaft, Utopie und Theologie. Die Gesetze des Marktes und der Glaube, in: R. Fernet-Betancourt (Hg.) 1991, 58-85.
- Hinkelammert, F. J./Assmann, H. 1992: Götze Markt, Düsseldorf.
- Irrgang, B. 1990: Das Konzept des Regelkonsequentialismus als Grundlegung einer Wirtschaftsethik, in: M. WürzJP. Dingwerth|R. Öhlschlager (Hg.) 1990, 235-252.
- Kerber, W. 1990: Marktwirtschaft im Licht der Ethik, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 101 (1990), 220-232.
- Kerber, W. 1990: Ordnungspolitik. Gemeinwohl und katholische Gesellschaftslehre. Der Sozialen Marktwirtschaft zum Gedächtnis, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 31 (1990), 11-33).
- Kerber, W. 1991a: Homo oeconomicus. Zur Rechtfertigung eines umstrittenen Begriffs, in: B. Biervertl M. Held (Hg.) 1991, 56-75.
- Kerber, W. 1991b: Katholische Soziallehre und Marktwirtschaft, in: Christophorus 36 (1991), 85-92.
- Kerber, W. 1991c: Zum Ethos von Führungskräften. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung, in: H. Steinmann|H. Löhr (Hg.) 1991, 303-313.
- Kleinhappl, J. 1991: Christliche Wirtschaftsethik. Analysen, Essays und Fragmente aus dem Nachlaß, hg. und eingeleitet von E. van Loen, Freiburg|BasellWien.
- Korff, W. 1990: Wirtschaft und Ethik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 30/31, 1990, 32-38.
- Korff, W. (Hg.) 1992a: Die Energiefrage Entdeckung ihrer ethischen Dimension, Trief.
- Korff, W. 1992b: Wirtschaft vor der Herausforderung der Umweltkrise, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 36 (1992), 163-174 (vgl. auch in: Energiewirtschaftliche Tagesfragen 40 (1990), 27-35).
- Korff, W. 1992c: Unternehmensethik und marktwirtschaftliche Ordnung, in: Zeitschrift Interne Revision, Heft 1, 1992, 1-16.
- Korff, W. 1992d: Ethische Probleme einer Weltwirtschaftsordnung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 42 (1992), Nr. 50, 3-12.
- Kruip, G. 1990: Gibt es eine befreiungstheologische Wirtschaftsethik? Beispiele aus der katholischen Kirche Mexikos, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 31 (1990), 156-178.
- Ray, R. 1989: Ethik für Manager, Düsseldorf|Wien|New York.
- Ray, R. 1990: Die Macht der Moral. Unternehmenserfolg durch ethisches Management, Düsseldorf|Wien|New York.
- Ray, R. 1993: Die Macht der Unmoral oder: Die Implosion des Westens, Düsseldorf|Wien|New York./Moskau.
- Losinger, A. 1994: Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings, Paderborn.
- Marx, R. 1991: Katholische Soziallehre und neue Weltwirtschaftsordnung. Eckpunkte einer Weltwirtschaftsethik im Blick auf Sollicitudo rei socialis, in: Erwachsenenbildung 37 (1991), 13-16.
- Mieth, D. 1991: Ökonomie und Ethik. Theologisch-ethische Reflexion zur Verschuldungsproblematik, in: K. Steigleder|D. Mieth (Hg.): Ethik in den Wissenschaften, Tübingen 2/1991, 149-174.
- Mieth, D. 1994: Wirtschaftsethik im Kontext der christlichen Sozialethik. Ein kritisch-handlungstheoretischer Ansatz und seine Auswirkungen auf die Nord-Süd-Problematik, in: U. Pöner/A. Habisch (Hg.) 1994, 89-111.
- Nell-Breuning, O. von 1990: Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zur Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch, hg. von F. Hengsbach u. a., Düsseldorf.
- Novak, M. 1992: Der Geist des demokratischen Kapitalismus, Frankfurt a. M. (amerikan. Original: New York 1982).
- Schramm, M. 1994: Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie, Paderborn u. a.
- Spangenberg, M. 1990: Wirtschaftsethik. Gründe, Gefährdungen und Förderung der Rezeption der Wirtschaftsethik in der Wirtschaft, in: Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart|Kath. Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden: Unternehmenskultur und Verantwortung (Dialogprogramm Wirtschaft und christliche Ethik; H. 6), Stuttgart 1990, 15-18.
- Spieker, M. 1994: Katholische Soziallehre und Marktwirtschaft, in: ORDO 45 (1994) 169-194.

- Wiemeyer, J. 1995: Die Weltwirtschaftsordnung aus sozial-ethischer Sicht, in: M. Heimbach-Steins u. a. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik, Freiburg 1995, 347-366.
- Wirz, S. 1993: Vom Mangel zum Überfluß. Die bedürfnisethische Frage in der Industriegesellschaft (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 27), Münster.
- Wollasch, U. 1994: Normenkodizes in Unternehmen und Verbänden – ein Forschungsbericht, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 35 (1994) 224-237.
- Zsifkovits, V. 1994: Wirtschaft ohne Moral?, Innsbruck/Wien.

Rezensionen

Samaritanerdienste als Dienstleistung

Johannes Degen: Diakonie als Soziale Dienstleistung. ehr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1994; 166 Seiten; Preis 68,- DM.

Der Verfasser dieser als Habilitationsschrift in Bochum angenommenen Studie war in den 80er Jahren Direktor des Diakoniewerks Kaiserswerth, einer der traditionsreichsten »Komplexeinrichtungen« der deutschen Diakonie überhaupt. 1983 wurde Johannes Degen dort als »Ziel-Planer« eingesetzt, um ein strategisches Konzept für die Zukunft dieser Einrichtung zu entwickeln. Degen hat die Gelegenheit genutzt und sich bemüht, ein Zielkonzept für alle großen diakonischen Einrichtungen zu entwerfen, die er »Unternehmungen der Diakonie« nennt. In ihnen komme es darauf an, »zweckrationales Handeln und christliche Hilfef motivation miteinander zu verbinden« und sie zu einem »markt- und konkurrenzfähigen Dienstleistungsprodukt« werden zu lassen.

Manche der 200 Komplexeinrichtungen der Diakonie befinden sich, so Degen, nach einer teilweise mehr als hundertjährigen Geschichte in schweren Krisen als Folge ungenügender betriebswirtschaftlicher Steuerung und »folgenlosen Abwägens und Taktierens« im Blick auf die inhaltliche Zielsetzung und unternehmerische Ausrichtung. Als Symptome werden hohe Personalfuktuation und teilweise sich verschlechternde Betriebsergebnisse genannt. Degen schildert die Entwicklung der Anstaltsdiakonie unter dem Aspekt ihrer Finanzierung und Leitung, die spätestens in der Zeit des Nationalsozialismus in die schwerste Krise geraten ist und teilweise unter der nationalsozialistischen Führung »zu einem verwaltungstechnisch-industriellen Komplex der Manipulation« und im schlimmsten Falle sogar der Ausrottung degradiert wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde teilweise an

die Strukturen vor 1933 angeknüpft, und erst in neuerer Zeit erfolgte die grundsätzliche Neuorientierung im Zeichen sozialstaatlicher Entwicklung und Gesetzgebung.

Das Thema »Corporate Identity« »Diakoni- sehe Unternehmenskultur« ist praktisch erst jetzt zum beherrschenden Thema aller großen Einrichtungen geworden. Die Struktur des Zielplanungsprozesses ergibt sich aus dem methodischen Dreischritt: Diagnose, Bewertung, Verdichtung. Sie ist das Gegenstück zur »Status-quo-Prognose«, die die bisherigen Verfahrensweisen charakterisiert. Dieses Verfahren ist auf allen Ebenen des betrieblichen Geschehens relevant: auf der Ebene des »Entscheidens und Leitens«, auf der Ebene der »administrativen-dispositiven Abläufe« (Kombination von Personal, Finanzierung und Verfahren) und auf der Ebene der »organisierten Leistungserstellung« der Komplexunternehmung (beispielsweise medizinisch-pflegerische Behandlung, sozialpädagogische Erziehung, Altenpflege, Behindertenbegleitung, Rehabilitation, Sterbebegleitung, ...). Es sei hier vermerkt, daß Degen generell darauf verzichtet, die spezifischen - zuletzt in der Klammer vermerkten - Aufgaben der Diakonie im Blick auf die dafür erforderlichen Zielsetzungen und Standards zu befragen und neu zu bestimmen. Ihm geht es um die formale Beschreibung der Dimensionen von Unternehmensführung.

Degen favorisiert nicht explizit ein bestimmtes Leitungskonzept, etwa im Sinne von Alfred Jägers Modellen (charismatisch, patriarchalisch, partizipativ), sondern beschreibt in erster Linie die Aufgaben, die für eine kirchlich-diakonische Unternehmung spezifisch sind. Die Unternehmung der Diakonie gewinnt auf den »Ebenen des Unternehmensprozesses« (Arbeits- und Zielkonzeption, Personalpolitik, Kommunikation nach innen und außen, Integration der pastoralen Dienste) »ihr Profil«. Corporate Identity deutet Degen als »Geistiges Management«: Es muß nach innen eine Ordnungsstruktur sichtbar machen, an der sich alle orientieren können. Diese Struktur ist nach innen und außen zu vermitteln, damit deutlich wird, daß und wie die Unternehmung in Kirche und Gesellschaft »funktioniert«. Es berücksichtigt, daß die Unternehmung »eine rationale, planend-kalkulierende, und eine emotionale, kreativ-chaotische« Seite hat. Degen macht sich den Gedanken zu eigen: »das gei-

stige, nicht das materielle Element bringt Unternehmen vorwärts«.

In einem eigenen Kapitel beschäftigt sich Degen mit den »Herausforderungen für eine unternehmerische Diakonie«. Er geht dabei von der These aus, daß die Diakonie im europäischen Einigungsprozeß in eine neue Konkurrenzsituation mit kommerziellen Anbietern aller Art gestellt ist und auch hinsichtlich ihrer Rechtsstellung mit neuen Problemen konfrontiert wird. Im Anschluß an die »PROGNOS-Studie« »Freie Wohlfahrtspflege im zukünftigen Europa« (1991) wird auch von dem Mega-Trend einer zunehmenden Säkularisierung und Ökonomisierung von immer mehr Lebensbereichen gesprochen. Erwartet wird eine zunehmende Professionalisierung bei der Leistungserbringung und ein wachsender Einfluß von Kriterien der Wirtschaftlichkeit bei der Beurteilung von sozialen Diensten durch Kostenträger und Aufsichtsinstanzen. Auch die privilegierte Stellung der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland ist beispiellos in ganz Europa und könnte einem allmählichen Erosionsprozeß unterliegen.

Eine von Degen eigens erwähnte Herausforderung stellt die Motivationsstruktur der Mitarbeiterschaften in den Unternehmungen der Diakonie dar. Der verfassungs- und arbeitsrechtlich relevante Begriff der »christlich geprägten Dienstgemeinschaft« gerät zur Ideologie, wenn ihm nicht eine darauf bezogene Motivation und spezifische Lebensformen der Mitarbeitenden entsprechen. Das für die Diakonie charakteristische Arbeitsrecht und der damit verbundene sogenannte »Dritte Weg« geht von diesem Leitbild aus. Degen möchte den normativ verwandten Begriff der Dienstgemeinschaft ablösen durch das »Zielkonzept von der Arbeits- und Lerngemeinschaft der in der Unternehmung der Diakonie Mitarbeitenden«. Er nimmt in Kauf, daß damit die kirchenspezifischen Arbeitsrechtsregelungsverfahren abgelöst werden müssen zugunsten eines Verfahrens, in dem MitarbeiterInnen sowohl auf der Ebene des individuellen als auch des kollektiven Arbeitsrechtes die gleichen Rechte und Pflichten zuzugestehen sind, wie sie unter allgemeinen erwerbswirtschaftlichen Rahmenbedingungen üblich sind. Er spricht sich auch für einen kräftigen Ausbau der »derzeit eher unterentwickelten Mitbestimmungsmöglichkeiten« in der Diakonie aus. Die Teilziele »Transparenz« und »Teilhabe« stehen im Zentrum seiner Zielsetzun-

gen der Personal- und Organisationsentwicklungen. Hieraus läßt sich dann auch mühelos ein »partizipatives Modell« der Unternehmenleitung ableiten.

Die Untersuchung von Degen enthält für betriebs- und volkswirtschaftlich geschulte Leser auf den ersten Blick sicher nicht wesentlich Neues. Aber es ist ihm gelungen, die Verbindung von Fragestellungen der ökonomischen Rationalität mit den Fragen der diakonischen Rationalität so herzustellen und in ein eigenständiges Konzept von Unternehmenskultur einzutragen, daß der Typus einer christlich geprägten Dienstleistungs-Unternehmung durchaus sichtbar wird. Wie schon angedeutet, wurde in dieser Arbeit darauf verzichtet, für die einzelnen Aufgabenfelder der Diakonie spezifische Leitlinien, Zielsetzungen und Standards herauszuarbeiten. Dies müßte wahrscheinlich in einem nächsten Schritt geschehen, damit dem Vorwurf begegnet werden kann, die Zukunft der Diakonie liege nicht in ihren Komplexeinrichtungen, sondern in einer Tendenz zur Normalisierung, Dezentralisierung und gemeindenahen Hilfe und Versorgung. In dieser Hinsicht muß sicher in Zukunft weitergedacht werden. Auf die Frage der Finanzierung zentralistischer und dezentraler Arbeitsstrukturen und die möglichen Transformationskosten von einem zum anderen Typus muß weiter verfolgt werden. Degen macht darauf aufmerksam, daß 80-90% der laufenden Kosten und ein ähnlich

hoher Prozentsatz für die Investitionen in diakonischen Unternehmungen durch »sozialstaatliche Finanzierung« abgedeckt sind. 5-10% der laufenden Kosten werden durch Kirchensteuermittel abgedeckt, während die eigene unternehmerische Tätigkeit ihren finanziellen Spielraum durch Zinserträge, Erlöse aus Vermögensumschichtungen, Spenden, Pachtverträge und vertraglich vereinbarten Abgaben (zum Beispiel von Chefärzten) gewinnt. Innerhalb dieser engen Grenzen ist unternehmerisches Handeln zwar zwingend geboten, um nicht in Defizite, für die keine Instanz haftet, hineinzugeraten, andererseits muß sich ein solches Unternehmen, um überlebensfähig zu sein, ganz in den sozialstaatlich vorgegebenen regelfinanzierten Leistungsrahmen einfügen. Es gibt Einrichtungen der Diakonie, die ohne jegliche kirchliche Finanzierung auskommen, beziehungsweise auskommen müssen. Die Frage drängt sich auf, ob die Kirche es sich auf Dauer leisten kann, ihre Einrichtungen finanziell und damit strukturell quasi sich selbst zu überlassen. Wären nicht erheblich mehr eigene Ressourcen zu mobilisieren, um das eigenständige Profil glaubwürdig herauszustellen und langfristig lebensdienliche Zielsetzungen noch stärker als heute zu verwirklichen? Degen hat es durch seine Arbeit möglich gemacht, solche substantiellen Fragen aufzuwerfen und zu diskutieren.

Theodor Strohm, Heidelberg

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Foot, Philippa: Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze, Hg. von Ursula Wolf/Anton Leist. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1996 (Fischer Taschenbücher, Bd. 12961). 26,90 DM.

Gardner, E. Clinton: Justice and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (New Studies in Christian Ethics 7). 30,- £.

Hentschel, Markus: Gewissenstheorie als Ethik und Dogmatik. Emanuel Hirschs »Christliche Rechenschaft«, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 17). XI, 336 S. 98,- DM.

Kreß, Hartmut/Daiber, Karl-Fritz: Theologische Ethik - Pastoralsoziologie. Stuttgart: Kohlhammer 1995 (Urban Taschenbücher, Bd. 427; Grundkurs Theologie, Bd. 7). Ca. 230 S. 29,- DM.

Newen, Alberti/Savigny, Eike von: Einführung in die Analytische Philosophie. Stuttgart: Uni-Taschenbücher GmbH 1995 (UTB 1878). 160 S. 22,80 DM.

Parrella, Frederick J. (Hg.): Paul Tillich's Theological Legacy: Spirit and Community. International Paul Tillich Conference, New Harmony, 17-20 June 1993. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1995 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 73). 185 S. 138,- DM.

Schleienmacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung (Schriften und Entwürfe) Band 5: Schriften aus der Hallenser Zeit 1804-1807. Hg. von Hermann Patsch, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1995. CXXXII, 290 S. 268,- DM.

Schweiker, William: Responsibility and Christian Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (New Studies in Christian Ethics 6). 35,- £.

Seel, Martin: Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995. 300 S. 48,- DM.

Simmel, Georg: Aufsätze und Abhandlungen

1901-1908, Band I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (Gesamtausgabe Bd. 7, stw 807). 380 S. 24,80 DM.

Tillich, Paul: Vorlesung über Hegel (Frankfurt 1931/32). Hg. von Sturml/Erdmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1995 (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, Bd. VIII). XXII, 621 S. 248,- DM.

Politik

Beestermöller, Gerhard/Glatzel, Norbert (Hg.): Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer 1994 (Theologie und Frieden, Bd. 6). 320 S. 116,- DM.

Bräuer, Siegfried/Yollnhals, Clemens (Hg.): »In der DDR gibt es keine Zensur«. Die Evangelische Verlagsanstalt und die Praxis der Druckgenehmigungen bis 1989. Eine Dokumentation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1995. 350 S. 39,80 DM.

Goeckel, Robert F.: Die evangelische Kirche und die DDR. Konflikte, Gespräche, Vereinbarungen unter Ulbricht und Honecker. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1995. 350 S. 45,- DM.

Grotefeld, Stefan: Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995 (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd. 7), 494 S. 98,- DM.

Kaiser, Thomas O. H.: Versöhnung in Gerechtigkeit. Das Konzept der Versöhnung und seine Kritik im Kontext Südafrika. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 3). Ca. 310 S. Ca. 98,- DM.

Niditch, Susan: War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence. Oxford: Oxford University Press 1995. 7,99 £.

Campenhausen, Axel Freiherr von: Kirchenrecht und Kirchenpolitik. Stellungnahmen im kirchlichen Zeitgeschehen. Hg. von Christoph Link/JManfred Seitz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. Ca. 371 S. ca. 48,- DM.

Nagel, Ernst Josef: Flüchtlinge und »Kirchenasyl«, Stuttgart: Kohlhammer 1995 (Beiträge zur Friedensethik, Bd. 21). 40 S. 12,80 DM.

Welker, Michael: Kirche im Pluralismus. Gütersloh: ehr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995 (Kaiser Taschenbücher, Bd. 136). 128 S. 19,80 DM.

Ökumene und Weltreligionen

Klöcker, Michael/Twoorschka, Monika/Twoorschka, Udo: Wörterbuch Ethik der Weltreligionen. Die wichtigsten Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995 (GTB 720). 237 S. 24,80 DM.

Lee-Linke, Sung-Hee: Familie – Religion – Kultur. Familienkonzepte im Konfuzianismus und Protestantismus. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995 (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 4). Ca. 310 S. ca. 118,- DM.

Leisinger, Klaus M./Hösle, Vittorio: Entwicklung mit menschlichem Antlitz. Die Dritte und die Erste Welt im Dialog. München: C. H. Beck 1995. 38,-DM.

Nagel, Tilman: Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck 1994. 314 S. 58,-DM.

Peschke, Karl-Heinz: Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie. Trier: Paulinus Verlag 1995. 879 S. 58,- DM.

Schimmel, Annemarie: West-östliche Annäherungen. Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 133 S. 28,- DM.

Zusammengestellt vom Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der RUB

Autoren

Ze'ev W. Falk ist Professor für Talmudisches Recht an der Hebrew University Jerusalem.

Günter Wilhelms, geb. 1958, Dr. theol. habil., wissenschaftlicher Assistent für Christliche Soziallehre und allgemeine Religionssoziologie an der Universität Bamberg, gerade im Erscheinen ist »Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog« (Kohlhammer Verlag).

Theodor Strohm, geb. 1933, ist Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und Vorsitzender der Kammer der EKid für Soziale Ordnung.

Hans Ruh, geb. 1933, Leiter des Instituts für So-

zialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich.

Christoph Stückelberger, geb. 1957, Privatdozent für Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Basel und Zentralsekretär von »Brot für alle« in Bem, 1996 erscheint von ihm »Umweltethik als Weltethos des Maßes« (Kohlhammer Verlag).

Ewald Stübinger, geb. 1956, Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut Technik - Theologie - Naturwissenschaften an der Ludwig-Maximilian-Universität München, arbeitet an einer Habilitationsschrift zur Frage von ethischen Kriterien der Energieversorgung.

Einleitung

Demokratie, Recht, Wirtschaft: auf diese drei klassischen Bezugspunkte der sozialetischen Diskussion stoßen Leser und Leserinnen dieses Heftes.

Bilanz: Kurt Nowak (Kirchengeschichtler an der Universität Leipzig) unternimmt eine erste Orientierung über ein halbes Jahrhundert evangelischer Kirchengeschichte für die protestantischen Kirchen in Deutschland im Zeitraum von 1945 bis 1989.

Auflösung: Hermann Sautter (Göttingen) zeigt aus der Sicht des Volkswirtschaftlers auf, warum das »Soziale« und das »Ökonomische« nicht als Alternative verstanden werden müssen. Die Solidaritätseffekte des Ökonomischen können genutzt werden für die soziale Selbstorganisation der zivilen Gesellschaft. In der neuen Koppelung von Anspruchsberechtigung und eigenverantwortlicher Selbstverpflichtung sieht der Autor auch den entscheidenden Beitrag, den die evangelischen Kirchen in die Debatte über die »Krise des Sozialstaates« einbringen können. Diese Studie wird ergänzt durch einen Tagungsbericht von Traugott Roser und Thomas Schlag (München) über das Problem, wie ökonomische Paradigmen und ethische Normen miteinander und ineinander vermittelt sind.

Blickwinkel: Wie sich das Verhältnis zwischen Recht, Rechtsbegründung und christlichem Glauben aus der Sicht eines Juristen ausnimmt, kann in dem Beitrag von Hans-Martin Pawlowski (Professor für Rechtsphilosophie an der Universität Mannheim) studiert werden.

Aufregung: Nachdem der australische Philosoph Peter Singer auf einem wissenschaftlichen Kongreß in Heidelberg eingeladen wurde, nehmen Mirjam und Ruben Zimmermann (Heidelberg) in diesem Heft nochmals die Diskussion mit ihm auf. Sie richten ihren Blick auf die Veränderungen, die die »Praktische Ethik« von Singer in ihrer zweiten Auflage erfahren hat und arbeiten in diesen Blick die aktuelle Diskussion mit der relevanten Literatur ein.

Abschied: Nach Klaus Tanner (Dresden) ist das Verhältnis von Religion und Ethik reichhaltiger, als es die sozialphilosophisch und soziologisch immer noch gängigen Evolutionstheorien nahelegen. Nach seinem Kommentar verlangt der Abschied von diesen evolutionären Weltbildmodellen eine Neubestimmung auf die Frage nach den religiösen Traditionen im Kanon der Moderne.

Trutz Rendtorff/Joachim von Soosten

Religiöse Traditionen im Kanon der Moderne

Von Klaus Tanner

»Nun sag, wie hast du's mit der Religion?« - die »Gretchenfrage« wird neu in der Philosophie diskutiert seit philosophische Institute, vor allem in den neuen Bundesländern, verstärkt die Aufgabe übernommen haben, Lehrerinnen und Lehrer für das Unterrichtsfach »Ethik« aus- und berufsbegleitend weiterzubilden. Die Vermittlung von Wissen über die Religionen wird durch die Lehrpläne festgeschrieben. So mancher Studierende, der zunächst dachte, »Ethik« sei die Alternative zu »Religion«, sieht sich damit konfrontiert, sich auseinandersetzen zu müssen mit Bedeutung und Funktion religiöser Traditionen. Und so mancher Lehrende, der oft als »Wessi« in den Osten gekommen ist, von Instituten und Fakultäten, an denen die Religionsphilosophie bestenfalls eine marginale Rolle spielte, steht vor der gleichen Aufgabe.

Der Verweis auf empirische, soziologische Daten über die Kirchenzugehörigkeit - leicht, wenn auch ständig abnehmend in den alten Bundesländern, nur noch in Bruchstücken vorhanden nach dem mit repressiven Methoden durchgesetzten Atheismus im Osten - rückt dabei auf in den Rang eines begründenden Arguments dafür, daß die von den Philosophen verwalteten ethischen Lehrtraditionen an die Stelle der unsere Herkunftsgeschichte prägenden religiösen Traditionen treten müssen. Gegenwärtig läßt sich der Versuch einer neuen Kanonbildung beobachten, da im einzelnen noch keineswegs klar ist, an welchen Inhalten sich dieses Orientierungswissen für die »säkulare« Kultur bilden soll.

Der Anspruch auf Zeitgemäßheit beziehungsweise auf Überlegenheit des durch Philosophie präsentierten Wissens gegenüber dem in den religiösen Traditionen verdichteten Wissen ist gekoppelt mit der Überzeugung, daß unter modernen Bedingungen die Philosophie der Ort vorurteilsfreier, vernünftig-rationaler und kritischer Reflexion sei. Demgegenüber erscheinen Formen der Reflexion auf religiöse Phänomene, die etwa in Gestalt der Theologie im Christentum ebenfalls eine lange Tradition haben, als vormodern, positionell vorgeeignet und tendenziell irrational. Zwei Traditionen von Urteilen über Religion, die beide an Muster der Religionskritik des 19. Jahrhunderts anknüpfen, können bei der Legitimation des Anspruchs auf Überlegenheit zusammenwirken.

Für die staatlich verordnete Weltanschauung der DDR war das Bekenntnis zu einem Geschichtsglauben grundlegend, demzufolge »Geschichte« in einem Entwicklungsprozeß verläuft, in dem eine Weiter- und Höherentwicklung möglich ist. Religion galt als Ausdrucksform niederer, zu überwindender Bewußtseinsstufen. Sie sei Folge von Unwissenheit beziehungsweise der Versuch, Vorgänge in Natur und Gesellschaft zu mystifizieren, die einer »objektiven« Erklärung zugänglich seien. Letztlich sei Religion nur Aberglauben: »In

der marxistisch-leninistischen Philosophie wird Aberglaube vornehmlich synonym mit Religion gebraucht.« Der »Kampf gegen alle Formen des Aberglaubens« wurde dementsprechend zu einem wichtigen »Bestandteil der ideologischen Arbeit der marxistisch-leninistischen Parteien« erklärt (Artikel »Aberglaube«, in: Wörterbuch der Philosophie, hg. von G. Klaus und M. Buhr, 11. Auflage Leipzig 1995, Bd. I, S. 34). Diese Einstellung zur Religion wurde mit staatlich administrativen Maßnahmen erfolgreich verbreitet und wirkt auch nach dem Zusammenbruch der DDR in breiten Schichten der Bevölkerung weiter.

Aber auch in den Argumentationsmustern, die in der alten Bundesrepublik in den Sozialwissenschaften und der Philosophie gepflegt wurden, spielen dichotomisch strukturierte Bilder von Evolution und Modernisierung eine wichtige Rolle. Exemplarisch läßt sich dies am Programm zur Begründung einer »kognitivistischen Verantwortungsethik« studieren, wie es von Jürgen Habermas vertreten wird. Das einst »in religiösen und metaphysischen Überlieferungen« verankerte Ethos sei im Prozeß der Modernisierung, Rationalisierung und »Entzauberung« durch den »Filter posttraditionaler Begründungen hindurchgetrieben« worden (Faktizität und Geltung, Frankfurt a. M. 1992, S. 129). Allein möglich sei nach dieser Form der Reinigung nur noch die Stärkung eines »Moralbewußtseins auf posttraditionaler Stufe«, das »ohne religiöse Einbettung« auskomme (Theorie des kommunikativen Handelns Bd. I, Frankfurt a. M. 1981, S. 317). Im Rahmen eines solchen Wahrnehmungshorizontes können die religiösen Traditionen ebenfalls nur noch als Formen eines mit modernen Reflexionsstandards nicht mehr kompatiblen Bewußtseins erscheinen. Letztlich müsse sich eine tragfähige Begründung ethischer Überzeugung auf sogenannte »rationale« Gründe stützen. »Rational« heißt, die historische Dimension und damit auch die christliche Herkunftsgeschichte bestimmter kultureller Orientierungsmuster dürfe keine konstitutive Rolle mehr spielen. Vertreter des »Kommunitarismus« haben demgegenüber auf die Bedeutung von Lebensformen und Traditionen für die Entwicklung von ethischem Orientierungswissen und die damit gegebene Kontextverhaftetheit aller Begründungsstrategien hingewiesen. Es macht offenbar wenig Sinn, das in solchen Lebensformen und Traditionen gewonnene Wissen einfach pauschal unter das Verdikt »nicht vernünftig begründbar« zu stellen. Im Anschluß an Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen wird erneut diskutiert darüber, daß und in welcher Weise das menschliche Vernunftvermögen aus einer Pluralität von Funktionen besteht, die eine reflexiv-kritische Selbstthematisierung und Welterschließung ermöglichen. Kunst und Religion können in und nicht außerhalb solch eines erweiterten Verständnis von Rationalität ihr Recht erhalten.

All diese Diskussionen lassen erkennen, daß Dichotomien von Moderne versus Tradition, von rational versus irrational, von Neutralität versus Positionalität offensichtlich zu einfach sind, um die Muster ethischer Urteilsbildung zu erfassen. Kann dann aber nicht auch mit guten Gründen angenommen werden, daß das Verhältnis von Religion und Ethik verwickelter ist, als es die gängigen evolutionären Stufenmodelle der Geschichte und Säkularisierungstheorien mit ihren Beerbungs- und Überbietungsansprüchen nahelegen?

*Prof. Dr. Klaus Tanner – Technische Universität Dresden
Institut für Evangelische Theologie - 01062 Dresden*

Solidarität durch ökonomische Rationalität

Die Herausforderungen der Kirchen durch die Krise des Sozialstaates

Von Hermann Sautter

Von einer Krise des Sozialstaates war schon Anfang der 80er Jahre die Rede. Inzwischen ist sie das Tagesgespräch. Dafür sorgen die Einschnitte in das soziale Netz, die angedrohten noch mehr als die bereits verwirklichten: Kürzung der Lohnfortzahlungen im Krankheitsfall, niedrigere Arbeitslosen- und Sozialhilfe, erschwerte Frühpensionierung, höheres Rentenalter usw. Ganz offenbar geht es nicht mehr nur um einen »Umbau«, sondern auch um einen »Abbau« des Sozialstaates. Manche sprechen sogar von seinem Ende, von »Kapitalismus pur«, der »schrankenlosen Ökonomisierung des Lebens« und dem »Ausverkauf humaner Werte«.

Welche Herausforderung dies für die Evangelischen Kirchen bedeutet, scheint klar zu sein: Verteidigung des Sozialstaates, leidenschaftlicher Appell an die Solidarität, Schlußschluß mit Verbänden ähnlicher Zielsetzung (insbesondere den Gewerkschaften), Zähmung des Marktes mit seiner als zerstörerisch empfundenen Logik. Dies läge durchaus in der Tradition des Luthertums, das seinen Argwohn gegen die Konkurrenzwirtschaft nie unterdrücken konnte und das im machtvollen Wohlfahrtsstaat das notwendige Gegengewicht zu einer liberalen Wirtschaft sah¹. Erst recht entspräche der Angriff gegen die »Verwertungslogik des Kapitals« und die Verteidigung des Wohlfahrtsstaates einer bei uns vorherrschenden Traditionslinie reformierter Theologie. Mobilmachung im Namen der Solidarität: dazu scheint sich also der deutsche Protestantismus vor allem herausgefordert zu sehen angesichts der unübersehbaren Krise, in die unsere Systeme sozialer Sicherung geraten sind. Es trifft sich gut, daß die Katholiken genauso denken. Die Gelegenheit für ein »Gemeinsames Wort« ist daher günstig,

Doch wer »Solidarität« fordert, sollte wissen, wovon er spricht. Anderenfalls läuft er Gefahr, an den harten Realitäten von Politik und Wirtschaft zu scheitern, sich in Larmoyanz zu verlieren und seine Glaubwürdigkeit zu verspielen. Will man das vermeiden, muß man Fakten zur Kenntnis nehmen und sollte nicht versuchen, sie moralisch zu überspielen. Weil es sich dabei um ökonomische Fakten handelt, sollte man sich einer ökonomischen Argumentation nicht verschließen. Etwas weiteres kommt hinzu: Da wir heute den Sozialstaat nur noch unter den Bedingungen einer wirtschaftlichen Globalisierung erhalten können, muß auch Solidarität global verstanden werden. Dies sind drei Herausforderungen, vor die die Evangelischen Kirchen durch die Krise des Sozialstaates gestellt sind: Fakten zur Kenntnis nehmen, offen zu werden für das ökonomische Denken, Solidarität weltweit ver-

stehen lernen. Wenn die protestantischen Kirchen dazu bereit sind, können sie auch zur Überwindung der gegenwärtigen Krise beitragen, indem sie die Eigenverantwortung des einzelnen stärken, zu sozialpolitischen Innovationen ermutigen und damit zum Schutz derer beitragen, die sich nicht selber helfen können. Dies sind drei weitere Herausforderungen für Kirchen, denen am sozialen Frieden gelegen ist. Was heißt das im einzelnen?

Erstens: Fakten zur Kenntnis nehmen. - Drei grundlegende Tatsachen sollen hier angesprochen werden: Die Globalisierung der Wirtschaft, die veränderten Bedingungen für die Rentenfinanzierung und die inneren Widersprüche des Systems sozialer Sicherungen.

a) Die Globalisierung der Wirtschaft. - Nicht erst der Abschluß der Uruguay-Runde des GATT ließ den weltweiten Wettbewerb intensiver werden. Das GATT bzw. die WTO hat nur formale Konsequenzen aus einem globalen Trend gezogen. Neue Anbieter aus den sogenannten Schwellenländern haben sich auf den Weltmärkten durchgesetzt, dank ihrer Lohnkostenvorteile, ihrer Dynamik und Flexibilität. Sie exportieren vor allem standardisierte Industriewaren, deren Produktionstechnik seit langem bekannt ist und die auch ohne eine hochqualifizierte Arbeiterschaft hergestellt werden können. Die Beseitigung des »eisernen Vorhangs« hat darüber hinaus Wettbewerber auf den Weltmarkt gebracht, die langjährige Erfahrungen in der Industriegüterproduktion besitzen und die jetzt, nach der Befreiung von vielen produktivitätshemmenden Faktoren, ihre niedrigen Lohnkosten zur Geltung bringen.

Dieser intensiver gewordene Wettbewerb im Warenhandel wird überlagert und verstärkt durch den Wettbewerb der Standorte³. Für ein Unternehmen in Düsseldorf sind Produktionsstandorte in Belgien, den USA oder Malaysia zu einer ernsthaften Alternative für jeden beliebigen deutschen Produktionsplatz geworden. Wenn es die Arbeitskosten (einschließlich der Lohnnebenkosten) und die Regulungsdichte für privatwirtschaftliche Aktivitäten als vorteilhaft erscheinen lassen, werden Produktionslinien ins Ausland verlagert. Unternehmen, die das versäumen, setzen auch die verbleibenden inländischen Arbeitsplätze aufs Spiel⁴.

Die Konsequenzen dieses Faktums der Globalisierung liegen auf der Hand. Kein westliches Industrieland kann sein Niveau realer Lohneinkommen und staatlicher Sozialleistungen aufrechterhalten, wenn sie nicht mehr unter den Bedingungen des globalen Wettbewerbs finanzierbar sind. Dies bedeutet nicht, daß uns der Wettbewerb zwingt, auf das bestehende hohe Niveau an Realeinkommen und Sozialleistungen zu verzichten. Er zwingt uns vielmehr dazu, dieses Niveau in einem härter gewordenen Wettbewerb zu verdienen, wobei es nicht ausreicht, einmal eine gute Wettbewerbsposition besessen zu haben. Wenn die anderen aufholen, fällt man zurück, falls man nicht besser wird. Wir können genauso wenig wie die anderen alten Industrieländer damit rechnen, mit alten Produktionslinien ein hohes Wohlfahrtsniveau aufrechtzuerhalten, wenn uns diese Produktionslinien von den Schwellen- und Transformationsländern streitig gemacht werden. Nur wer ständig an der Spitze von Produktionszyklen steht, kann auch seine Spitzenstellung bei den Sozialleistungen halten.

b) Die veränderten Bedingungen für die gesetzliche Rentenversicherung. - Das vergleichsweise komfortable Rentenmodell der Bundesrepublik beruht auf dem Umlageverfahren, bei dem die Erwerbstätigen-Generation durch ihre laufenden Versicherungsbeiträge

die Rentner-Generation versorgt. Die individuellen Rentenansprüche richten sich nach den während der Erwerbstätigkeit eingezahlten Beiträgen, wobei die Formel der »dynamischen Rentenanpassung« dafür sorgt, daß die Auszahlungen im gleichen Maße steigen wie die Löhne (früher der Bruttolöhne, jetzt der Nettolöhne). Dieses Modell ist zu einer Zeit etabliert worden, als die Voraussetzungen für seine Finanzierungen vergleichsweise günstig waren: hohe Raten des Wirtschafts- und Bevölkerungswachstums, Vollbeschäftigung.

Keine dieser Bedingungen ist heute noch gültig. Das natürliche Bevölkerungswachstum in der Bundesrepublik ist inzwischen negativ, so daß die Bevölkerung immer mehr veraltert. Im Jahre 1950 war noch nicht einmal jeder zehnte Einwohner der Bundesrepublik im Rentenalter, heute sind es in Gesamtdeutschland etwa 15 Prozent, und bis zum Jahre 2030 wird dieser Anteil auf über 25 Prozent gestiegen sein. Dabei ist zu erwarten, daß die Zahl sehr alter Menschen besonders stark anwachsen wird. Im Jahre 1959 war ein Prozent der Bevölkerung der Bundesrepublik älter als 80 Jahre, gegenwärtig sind es etwa 3,7 Prozent, und im Jahre 2030 werden es sechs Prozent sein. Demgegenüber halbiert sich der Anteil der unter 15jährigen zwischen 1950 und 2030. Die Folge davon ist eine Verdoppelung der sogenannten »Alterslastquote«, die den Anteil der Rentner an der Gesamtbevölkerung mißt. Sie steigt von gegenwärtig 20 Prozent auf 40 Prozent im Jahre 2030⁵. Dies wirkt sich auch in der veränderten Relation zwischen Beitragszahlern und Rentnern aus. Heute haben 100 Beitragszahler 46 Rentner zu versorgen, im Jahre 2030 werden es 96 sein.

Auch im Blick auf das Wirtschaftswachstum gelten längst nicht mehr dieselben Bedingungen wie bei der Einführung der dynamischen Rentenformel. Die jährlichen Zuwachsraten des Bruttosozialprodukts pro Kopf lagen in den 50er und 60er Jahren im Durchschnitt bei etwa fünf Prozent. Heute erreichen wir kaum mehr als ein Prozent". Mit einer Rückkehr zu den alten Wachstumsraten ist kaum zu rechnen. Was in der Aufbauphase der Bundesrepublik bei einem hohen ungedeckten Bedarf an materiellen Gütern möglich war, ist bei hohem durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen und bei partiell gesättigtem Güterbedarf nicht wiederholbar.

Schließlich ist es fraglich, ob die Wiedergewinnung der Vollbeschäftigung in absehbarer Zeit gelingen wird. Selbst wenn dies der Fall ist, werden die Beitragsleistungen bei Aufrechterhaltung der gegebenen Sätze nicht ausreichen, um die unter der bisherigen Formel erworbenen Rentenansprüche voll zu befriedigen. Eine Erhöhung der Beitragssätze würde den Faktor Arbeit noch weiter verteuern, und dies würde im internationalen Wettbewerb Arbeitsplätze im unteren Produktivitätsbereich kosten. Eine vom Arbeitseinkommen entkoppelte Finanzierung würde die Äquivalenz von Beitragsleistung und Rentenanspruch aufheben, und dies wird von der Bevölkerungsmehrheit abgelehnt.

Die Unabweisbare Konsequenz dieser Fakten lautet: Das bisherige Rentenmodell ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. Langsam beginnt sich diese Erkenntnis durchzusetzen. Auch Politiker wagen inzwischen darüber zu sprechen, nachdem sie lange Zeit meinten, dem Wähler diese bittere Wahrheit nicht zumuten zu können.

c) Die inneren Widersprüche des Systems sozialer Sicherungen. - Kein soziales System ist auf die Dauer lebensfähig, wenn es von seinen Mitgliedern ausgebeutet wird. Damit ist immer dann zu rechnen, wenn zwischen Rechten und Pflichten des einzelnen gegenüber dem Kollektiv kein erkennbarer Zusammenhang besteht. Der einzelne kann dann das Kollektiv in Anspruch nehmen, ohne damit rechnen zu müssen, für die Einlösung seiner Ansprüche herangezogen zu werden. Daraus entsteht der Anreiz, möglichst viel aus einem System herauszuholen, in der Erwartung, daß die anderen für die Kosten aufkommen. Je länger das praktiziert wird, um so weniger werden »die anderen« dazu bereit sein und um so mehr Mitglieder des Kollektivs werden, um ihre Selbstaussbeutung zu verhindern, soviel

wie möglich aus ihm herausschlagen wollen. Es beginnt ein Wettlauf der Anspruchssteigerung und Verpflichtungsabwehr, der das System schließlich kollabieren läßt. Es stirbt an der Selbstausbeutung seiner Mitglieder.

Dies ist das typische Problem unserer Sozialversicherungen. Es hat seinen Mitgliedern immer weitere Anspruchsrechte zugewiesen, ohne dafür zu sorgen, daß die Anreize des einzelnen in gleicher Weise gewachsen wären, für die Einlösung dieser Ansprüche zu sorgen. Die gesetzliche Krankenversicherung bietet beispielsweise dem Versicherten bei Zahlung eines pauschalen Beitragssatzes ein Recht auf medizinische Versorgung. Der Versicherte kann seine Ansprüche in die Höhe schrauben, indem er beispielsweise ein Hobby mit hohem gesundheitlichen Risiko betreibt. Bislang hat das keine Auswirkungen auf seine Beitragsverpflichtung - Ansprüche und Verpflichtungen sind entkoppelt. Das Versicherungssystem bietet dem Versicherten kaum einen materiellen Anreiz, sein Freizeitverhalten und damit sein Krankheitsrisiko im Interesse aller Versicherten zu ändern. Im Gegenteil: Die Möglichkeit, etwaige Kosten auf die anderen abwälzen zu können, erhöht die Risikobereitschaft. Je mehr Versicherte diese Möglichkeit wahrnehmen - und wer wollte schon zurückstecken und damit der »Dumrne« sein -, um so stärker werden die Ansprüche aufgebläht: eines der Hauptprobleme unseres Gesundheitswesens, das ganz generell dem einzelnen wenig Anreize zu einem Verhalten bietet, das die Kosten in finanzierbarem Rahmen hält. Inzwischen sind unter dem Druck von Finanzierungslücken einige Reformen eingeführt worden. Daß sie nicht ausreichen werden, ist heute schon abzusehen.

Auch das Rentensystem leidet an inneren Widersprüchen, die es auf die Dauer funktionsunfähig machen. Die Rentenansprüche sind zwar abhängig vom Arbeitseinkommen, aber unabhängig davon, ob der Versicherte spart und ob er Kinder hat. Ohne Kapitalbildung und ohne eine nachwachsende Generation von Erwerbstätigen sind die Rentenansprüche aber nicht einlösbar. Den Anspruchsrechten stehen also keine ausreichenden Anreize zu einem Verhalten gegenüber, das die Einlösung dieser Rechte möglich macht - neben den bereits genannten Ursachen eine weitere Ursache für das Scheitern des bisherigen Rentenmodells. Das Problem wird illustriert durch den inzwischen gerichtsnotorischen Fall einer Rentnerin, die neun Kinder großgezogen hat, die heute monatlich 8000 DM in die Rentenversicherung einzahlen. Davon profitieren auch kinderlose Rentner, während die Mutter nichts davon hat. Sie muß sich mit einer bescheidenen Rente von 800 DM monatlich begnügen. Ein System, das hohe Ansprüche verbrieft aber diejenigen bestraft, die für die Einlösung dieser Ansprüche sorgen, ist nicht aufrechtzuerhalten.

Beispiele dieser Art ließen sich fortsetzen. Ein Grundübel unserer Systeme sozialer Sicherung besteht darin, daß Rechte und Pflichten entkoppelt sind, und daß für den einzelnen der Anreiz zur Leistungsbeanspruchung größer ist als der Anreiz, zur Leistungserfüllung beizutragen? Für kleinere soziale Einheiten (etwa die Familie) muß das kein Problem sein. Hier gibt es Möglichkeiten der informellen Verhaltenskontrolle, und hier sind auch moralische Selbstbindungen vergleichsweise wirksam. Anders formuliert: Die Lebensfähigkeit kleiner sozialer Systeme kann möglicherweise durch Solidaritätsappelle gesichert werden. Bei großen gesellschaftlichen Systemen genügt das nicht.

Eine erste Herausforderung besteht darin, diese Fakten zur Kenntnis zu nehmen, und das bedeutet: sie nicht zu verdrängen. Eine Verdrängung wäre es beispielsweise, wollte man

die genannten Tatsachen zum Strukturmerkmal eines unmoralischen Systems erklären und damit die implizite oder explizite Aufforderung verbinden, dieses System zu verlassen oder zu beseitigen. Der Trend zur Globalisierung unserer Wirtschaft läßt sich nicht aufheben, und der Versuch, sich aus diesem Trend auszuklinken, wäre mit Sicherheit kein Weg zur Erhaltung der bestehenden sozialen Sicherungen. Auch die Veränderung der Rahmendaten unserer gesetzlichen Rentenversicherung läßt sich nicht rückgängig machen, genausowenig wie sich die Selbsterstörung eines sozialen Sicherungssystems vermeiden läßt, das an inneren Widersprüchen krankt. Wenn es eine Lösung für die Krise des Sozialstaates gibt, dann muß sie auf dem Boden der gegebenen ökonomischen Tatsachen gesucht werden, und bei dieser Suche kommt man nicht ohne ökonomischen Sachverstand aus. Sich darauf einzulassen, ist eine weitere Herausforderung für die Evangelischen Kirchen.

Zweitens: Offen werden für das ökonomische Denken. - In weiten Teilen des Protestantismus gibt es große Berührungsängste vor einer ökonomischen Denkweise. Man fürchtet eine »Ökonomisierung des Lebens«. Sich auf Kosten-Nutzen-Erwägungen einzulassen, erscheint in hohem Maße suspekt. Das Kaufmännisch-Rechenhafte gilt als der natürliche Feind der Nächstenliebe. Völlig fremd ist der Gedanke, daß Solidarität auch dadurch verwirklicht werden kann, daß unter der Annahme eigeninteressiert handelnder Wirtschaftsteilnehmer Institutionen gefunden werden, die das Streben nach dem eigenen Vorteil in Übereinstimmung bringen mit der Leistungserstellung für andere. Unter bestimmten Bedingungen sorgt beispielsweise die Institution des Wettbewerbs für eine solche Übereinstimmung". Doch der Wettbewerb wird fast ausschließlich aus der Perspektive derjenigen gesehen, die dabei den Kürzeren ziehen, nicht aus einer systemischen Perspektive, die unverzichtbar ist, wenn man die Möglichkeitsbedingungen für »Solidarität« in einer Großgesellschaft klären will. Was den sozialetischen Diskussionsstand in den Evangelischen Kirchen immer noch kennzeichnet, ist eine individualistische Verkürzung von Strukturproblemen und eine unsachgemäße Anwendung des gesinnungsethischen Paradigmas auf ordnungspolitische Fragen.

Damit wird man keinen Beitrag leisten können zur Überwindung der Krise des Sozialstaates. Wer dies will, muß sich dem ökonomischen Denken öffnen und nach Anreizen bzw. Sanktionen suchen, die Solidarität ermöglichen. Bezogen auf das System der Sozialversicherung in der Bundesrepublik Deutschland bedeutet dies: Institutionelle Änderungen sind notwendig, die den einzelnen an einem Verhalten zu Lasten Dritter (der Versicherten-gemeinschaft) hindern. Zu diesem Zweck muß der Zusammenhang zwischen Leistungsberechtigung und individueller Verpflichtung spürbarer werden, das heißt er muß vor allem am Geldbeutel mehr als bisher spürbar werden⁹.

Für die Rentenversicherung bedeutet dies einen verstärkten Zwang zur Eigenvorsorge. Die öffentliche Rentenversicherung wird in Zukunft wohl nur noch eine Grundversorgung bieten können. Wer mehr will, muß dafür sparen, in welchen Formen auch immer. Seine Rentenansprüche sind dann gekoppelt an seinen Beitrag zur Kapitalbildung, die für die Einlösung dieser Ansprüche sorgen muß.

In der Krankenversicherung wurden bereits zahlreiche Korrekturen vorgenommen, die zum Ziel haben, den Eigenbeitrag der Versicherten zur Finanzierung der in Anspruch

genommenen Leistungen zu erhöhen¹⁰. Weitere Korrekturen dieser Art werden folgen müssen, wie etwa die Einführung von Risikoklassen. Wer durch seine Rauch- und Trinkgewohnheiten ein höheres Krankheitsrisiko herbeiführt, soll einen höheren Beitrag zahlen müssen und nicht damit rechnen können, die zu erwartenden höheren Kosten auf die Allgemeinheit abwälzen zu können. Daß bei einer solchen Risikoklassifizierung die Schwächsten und Ärmsten besonders stark betroffen sein können, ist nicht zu übersehen. Armut, chronische Krankheit und Behinderung gehen oft Hand in Hand. Diese Konsequenz einer Einführung von Risikoklassen muß auf andere Weise aufgefangen werden, etwa durch Einkommensbeihilfen oder Steuerfreibeträge. Verteilungspolitische Ziele lassen sich durch das Steuersystem besser erreichen. Bürdet man sie dem Versicherungssystem auf, dann leidet seine Rationalität darunter, und ohne Rationalität ist auf Dauer keine Solidarität möglich.

Zur stärkeren Kopplung zwischen Anspruchsberechtigung und Leistungsverpflichtung gehört auch die Kürzung der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall. Es ist verständlich, wenn die Gewerkschaften dagegen zu Felde ziehen. Schließlich ist die Lohnfortzahlung für sie ein sozialer Besitzstand, den sie hart erstritten haben. Aber es geht jetzt nicht mehr um Besitzstandswahrung, sondern um Zukunftssicherung. Die Kosten für die volle Lohnfortzahlung im Krankheitsfall schlagen bei den Unternehmen deutlich zu Buche. Zusammen mit vielen anderen Belastungen verteuern sie den Faktor Arbeit mehr, als wir es uns in den unteren Produktivitätsbereichen im internationalen Wettbewerb leisten können. Eine Kürzung ist deshalb unvermeidlich, und sie sollte auch politisch möglich sein. Schließlich hat selbst das sozialdemokratische Schweden eine solche Korrektur durchgesetzt. Gegen das Risiko der Einkommensminderung kann sich jeder selbst versichern. Warum sollte beispielsweise ein fünfwöchiger Urlaub selbstverständlich sein; eine Privatversicherung für krankheitsbedingte Einkommensausfälle aber nicht? Wenn der DGB-Vorsitzende bei seiner Maikundgebung erklärt, Krankheit dürfe »nicht zu einem privaten Risiko werden«, dann zeigt das nur, wie tiefgreifend der Bewußtseinswandel ist, der uns noch bevorsteht.

Mehr ökonomische Rationalität im Sinne einer Übereinstimmung von Leistungserbringung und Anspruchsberechtigung brauchen wir auch auf den Arbeitsmärkten. Das bedeutet: Die Lohnfindung muß sich stärker an der Produktivitätsentwicklung einzelner Branchen und Unternehmen orientieren. Wo der Produktivitätsvorsprung gegenüber dem Ausland nicht groß genug ist, um im Inland hochbezahlte Arbeitsplätze zu erhalten, bleibt - wenn Produktivitätssteigerungen nicht gelingen - nur der Weg der Lohnkostensenkung. Dafür scheint das Verständnis inzwischen gewachsen zu sein.

So hat beispielsweise der Betriebsrat eines mittelständischen Unternehmens mit der Geschäftsleitung vereinbart, die wöchentliche Arbeitszeit um drei Stunden ohne Bezahlung auszudehnen. Im Gegenzug hat das Unternehmen sich verpflichtet, eine geplante Produktionsverlagerung nach Tschechien zu unterlassen. Die zuständige Gewerkschaft hat auf dem Klageweg versucht, den für die Vereinbarung verantwortlichen Betriebsratsvorsitzenden seines Amtes zu entheben¹¹: Erhaltung von Verbandsmacht gegen die Interessen der Beschäftigten. Das Beispiel gibt den Kritikern Recht, die behaupten, die Verfassung der deutschen Arbeitsmärkte sei in hohem Maße beschäftigungsfeindlich.

Die genannten Beispiele illustrieren die Barrieren, die einer ökonomisch begründeten Reform unseres Sozialstaates im Wege stehen. Viele meinen offenbar, »das Soziale« gegen »das Ökonomische« durchsetzen zu können und zu müssen. Sie übersehen, daß soziale Anliegen nur im Einklang mit ökonomischer Rationalität und niemals gegen sie durchsetzbar sind. Den Evangelischen Kirchen fällt diese Erkenntnis schwer. Das macht für ihre

Gremien eine Öffnung zur ökonomischen Denkweise hin unerlässlich. Dies ist eine zweite Herausforderung, vor die sie durch die Krise des Sozialstaates gestellt sind.

Drittens: Solidarität weltweit verstehen. - Kaum ein Begriff wird in der kirchlichen Diskussion über den Sozialstaat so häufig verwendet wie der Begriff »Solidarität«. Im Entwurf für ein »Gemeinsames Wort der Kirchen« wird er fast auf jeder Seite bemüht¹². Doch seine inhaltliche Klärung läßt zu wünschen übrig. Das betrifft insbesondere die Frage, welcher Horizont bei der Einforderung von Solidarität gelten soll. Für eine Kirche, die eine Botschaft an die Welt und nicht nur für einen Nationalstaat hat, kann dies nur ein weltweiter Horizont sein. Dies anzuerkennen, wird den Kirchen nicht schwerfallen, aber sie haben Mühe, die faktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Eine wesentliche Konsequenz besteht nämlich darin, den Prozeß der Globalisierung unseres Wirtschaftens zu bejahen, der weltweite Solidarität bisweilen sehr viel wirksamer herstellt, als moralische Appelle dies leisten könnten. Auf der einen Seite hat die Globalisierung der Wirtschaft zwar zur Krise unseres Sozialstaates beigetragen, auf der anderen Seite hat sie aber auch zur nennenswerten Einkommenssteigerung in armen Ländern beigetragen. Dies anzuerkennen und damit »Solidarität« in ihrer globalen Dimension zu verstehen, ist eine weitere Herausforderung an die Evangelischen Kirchen.

Der Solidaritätseffekt des weltweiten Wettbewerbs läßt sich ablesen an der Einkommensentwicklung von Ländern, die die Chancen des Wettbewerbs genutzt haben. Dazu gehören nicht nur die vier asiatischen »Tigerländer, die in diesem Zusammenhang meistens erwähnt werden. Auch Malaysia, Thailand und Indonesien haben bemerkenswerte Einkommenssteigerungen erzielt, und davon haben trotz ungleicher Einkommensverteilung auch die Armen profitiert. Der Anteil armer Haushalte (definiert durch Unterschreitung einer Mindestkonsumsumme) bezogen auf die Gesamtzahl aller Haushalte (»Armutsindex«) ist in Indonesien von 58 Prozent (1970) auf 19 Prozent (1990) gesunken, in Malaysia von 37 Prozent (1973) auf 14 Prozent (1987) und in Thailand von 59 Prozent (1962) auf 22 Prozent (1988)¹³. Dies sind Erfolge, die natürlich längst nicht ausreichen, die aber zeigen, daß der Kampf gegen die Armut nicht hoffnungslos ist, wenn ein Land seine niedrigen Löhne als Wettbewerbsvorteil zu nutzen versteht. Arbeitsplätze in einer standardisierten Industriegüterproduktion, die in den alten Industrieländern weggefallen sind, sind hier neu entstanden.

Die positive Seite einer zunehmenden Globalisierung der Wirtschaft wird besonders am Beispiel sehr armer Länder deutlich, die den Sprung in die internationale Konkurrenz nicht gescheut haben. Dafür steht Bangladesch. Seit Anfang der 80er Jahre sind in Chittagong und Dakar etwa 1,2 Millionen Arbeitsplätze in der Bekleidungsindustrie geschaffen worden. Die vielen mittelständischen Unternehmen in dieser Branche produzieren vorwiegend für den Export in europäische Länder. Die meisten der Beschäftigten sind Frauen. Für sie bedeutet die Fabrikarbeit einen bemerkenswerten Gewinn an Eigenständigkeit und materieller Sicherheit. Es macht wenig Sinn, diesen Erfolg mit dem Hinweis auf die »frühkapitalistischen« Arbeitsbedingungen und die niedrigen Löhne in den Bekleidungsfabriken herunterreden zu wollen. Der relevante Vergleich ist nicht der zu einem westdeutschen Arbeitsplatz, sondern der zum Elend und zur Rechtlosigkeit junger Frauen in einem der Dörfer von Bangladesch. Im Kontrast dazu stellt die Arbeit als Näherin in einer exportorientierten Bekleidungsfabrik einen deutlichen sozialen Fortschritt dar¹⁴.

Angesichts dieser Auswirkungen grenzt es an Demagogie, wenn davon gesprochen wird, die einzigen Gewinner des intensiver gewordenen Welthandels seien multinationale Konzerne und einige Aktionäre¹⁵. Man hebt die positiven Wirkungen der Globalisierung auch nicht dadurch auf, daß man auf die große Zahl von Ländern hinweist, die die Chancen des Welthandels nicht genutzt haben. Was in Bangladesch möglich war, steht prinzipiell auch anderen armen Ländern offen. Nebenbei bemerkt: Es wäre widersinnig, ein System beseitigen zu wollen, weil die Chancen, die es bietet, nicht von allen genutzt werden.

Der Einwand, daß viele Schwellen- und Entwicklungsländer ihre Einkommensgewinne aus dem Export mit einer Zerstörung ihrer natürlichen Umwelt erkaufte haben, ist zwar richtig. Aber daraus folgt nicht, daß die außenwirtschaftlich bedingte Möglichkeit zur Einkommenserzielung beseitigt werden müßte, sondern vielmehr, daß alle inner- und zwischenstaatlichen Möglichkeiten eines verbesserten Umweltschutzes auszuschöpfen sind. Je konsequenter dabei die Industrieländer bei sich selbst vorgehen, um so leichter machen sie es den Schwellen- und Entwicklungsländern, mit ihrer Umweltgesetzgebung nachzuziehen, ohne dadurch Wettbewerbsnachteile befürchten zu müssen.

Die Chancen der Globalisierung für arme Länder bestehen natürlich nur so lange, wie die reichen Länder bereit sind, ihre Märkte offenzuhalten bzw. weiter zu öffnen, das heißt das Programm der Uruguay-Runde zu verwirklichen. Daß sie dazu bereit sind, ist keineswegs sicher. Die Kritiker des GATT haben Unrecht mit der Behauptung, durch die Schlußakte der Uruguay-Runde seien »alle Hemmungen beseitigt«¹⁶ und kein Staat hätte mehr die Möglichkeit, seinen Außenhandel zum Schutz inländischer Interessengruppen zu beschränken. Es gibt noch genügend viele Möglichkeiten einer solchen Schutzpolitik, und vor allem die großen Industriestaaten führen uns immer vor, daß sie davon auch Gebrauch machen wollen. Im Interesse einer weltweiten Solidarität ist dies nicht.

Solidarität weltweit verstehen lernen und damit ein positives Verhältnis zu bekommen zu einem Trend, der uns Umstellungen abverlangt: Dies ist also eine dritte Herausforderung an die Evangelischen Kirchen. Wenn sie sich ihr stellen, sich dem ökonomischen Denken öffnen und Fakten zur Kenntnis nehmen, dann können sie die Krise des Sozialstaates überwinden helfen. Dazu gehört die Stärkung individueller Eigenverantwortung. Dies stellt eine vierte Herausforderung dar.

Viertens: Die Eigenverantwortung stärken. - Der Sozialstaat läßt sich nur retten, wenn er nicht überbeansprucht wird durch diejenigen, die sich selbst helfen können. Ihre vermehrte Eigenverantwortung schafft den Spielraum zur Hilfe für diejenigen, die sich nicht selber helfen können. Anreize für eine verstärkte Eigenverantwortung sind von den fälligen Korrekturen im System der sozialen Sicherung zu erwarten – den bereits erwähnten Leistungskürzungen und der strengeren Koppelung von Anspruchsberechtigung und Leistungsverpflichtung. Je größer die intrinsische Motivation zur Selbstverantwortung ist, um so schwächer können diese extrinsischen Anreize sein; auch wenn sie sich nicht ersetzen lassen, und umgekehrt gilt: Je schwächer die innere Bereitschaft zur Selbstverantwortung ist, um so fühlbarer müssen die ökonomischen Anreize und Sanktionen ausfallen, damit die notwendigen Verhaltensänderungen zustande kommen.

Durch ihre Verkündigung, ihre großen Laientreffen, ihre Bildungs- und Erziehungsarbeit

können die Evangelischen Kirchen den Sinn für Selbstverantwortung stärken. Sie erreichen den einzelnen mit seinen Wünschen, Erwartungen und Befürchtungen. Auf dieser persönlichen Ebene entscheidet es sich, ob Menschen mit Selbstmitleid, unfruchtbarem Protest und Resignation auf die anstehenden Leistungskürzungen reagieren, oder ob sie darin eine Herausforderung zu größerer Eigeninitiative sehen. Das erste wird zu erwarten sein, wenn der einzelne seine Identität von seinem gesellschaftlichen Status her definiert, wenn er »die Gesellschaft« für sein Glück verantwortlich und für sein Unglück haftbar macht. Der Trend dazu ist unverkennbar.

Sich diesem Trend entgegenzustellen, erleichtert eine Reaktion der zweiten Art: größere Eigeninitiative. Dazu trägt die Glaubensverkündigung bei. Sie zielt immer auf eine Antwort, die nicht delegierbar ist, und sie stärkt damit eine Grundhaltung der Selbstverantwortung.

Die Glaubensverkündigung stärkt auch insofern die Bereitschaft zur Selbstverantwortung, als sie dem Anspruchsdenken entgegentritt, das von anderen die Erfüllung eigener Wünsche erwartet. Es ist wohl eine der wirksamsten Barrieren gegen eine Aufblähung solcher Ansprüche, wenn die Aufforderung ernst genommen wird, »dankbar zu sein in allen Dingen«¹⁷. Für die kirchliche Verkündigung scheint diese Aufforderung wenig zeitgemäß zu sein. In einer Gemeindeveranstaltung wurde das Ansinnen, für unsere sozialen Sicherungssysteme zu danken, als unerhörte Zumutung empfunden, das schon deshalb abzulehnen sei, weil er im »Kampf für eine gerechtere Gesellschaft« schwäche. Das war übrigens Mitte der 80er Jahre, als die Einschnitte in das soziale Netz noch nicht spürbar waren. Inzwischen zeigt sich, daß der »Kampf für Gerechtigkeit« in eine Sackgasse führt, wenn der Dank für das Bestehende fehlt. Dieses Thema neu zu entdecken, muß keineswegs zur Passivität und Erwartungslosigkeit führen. Die Aufforderung zum Dank ernstzunehmen, trägt vielmehr zu einer realistischen Einschätzung unserer Möglichkeiten bei und begrenzt unsere Ansprüche auf ein vernünftiges Maß. Der Druck auf andere mindert sich; was erfüllbar ist, wird stärker in Abhängigkeit von den eigenen Möglichkeiten gesehen. Insofern macht Dank realistisch und zugleich selbständiger.

Fünftens: Zu sozialpolitischen Innovationen ermutigen. - Dies ist eine weitere Herausforderung an die Evangelischen Kirchen. Unser Sozialstaat braucht eine gründliche Revision. Mit kleinen Änderungen ist er nicht zu retten; sie würden nur zu einem quälenden Prozeß von immer neuen Leistungskürzungen führen.

Es ist nicht Aufgabe der Kirchen, detaillierte Vorschläge für eine tiefgreifende Reform des Sozialstaates zu machen. Doch die Kirchen können zu Arbeiten an solchen Reformen ermutigen und die Blockierungen überwinden helfen, die aus einem ausgeprägten Besitzstandsdenken resultieren. Nicht um eine besondere Affinität einzelner Reformvorschläge zur christlichen Sozialethik behaupten zu wollen, sondern um die Reichweite möglicher Neuerungen zu skizzieren, sei im folgenden auf einige Vorschläge hingewiesen.

Dazu gehört die negative Einkommensteuer (»Bürgergeld«)¹⁸. Ihr Grundgedanke ist einfach. Wer weniger verdient als ein bestimmtes Mindesteinkommen, erhält vom Staat einen Einkommenszuschuß, der bei völlig Erwerbslosen seine maximale Höhe erreicht. Dies ist der Bereich der negativen Einkommensteuer. Im positiven Bereich liegen diejenigen, die

mehr als das Mindesteinkommen verdienen und die für diesen Einkommensteil in der üblichen Weise besteuert werden. Der Vorteil dieser Lösung besteht darin, daß bei einem Steuersatz von beispielsweise nicht mehr als 50 Prozent im positiven wie im negativen Bereich jeder Erwerbslose einen Anreiz besitzt, auch niedrig bezahlte Tätigkeiten auszuüben, denn sein Einkommenszuschuß wird nur zu maximal 50 Prozent des Erwerbseinkommens vermindert (nicht zu nahezu 100 Prozent wie bei der gegenwärtigen Sozialhilfe). Eine Beschäftigung zu niedrigen Lohnsätzen muß also nicht zur Verarmung führen. Dieser Vorschlag vermeidet sowohl das (europäische) Problem der Arbeitslosigkeit bei ausreichender sozialer Absicherung als auch das (US-amerikanische) Problem der »working poor«. Der Vorschlag der negativen Einkommensteuer zielt darauf ab, das gesamte Steuer- und Transfersystem zu vereinheitlichen und alle Leistungen des Einzelnen an den Staat und des Staates an den Einzelnen in einer einzigen Geldzahlung zusammenzufassen.

Gegen dieses Ziel richten sich zahlreiche Einwände: Die Welt werde auf monetäre Vorgänge reduziert, der Mensch werde aus seiner Pflicht zur Eigenvorsorge entlassen, Armut werde nur als Einkommensannuität betrachtet, der Vorschlag sei nicht finanzierbar", Selbst wenn einige dieser Einwände berechtigt sind: Sie sprechen nicht dagegen, unser bestehendes Sozialleistungssystem nach dem Grundgedanken der Bürgersteuerso umzugestalten, daß der Anreiz zur Übernahme niedrig bezahlter Tätigkeiten zunimmt, ohne daß dies zur Verarmung führt. Denkbar ist zum Beispiel eine entsprechende Ausgestaltung von Lohnkostenzuschüssen. Der Vorschlag des Bürgergeldes könnte zumindest dazu anregen, den Übergang von der Sozialhilfe bei Nichterwerbstätigkeit zur Erwerbstätigkeit mit niedriger Produktivität zu erleichtern.

In diesem Zusammenhang ist auch der Vorschlag zu sehen, eine »Durchmischung« von formellen Berufstätigkeiten und Aktivitäten im Rahmen einer »Selbstorganisation der zivilen Gesellschaft« zu erreichen²⁰. Was ist damit gemeint? Der formale Arbeitsmarkt mag nicht mehr für alle eine Beschäftigung zu Höchstlöhnen bieten. Aber zugleich gibt es einen großen Bedarf an nützlichen sozialen Diensten: Die Arbeit mit Alten und Behinderten, Obdachlosen und Aidskranken, Analphabeten usw. sowie das Engagement in Gemeinden, Bürgerinitiativen, Frauenhäusern usw. Die Zivilgesellschaft lebt von solchen Aktivitäten der freiwilligen Selbstorganisation. Denjenigen eine finanzielle Grundsicherung zu bieten, die hier tätig sind, kommt einer »Investition« in die Zivilgesellschaft gleich. Man kann sich eine solche Grundsicherung nach dem Modell des Bürgergeldes vorstellen. Denkbar sind auch andere Ausgestaltungen. Worauf es ankommt, ist die Überwindung der Dichotomie einer Vollerwerbstätigkeit auf dem formalen Arbeitsmarkt einerseits und unbezahlter Tätigkeit im Rahmen von freiwilligen Selbstorganisationen andererseits. Anders formuliert: Formelle und informelle Tätigkeiten werden durchmischt.

Auf diese Weise könnten mehrere Ziele erreicht werden. Erstens ließe sich der Arbeitsmarkt entlasten, Arbeitslosigkeit würde also abgebaut werden. Zweitens würde die Gleichsetzung von sinnvoller und anerkannter Arbeit mit einer Vollerwerbstätigkeit im Bereich der produzierenden Wirtschaft überwunden. Wer keine solche Tätigkeit findet, muß sich nicht nutzlos vorkommen. Drittens werden Aufgaben erfüllt, die im gesellschaftlichen Interesse liegen.

Die Kritik an solchen Vorschlägen liegt auf der Hand: Unterhöhlung des formalen

Arbeitsmarktes, Ingangsetzung einer Lohnspirale nach unten, nachlassende Anreize zur Erwerbstätigkeit usw. Nur: Wo die Aussichten schwinden, alle Arbeitsfähigen in hochbezahlten Ganztagsbeschäftigungen unterzubringen, ist Kreativität gefragt, und dazu brauchen wir Mut.

Sechstens: Die Bedürftigen schützen. – Die Einschnitte in das soziale Netz müssen dort ihre Grenzen finden, wo es um den Schutz der Bedürftigen geht. Dies wird nur möglich sein, wenn nicht alle als bedürftig eingestuft werden, die soziale Besitzstände zu verteidigen haben. Die Revision des Sozialstaates zwingt zur Konzentration. Wer für sich selbst sorgen kann, muß das auch tun, damit die Gesellschaft weiterhin für diejenigen sorgen kann, die es nicht selber können. Dazu gehören zum Beispiel die Behinderten, dauerhaft Pflegebedürftigen und chronisch Kranken. Wenn die Kirchen für den Schutz dieser Personen eintreten, dann folgen sie ihrem ureigensten Auftrag. Sie können die Verkündigung ihrer Botschaft nicht trennen von der praktizierten Hinwendung zu denen, die auf Hilfe angewiesen sind.

In unserer Gesellschaft gibt es aber darüber hinaus Personen, die zwar nicht bedürftig in dem Sinne sind, daß sie zur Selbsthilfe überhaupt nicht in der Lage wären, deren »Wohlstand« aber so prekär ist, daß sie durch jede zusätzliche Belastung in ernsthafte Schwierigkeiten geraten. Dazu gehören Erwerbstätige in unteren Lohngruppen, die für eine Familie zu sorgen haben. Eine erhöhte Eigenbeteiligung in unseren sozialen Sicherungssystemen, wie sie im Interesse der dauerhaften Funktionsfähigkeit dieser Systeme notwendig ist, zwingt diese Personen zu spürbaren Einschränkungen in der Ernährung, in der Wahrnehmung von Bildungsangeboten, in der Teilnahme am kulturellen Leben usw. Diese Noch-Nicht-Armen können sehr schnell in die Armut absinken, wenn die geplanten Leistungskürzungen der sozialen Sicherungssysteme verwirklicht werden. Erst recht würde sie eine Absenkung der Löhne verarmen lassen - falls nicht eine Kompensation nach Art des Bürgergeldes gefunden wird. Auch im Blick auf diese Menschen mit »prekärem Wohlstand« sind die Kirchen herausgefordert, für einen wirksamen Schutz vor Verarmung einzutreten.

Die dafür erforderlichen Änderungen fiskal- und sozialpolitischer Art sollen hier nicht diskutiert werden. Statt dessen sei die Frage gestellt, wie der politische Wille zu solchen Änderungen gestärkt werden kann. Die Evangelischen Kirchen können dazu beitragen, indem sie ihre Botschaft zur Geltung bringen: Weil sich Gott zum Menschen bekennt, ist menschliches Leben wertvoll - unabhängig von dessen wirtschaftlich verwertbarer Leistung; weil Gott der Urheber menschlicher Leistung ist, ist »Dank« eine dem Glauben adäquate Lebenshaltung, und praktizierter Dank heißt »Teilen«. Die Ermutigung zum solidarischen Teilen zugunsten derer, die akut von Armut bedroht sind, entspricht also evangelischer Glaubensverkündigung. Der Protestantismus erreicht damit immer noch einen nicht geringen Teil der Bevölkerung. Die Solidaritätsappelle, die in der Glaubenslehre verwurzelt sind, können also durchaus einen Beitrag leisten zu sozial- und fiskalpolitischen Reformen, die der Aufrechterhaltung unverzichtbarer Funktionen des Sozialstaates dienen.

Doch es läßt sich nicht übersehen, daß eine säkularisierte Gesellschaft kaum mehr in ihrer ganzen Breite durch christlich motivierte Solidaritätsappelle bewegt werden kann. Dies bedeutet keineswegs, daß die Evangelischen Kirchen einer säkularisierten Gesellschaft in Sachen »Sozialpolitik« nichts zu sagen hätten. Nur muß die Art der Argumenta-

tion eine andere sein als diejenige, die im innerkirchlichen Raum möglich ist. Was die Kirchen in diesem Sinne sagen können, ist etwa folgendes: Es entspricht den wohlverstandenen Eigeninteressen jedes Mitglieds einer Gesellschaft, den Reichen wie den Armen, wenn der Sozialstaat in seinen Kernfunktionen erhalten bleibt. Dies sichert ein Mindestmaß an sozialem Konsens, ohne den es keine Rechtssicherheit gäbe und damit auch keine Möglichkeit, im arbeitsteiligen Prozeß eine hohe Entlohnung für Spitzenleistungen zu erhalten. Daß die wesentlichen Institutionen eines marktwirtschaftlichen Systems verlässlich sind (beispielsweise Eigentumsrechte und unternehmerische Freiheitsrechte), hängt auch davon ab, ob die weniger Leistungsfähigen darauf vertrauen können, in einem solchen System nicht völlig unter die Räder zu kommen. Anders formuliert: Die Funktionsfähigkeit des Wirtschaftssystems hängt ab von der Leistungsfähigkeit sozialer Sicherungssysteme, so wie diese nicht aufrecht erhalten werden können ohne eine effiziente Wirtschaft. Der Sozialstaat ist so gesehen ein Aktivposten in der Bilanz des Wirtschaftssystems. Ihn in seinen wesentlichen Funktionen zu erhalten, entspricht dem aufgeklärten Eigeninteresse einer säkularisierten Gesellschaft.

Eine Argumentation auf dieser Ebene kann zum gleichen Ergebnis führen wie der christlich motivierte Solidaritätsappell: Stärkung der Kernfunktionen des Sozialstaates, Schutz der Bedürftigen und der von Verarmung unmittelbar Bedrohten. Soll dies angesichts des unvermeidbaren Umbaus im System der sozialen Sicherung erreicht werden, so müssen die daraus entstehenden Mehrbelastungen für die genannte Personengruppe aufgefangen werden durch deren Entlastung im Steuersystem (etwa durch eine Erhöhung des Kindergeldes). Man kann aber nicht auf allen Einkommensstufen Steuerentlastungen durchführen, wenn wichtige staatliche Funktionen finanzierbar bleiben sollen. Für die Kreditaufnahme gibt es ebenso Grenzen wie für die Mittelleinsparung durch eine Rationalisierung der öffentlichen Verwaltung. Deshalb ist beispielsweise zu fragen, ob die völlige Beseitigung der privaten Vermögenssteuer und des Solidaritätszuschlags in eine Zeit paßt, in der fiskalpolitisch den unteren Einkommensgruppen ein Ausgleich für Leistungskürzungen und höhere Eigenbeiträge in den sozialen Sicherungssystemen geschaffen werden muß und in der unverzichtbare staatliche Leistungen finanzierbar bleiben müssen.

Fazit. - Jede Krise hat zwei Seiten: die der Gefahr und die der Chance. Das gilt auch für die Krise des Sozialstaates. Sie enthält die Chance, die sozialen Sicherungssysteme so umzugestalten, daß sie ihre Kernfunktion weiterhin erfüllen können: Den Nicht-Selbsthilfefähigen und den unmittelbar von Verarmung Bedrohten einen wirksamen Schutz vor menschenunwürdiger Armut zu bieten. Um dies zu erreichen, ist eine Konzentration notwendig. Der Sozialstaat muß überall dort entlastet werden, wo der einzelne zur Selbsthilfe befähigt ist.

Dazu können auch die Evangelischen Kirchen einen Beitrag leisten, wenn sie die Herausforderungen annehmen, die die gegenwärtige Krise enthält, nämlich

- Fakten zur Kenntnis zu nehmen,
- Berührungängste mit der ökonomischen Sachlogik zu überwinden,
- Solidarität in ihrer weltweiten Dimension zu verstehen,
- die Eigenverantwortung des Einzelnen zu stärken,

- die Arbeit an sozialpolitischen Innovationen zu ermutigen und
- zum bleibenden Schutz der Bedürftigen beizutragen.

Larmoyanz und die Wiederbelebung alter ideologischer Auseinandersetzungen wären die falsche Antwort. Gefordert sind Realitätsbewußtsein und Kreativität. Diese Eigenschaften zu entwickeln, ist wohl die größte Herausforderung der Sozialstaats-Krise.

Prof Dr. Hermann Sautter

Volkswirtschaftliches Seminar der Universität Göttingen

Platz der Göttinger Sieben 3

37073 Göttingen

Abstract

The article deals with the crisis of the German welfare system, Protestant churches are challenged by this crisis. Six challenges are discussed: (a) Recognize facts. One fact is, that the economies of countries like Germany cannot be separated from the trend of economic globalization. It is every country's position in global economic competition which determines the possible level of its national welfare. A second fact is, that the present old-age insurance system cannot be maintained. The third fact mentioned is the inconsistency of the system of social security, (b) Becoming open for economic thinking: Solidarity is not possible against but only in conformity with economic rationality. (c) Understand the worldwide dimension of solidarity: It is exactly economic globalization which promotes worldwide solidarity (the growth of textile industry in Bangladesh is taken as an example). (d) Promote self-responsibility: Those who are able to help themselves should do so more than before so that assistance for the helpless can be maintained, (e) Stimulate innovations in the field of social policy: An example is the negative income tax. (f) Protect the needy: This is indispensable, and it corresponds not only to christian convictions but also to the enlightened self-interest of a secular society.

Anmerkungen

1. *Klaus Tanner*: Der Staat des christlichen Gemeinwohls? Protestantische Staatsutopien und die Krise sozialstaatlicher Institutionen, in: ZEE 39 (1995), S. 151-162.
2. Der Entwurf einer gemeinsamen Stellungnahme der Evangelischen und der Katholischen Kirche wurde 1994 veröffentlicht und löste den von den Autoren beabsichtigten Konsultationsprozeß aus; siehe: Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen. herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover, Bann, 1994.
3. Eine soziologische Interpretation des Standortwettbewerbs findet sich in: Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen (Hg.): Im Zeichen des Umbruchs. Beiträge zu einer anderen Standortdebatte, Opladen, 1995.
4. Zu den Ursachen des deutschen Beschäftigungsproblems siehe: *Horst Siebert*: Geht den Deutschen die Arbeit aus? München, 1994. Die Globalisierung der Wirtschaft ist selbstverständlich nur eine der Ursachen für das gegenwärtige Beschäftigungsproblem. Siebert weist auf andere Ursachen hin: Die Lohnpolitik, die Art und das Ausmaß der sozialen Absicherung, die Verfassung des Arbeitsmarktes u. a.
5. Siehe dazu: *Gerhard Kühlewind*: Erwerbsarbeit und Generationenvertrag, in: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.): Soziale Sicherung auf dem Prüfstand – Gerät die Rentenversicherung ins Wanken? Bonn, 1994, S. 33-56, S. 39.
6. A.a.O., S. 54.
7. Vgl. zu diesem Fragenkomplex: *Roland Vaubel*: Sozialpolitik für mündige Bürger, Baden-Baden, 1990.

8. Siehe dazu: *Karl Homann/Franz Blome-Drees*: Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen, 1992. Hier wird die These entfaltet, daß »die moralische Vorzugswürdigkeit der Marktwirtschaft darin liegt, daß sie das beste bisher bekannte Mittel zur Verwirklichung der Solidarität aller Menschen darstellt« (S. 49).
9. Zu einer ökonomischen Begründung und Ausgestaltung staatlicher Wohlfahrtsleistungen vgl.: *Baar, Nicholas*: Economic Theory and the Welfare State, *Journal of Economic Literature*, 1992, S. 741-803.
10. Zum Gesamtkomplex des Krankenversicherungssystems und der notwendigen Reformen vgl.: Sachverständigenrat (für die konzertierte Aktion im Gesundheitswesen): Gesundheitsversorgung und Krankenversicherung 2000, Sachstandsbericht Bonn, 1994.
11. Dieser Fall eines Heizungsbauunternehmens wird erwähnt in: *Wolfgang Helmer*: Auf dem Markt der Meinungen, FAZ vom 27. 4. 1996, S. 13.
12. Siehe dazu: *Hermann Sautter*: Moralisches Urteil und ökonomisches Kalkül, in: ZEE 39 (Heft 2): Diskussionsbeiträge zu »Einem Gemeinsamen Wort der Kirchen«, S. 132-136.
13. The World Bank: A Strategy to fight Poverty, Philippins. Washington, 1996.
14. *Siefan Klein*: Nadel und Faden – die Waffen der Frauen, in: Süddeutsche Zeitung vom 27.3. 1996.
15. »Der Spiegel« stellt die rhetorisch gemeinte Frage: »Wer, außer einer Handvoll von Dienstleistungskonzernen, profitiert am Ende vom neuen Welthandelsabkommen GATT ...?« *Der Spiegel*, 51/1993, »Alle Hemmungen beseitigt«, S. 90 f.
16. Ebenda.
17. 1. Thess. 5,18.
18. Siehe: *Joachim Mitschke*: Steuer- und Transferordnung aus einem Guß: Entwurf einer Neugestaltung der direkten Steuern und Sozialtransfers in der Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden, 1995; *Hüther, Michael*: Ansatzpunkte für einen Umbau des Sozialstaates, in: *Wirtschaftsdienst*, 1994, Heft 3, S. 127-135.
19. Eine kritische Sichtweise des Vorschlags findet sich beispielsweise bei *Spermann, Alexander*: Das Bürgergeld – ein sozial- und beschäftigungspolitisches Wundermittel?, in: *Sozialer Fortschritt*, 1994, Heft 5, S. 105-111. Kritisch mit diesem Vorschlag setzt sich auch auseinander: *Hans-Jürgen Krupp*: »Bürgergeld« oder zielorientierte soziale Sicherung?, in: *Kantzenbach, Erhard, u. a.* (Hg.): *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*, 40. Jahr, Tübingen, 1995, S. 291-313.
20. Siehe dazu: *Ulrich Beck*: Kapitalismus ohne Arbeit, »Der Spiegel«, 20/1996, S. 140-146.

Evangelische Kirche in Deutschland 1945-1995

Beitrag zu einer historischen Bilanz*

Von Kurt Nowak

Der Versuch zur historischen Bilanzierung eines halben Jahrhunderts evangelischer Kirchengeschichte in Deutschland ist riskant, denkbar subjektiv und ganz bestimmt sehr vorläufig. Gesamtdarstellungen dieses Zeitraums existieren bisher nicht, weder für die (Alt-) Bundesrepublik noch für die DDR und erst recht nicht für das geteilt-vereinigte Deutschland. Noch problematischer wäre es, eine Bilanz des gesamten Jahrhunderts ins Auge zu fassen. Tatsächlich jedoch wäre eine solche Bilanz erforderlich, um einen ausreichend weiten Horizont für die letzten fünf Jahrzehnte zu gewinnen.

Nach einer anderen welthistorischen Zäsur des 20. Jahrhunderts, dem Jahr 1945, kam protestantische Bilanzliteratur durchaus auf die Büchertische, beispielsweise Walter Kühneths »Der große Abfall« oder Alfred Müller-Armacks »Jahrhundert ohne Gott«. Warum fehlt sie heute? Sehr wahrscheinlich lassen sich die zivilisatorischen Prozesse nicht mehr in jenen vereinfachten antagonistischen Kategorien deuten, wie sie in der Nachkriegszeit üblich waren. Wie kann unser eigener Orientierungspfad im Dickicht der Jahrhundert- oder auch nur Halbjahrhundertdeutungen aussehen? Methodisch zumindest so: mit binnenkirchlicher -Homelandkunde- ist uns wenig gedient. Wir brauchen das offene Auge für den Gesamtzustand, innerhalb dessen die evangelische Kirche, die protestantische Konfessionsfamilie, der Protestantismus und wie immer man will ein wichtiger Teil ist - Teil, doch nicht das Ganze. Wir leben in pluralistischen Verhältnissen und wir sind gemäß einer glücklichen Formulierung von Eilert Herms aufgefordert zum »Pluralismus aus Prinzip«. Mit dem Stichwort Pluralismus eröffnet sich ein erstes bilanzierungsträchtiges Themenfeld.

1. Protestantismus und Pluralismus

In seiner »Histoire des variations des eglises protestantes« von 1688 warf Jacques Benigne Bossuet, einflußreicher bischöflicher Berater des Sonnenkönigs Ludwig XIV., den Protestanten Zerspaltung der Wahrheit in viele widerstreitende Meinungen und immer weitere Aufsplitterung in Kirchen und Gruppen vor. Modern ausgedrückt, er tadelte ihren Pluralismus. An der Wiege des Protestantismus steht Vielfalt. Soziologen und Kulturphilosophen sehen in der protestantischen Vielfaltsstruktur eine Urmutter der neuzeitlichen Demokratie. Um so bemerkenswerter scheint, daß der Protestantismus, jedenfalls in Deutschland, bis in das zweite Drittel des 20. Jahrhunderts und möglicherweise darüber hinaus mit dem Pluralismus außerhalb seiner eigenen Mauern erhebliche Schwierigkeiten hatte. Das gilt für den politischen Pluralismus und sein Organisationsprinzip, die Demokratie, und ebenso für den Pluralismus in der Kultur. Am ehesten kam er noch mit dem Pluralismus der Konfessionen und Religionen zurecht.

Der antipluralistische Extremfall ist die Diktatur. Nach dem Sturz des Dritten Reiches 1945 hätte man meinen sollen, die Lektion des Pluralismus sei an seinem schrecklichen Antipoden, dem nationalsozialistischen Regime schnell erlernbar gewesen. Doch das war in der evangelischen Kirche der deutschen Nachkriegszeit keineswegs der Fall. Bischof Dibelius, neben dem württembergischen Landesbischof Wurm damals zweifellos der einflußreichste evangelische Kirchenführer, meinte in einer Unterredung vom 9. August 1945: »We must fill the German people with a new spirit. Just now two alternatives exist: the Bolshevik point of view or the Christian« He felt that there was little chance for purely democratic ideology. -It is too colorless and watery; it is not yet endemic. Something of elemental force is needed to fill the vacuum-«. Der Gesprächspartner von Bischof Dibelius, Stewart W. Herman, Pfarrer der United Lutheran Church in America, kommentierte in seiner Aufzeichnung der Unterredung: »I did not understand this statement to be derogatory of democracy but merely a view widely held by serious Germans who believe that religious faith or its equivalent is needed as an antidote to the Nazi world-view«. Die Wege der evangelischen Christen in der östlichen und den drei westlichen Besatzungszonen teilten sich in der deutschen Nachkriegszeit schnell. Uns interessiert, wie sie mit dem Erbteil der Pluralismusverweigerung und Demokratiedistanz umgegangen sind.

In den westlichen Besatzungszonen beziehungsweise der nachmaligen Bundesrepublik Deutschland gab es bis in die 1950er Jahre eine Art von unauffälliger Demokratieverweigerung. Man kam nicht umhin, sich der Demokratie und dem kulturellen Pluralismus zu stellen, doch das geschah *contre cceur*. Die westlichen Besatzungsmächte hätten auf eine offene Absage an die Demokratie schroff reagiert. Die Demokratisierung der Deutschen gehörte zum alliierten Programm. Außerdem mußten spätestens in der Gründungsphase der Bundesrepublik Deutschland die Instrumente der Demokratie pragmatisch benutzt werden, um konfessions- und kulturpolitisch nicht ins Abseits zu geraten. Sehr sprechend waren die Empfehlungen der zentral- und regionalkirchlichen Instanzen zur Bundestagswahl vom 14. August 1949. Trotz aller Bedenken sollten die wahlfähigen evangelischen Männer und Frauen ihre Wahlpflicht »nüchtern und gehorsam« erfüllen. »Es geht um eine neue Obrigkeit, eine neue Sozial- und Wirtschaftsordnung, eine neue Schul- und Kulturpolitik, die durch unsere Stimmabgabe möglich wird.« Die Kirchenführerkonferenz der EKD bat die evangelischen Christen darüber hinaus, sich parlamentarischen und sonstigen öffentlichen Ämtern nicht zu versagen. Bei der Verabschiedung des Grundgesetzes hüllte sich das evangelische Westdeutschland in ein vieldeutiges Schweigen, aus dem sich weder Zustimmung noch Ablehnung herauslesen ließen. Es waren wohl zwei Faktoren, die dann zu Beginn der 1960er Jahre im westdeutschen Protestantismus den Durchbruch zur Demokratie brachten: das allmähliche Einrücken der Generation der im Jahr 1945 Dreizehn-, Fünfzehn- oder Siebzehnjährigen in die Verantwortung. Bei ihr verschmolzen die NS-Erfahrung und die Prägungen der Nachkriegszeit zu einer genuin demokratischen Haltung. Der zweite Faktor war die Macht des Faktischen. Die bundesrepublikanische Gesellschaft funktionierte demokratisch und sozialstaatlich immer besser. Im Horizont des 20. Jahrhunderts gelten die beginnenden 1960er Jahre als die Zeit eines politisch-ethischen und sozial-ethischen Paradigmenwechsels im Protestantismus Westdeutschlands – eines Paradigmenwechsels, der tiefgreifender war als die Zäsuren von 1918, 1933 und 1945 (und von 1989).

Wesentlich komplizierter lagen die Dinge in der Sowjetischen Besatzungszone und nachmaligen DDR. Durch vorschnelle Urteile wurde bereits mancher Schaden gestiftet. Zerlegen wir das Spektrum der Probleme und behandeln wir zwei Aspekte nacheinander, das Verhältnis der ostdeutschen Protestanten zur Weltanschauungskultur und zur politischen Organisationsform der DDR. Die Pluralismusthematik bleibt in beiden Aspekten gegenwärtig.

Gegen die Weltanschauung des Marxismus-Leninismus waren die ostdeutschen Protestanten – so gut wie der westdeutsche Protestantismus – 1945 und noch ungefähr zwanzig weitere Jahre in ihrer übergroßen Majorität immun. Das ist nicht verwunderlich. Das protestantische »Nein« gegen Links ist aus der Geschichte bekannt. Es war emotional fast genauso zäh verwurzelt wie eine andere evangelische Haltung, der Nationalprotestantismus. Im Kaiserreich hatte man die Sozialdemokratie als Gewächs auf der Nachtseite der Zivilisation bekämpft, in der Weimarer Republik die kirchenfeindliche KPD, im Dritten Reich den Bolschewismus. Und noch 1950 verbat sich ein enger Vertrauter von Bischof Dibelius, der Berliner Pfarrer Eitel-Friedrich von Rabenau, jeglichen Vergleich von Nationalsozialismus und Kommunismus. Der Bolschewismus sei viel schlimmer als der Nationalsozialismus.

Die aus KPD und SPD 1946 vereinigte SED errichtete in der Nachkriegszeit und nach Gründung der DDR 1949 sowie der Umgestaltung der SED zur »Partei neuen Typs« seit 1950 in immer rascherer Schrittfolge das Monopol der marxistisch-leninistischen Weltanschauung. Die Antwort der Kirchen auf diese Entwicklung hieß nicht Forderung nach Weltanschauungspluralismus, sondern Errichtung beziehungsweise Verstärkung eines Gegenmonopols. Man kann den Zusammenprall zwischen SED-Herrschaftssystem und Kirche in den frühen fünfziger Jahren als einen marxistisch-leninistisch/protestantischen Kulturkampf interpretieren: Kampf um die Leitkultur. Die Auseinandersetzungen um die »Junge Gemeinde« 1952/53, die Auseinandersetzungen um Jugendweihe oder Konfirmation 1954/55 bis 1960 sowie weitere Auseinandersetzungen sind diesem Grundkonflikt zuzuordnen. Zwei Weltanschauungskulturen prallten mit dem Anspruch auf Ausschließlichkeit aufeinander. Das Paradigma der pluralistischen Kultur kam dabei nicht in Sicht. Ein solcher Ansatz wurde erst in den »Zehn Artikeln über Freiheit und Dienst der Kirche« vom 8. März 1963 erkennbar (Artikel III: »Wissenschaft und Wahrheit«). Die dramatische Ausblutung der Kirchen während der 1950er Jahre gehört zu den Ursachen, welche den Kirchen in jenem Kulturkampf das Hinterland nahmen. Noch gravierender für die Stilllegung der kirchlichen Weltanschauungsfront war das allmähliche Ausrinnen der 1945 in Ost und West und in der Ökumene lebendigen Hoffnung auf Rechristianisierung der europäisch-atlantischen Zivilisation in der Epoche nach Hitler.

Der staatsoffiziell nur in homöopathischen Dosierungen zugelassene Pluralismus der Lebensstile, der Weltanschauungen, der Geschlechterbeziehungen und anderes mehr fand in den 1970er und 1980er Jahren eine Pflegestätte in den Kirchen. Die Pluralismusverweigerung des DDR-Staates machte die Kirchen zu Platzhaltern pluralistischer Nischenkulturen. Dieser binnenkirchliche Pluralismus besaß Rückwirkungen auf die (Teil-)Pluralisierung der DDR-Gesellschaft. Zum »Pluralismus aus Prinzip« haben die ostdeutschen evangelischen Christen gleichwohl noch einen weiten Weg zurückzulegen. Die »neue Unübersichtlichkeit« nach der politischen Wende zehrt an den Kräften.

Was das Demokratiepotehtial im Protestantismus Ostdeutschlands angeht, so trifft man in der Forschung häufig auf die Ansicht, es sei (weil von älteren Denkmodellen der Homogenität von Herrschaft und Gesellschaft überlagert) nicht vorhanden gewesen. Gewiß, gelernte Demokraten waren die Christen in der östlichen Zone ebenso wenig wie diejenigen im Westen Deutschlands. Das »Nein« von Bischof Dibelius zur Demokratie war in der Nachkriegszeit gesamtdeutsch repräsentativ. Meine These lautet nun, daß die ostdeutschen Christen ein höchst kompliziertes Verhältnis zur Demokratie entwickelten. Ich übergehe aus Zeitgründen das rasch verflogene demokratische Intermezzo der Jahre 1945/46. Nur soviel: Demokratiefähige Strukturen waren damals in Ansätzen vorhanden. Man sah manchen evangelischen Kirchenmann und Laien erstaunlich aktiv im politischen Leben mitwirken. Das gewichtigere, weil auf lange Dauer angelegte Thema ist der Stil des politischen Verhaltens der DDR-Kirchen dem SED-Staat gegenüber. Wie geht man mit einer Diktatur um, die anfangs eine Politik der offenen und brutalen Repression praktizierte, und die später zu einer Diktatur auf leisen Sohlen wurde?

Bei der Gründung der DDR hatte sich Bischof Dibelius - um ihn nochmals herauszustellen - in unmißverständlichen Worten gegen den DDR-Staat gewandt. Es sei bedrückend, daß das in der sowjetischen Zone entstehende Staatsgebilde »so viel von den Zügen zeigt, denen in der nationalsozialistischen Zeit unser Widerstand um Gottes willen gegolten hat: Gewalt ... Unwahrhaftigkeit und Feindschaft gegen das christliche Evangelium«. Zehn Jahre später wiederholte Dibelius in seiner Kampfschrift »Obrigkeit?« die Vorwürfe und sprach dem DDR-Staat den Charakter der legitimen Obrigkeit ab. Doch 1959 waren die Ansichten des Bischofs bereits nicht mehr mehrheitsfähig, nicht im östlichen noch übrigens im westlichen Protestantismus. Hatte man seinen Frieden mit dem SED-Regime gemacht? Wohl kaum. Denn in den »Zehn Artikeln« von 1963, nach meinem Urteil das bedeutendste Dokument des DDR-Protestantismus, war eine förmliche Magna Charta der Demokratie und der Menschenrechte enthalten. Selbst das Thema Widerstand war angesprochen. »Wir handeln im Ungehorsam, wenn wir für die Wahrheit nicht eintreten, zum Mißbrauch der Macht schweigen und nicht bereit sind, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen« (Artikel V). In eine modeme Demokratie war der SED-Staat nicht umzuwandeln. Man muß sogar bezweifeln, ob Weitsicht und Wille der verantwortlichen DDR-Kirchenführer bis an diesen Horizont reichten. Was aber geschah, war die gleichsam unfreiwillige Gewinnung von demokratischen Einsichten im Gegenüber zum undemokratischen Staatswesen. Gebremst wurde die Dialektik der Erziehung zur Demokratie durch die Diktatur durch den kirchlichen Willen zu prüfen, »wo wir nach Gottes Willen der Erhaltung des Lebens dienen können«. Nicht politische Opposition. la Dibelius galt seit 1963 als die Pflicht der Christen, sondern »je an unserem Ort« »Versöhnung und Friede« in einer »friedlosen Welt« zu schaffen. Diese Haltung - auch sie Signal eines Paradigmenwechsels, wenngleich von anderer Art - führte in der Folgezeit zur Ausprägung der Formel »Kirche im Sozialismus« und der sogenannten »kritischen Solidarität«.

2. Krieg und Frieden

Viele protestantische Themen des Halbjahrhunderts 1945-1995 sind von Ambivalenzen geprägt. Demgegenüber gehört der allmähliche Weg der evangelischen Kirchen in das Engagement für den Frieden zu den kostbaren Gütern einer veränderten protestantischen Traditionsbildung. In der Jahrzehnt um Jahrzehnt wachsenden Friedensethik der deutschen Protestanten wurde ganz und gar nicht Selbstverständliches zum Ereignis.

Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland zählen nicht zu den klassischen Friedenskirchen des Christentums. Sicher ist, daß im deutsch-französischen Krieg von 1870/71 eine protestantische Tradition begann, deren makabre Höhepunkte bekannt sind. Im Ersten Weltkrieg feierten selbst gemäßigte Theologen wie Friedrich Niebergall den Krieg als religiösen Reformator und sittlichen Erzieher. Im Deutschland der Weimarer Republik hieß es im Blick auf die auf 100000 Mann reduzierte Reichswehr: »Bleiben wir wehrlos, bleiben wir die Heloten Europas«. Ein erstes großes Dokument protestantischer Friedensethik in der Zwischenkriegszeit war die Gebetsliturgie der Bekennenden Kirche angesichts der »Tschechenkrise« 1938. Beim Ausbruch des Zweiten Weltkrieges war von der Kriegsbegeisterung der Augusttage 1914 nichts mehr zu spüren. NS-Staat und -Partei nahmen die patriotischen Dienste der Kirchen nicht in Anspruch. Die Bevölkerung, die Christen eingeschlossen, fürchtete sich vor den Folgen eines modernen Krieges, vor den Städtebombardements und den zu erwartenden hohen Verlusten auf den Kriegsschauplätzen. Wehrdienstverweigerung durch evangelische (und katholische) Christen fand allerdings nur selten statt; sie war kirchenamtlich nicht gebilligt. 1941 setzte sich Hanns Lilje, nachmals Landesbischof von Hannover, in der Schrift »Der Krieg als geistige Leistung« mit den seelsorgerlichen, moralischen und ethischen Problemen des Krieges auseinander. Lilje schrieb, die Erkenntnis der Bedrohtheit des Lebens verbiete die leichtfertige Glorifizierung der kriegerischen Situation. Andererseits offenbare der Krieg, was das Leben am meisten adele. »Der Krieg deckt es mit stürmischer Hand auf, ob einer in Furcht und Schande nur an sein eigenes Ich gebunden ist oder ob die Kräfte der Hingabe und des Opfers in ihm lebenskräftig sind.« Bellizistisches Pathos war Lilje fremd, doch blieben ältere Denktraditionen in seiner Schrift wirksam.

»Krieg soll nach Gottes Wille nicht sein.« So lautete nach dem Zweiten Weltkrieg die Botschaft der Weltkirchenkonferenz vom Amsterdam 1948. Sie bezeichnete in der Christenheit, insbesondere unter den evangelischen Christen in Deutschland, einen Wendepunkt. Krieg war fortan nicht mehr als eine Art rhythmisch wiederkehrendes Ereignis der Geschichte hinzunehmen. Die 55 Millionen Toten des Zweiten Weltkriegs, die Opfer des Atombombenabwurfs von Hiroshima mahnten. Die EKD-Synode in Berlin-Weißensee 1950 stand unter dem Motto »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« Grundsatzreferate hielten Hanns Lilje und der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Willem Vissert't Hooft. 1950 befand man sich auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges. Neuerliche kriegerische Auseinandersetzungen waren nicht auszuschließen, diesmal zwischen den einstigen Alliierten der Antihitler-Koalition. Die Frage »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« spitzte sich in Berlin-Weißensee zu auf die Frage: Was kann die EKD für das deutsche Volk im Falle einer kriegerischen Entladung der Ost-West-Span-

nung tun? Die Synode war gespalten. Walter Künneth fand, der Kirche stünde direkte Einflußnahme auf die Politik nicht zu, auch nicht in Friedensfragen. Martin Niemöller betonte, wenn die Kirche wirklich um den Frieden Christi wisse, dann habe sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zur Vermeidung eines weiteren Krieges beizutragen. Die Synode teilte sich in eine kleine Gruppe von entschiedenen Pazifisten, eine weitere kleine Gruppe, die den Krieg als Mittel der Politik nicht ausschloß (es gäbe verteidigungswerte Werte des Westens), und in eine Majorität, die den Krieg aus mehr pragmatischen Gründen ablehnte, beispielsweise deshalb, weil ein Dritter Weltkrieg auch zum Bruderkrieg zwischen den Deutschen führe. Das schließlich verabschiedete Wort der Synode trug Kompromißcharakter: Auflistung der auf der Synode ausgetauschten Argumente.

Die EKD-Synode von Berlin-Weißensee war der Anfang eines langen Weges. In Westdeutschland teilte sich die kirchliche Meinungslandschaft alsbald dramatisch über der Frage der Wiederbewaffnung. Im Februar 1955 schrieb der Kreisdekan in München an die Dekane, Pfarrer und Vikare des Kirchenkreises München. »In der gegenwärtig zur Entscheidung stehenden Frage der Wiederaufrüstung der Bundesrepublik im Rahmen der Pariser Verträge haben wir kein mandatum dei, das aus Schrift und Bekenntnis geschöpft werden könnte. Es geht vielmehr um eine Entscheidung, die nur auf Grund unserer Einsicht in die politische Lage und unter sorgfältiger Prüfung unseres Gewissens gefällt werden kann, das heißt um eine Entscheidung, die aus der Relativität und an dem Risiko aller menschlichen Entscheidungen Anteil hat. Daraus folgt, daß im Raum der Kirche sowohl für das Pro wie für das Contra Platz ist.« Die friedensethischen Impulse des Amsterdamer Worts »Krieg soll nach Gottes Wille nicht sein« gingen damals teilweise verloren. Die politische Brisanz des Themas Wiederbewaffnung brachte die evangelische Kirche in der Bundesrepublik an den Rand einer Spaltung. Die Leitungsgremien der EKD vermochten sich im wesentlichen nur als Moderatoren zu betätigen. Diejenigen, die wie der Kreisdekan von München auf dem Boden der Zwei-Reiche-Lehre argumentierten, mußten sich politischen Indifferentismus vorwerfen lassen, und jene, die den politischen Frieden und die Botschaft des Evangeliums ineinanderfügten, galten als Anhänger einer fragwürdigen Geschichtstheologie. In den folgenden Jahrzehnten kam es zu deutlichen Akzentverschiebungen. Das Ziel des politischen Friedens und die Botschaft des Evangeliums traten zueinander in engeren Bezug. Diese Synthese wurde Schritt um Schritt mehrheitsfähiger. Andererseits blieb die Beharrung auf dem Unterschied zwischen Politik und Evangelium bestehen, geriet jedoch unter den Dauerdruck ihrer Rechtfertigung. Wer »bloß« aus politischen (und humanitären) Gründen meinte, Krieg solle nicht sein, stand unter dem Verdacht, nicht klar genug zu optieren und dem Krieg im Zweifelsfalle eine Hintertür offen zu lassen. Kurz, das Pro und Contra der kirchlichen Kräfte war in ein verändertes Verhältnis verwandelt.

In der DDR spiegelten sich die Uneindeutigkeiten der Bewältigung des Friedenthemas bis in die 1960er Jahre wider. Die »Zehn Artikel« stellten einen Kompromiß her. Da Christus, so hieß es, unser Friede sei, verpflichte der Dienst den Christen, Frieden auch in den irdischen Verhältnissen zu suchen. Auf der anderen Seite schlugen pragmatische Argumente durch. »Angesichts der Massenvernichtungsmittel ist der Krieg weniger denn je eine Möglichkeit zur Lösung politischer und ideologischer Spannungen zwischen den Völkern und Machtblöcken.« Außerdem hieß es in deutlicher Abweisung einer Durchmischung der

Bereiche: »Wir handeln in Unglauben, wenn wir den irdischen Frieden mit dem Frieden Gottes verwechseln.«

Der militaristische Charakter der DDR-Gesellschaft, die Erfassung aller Lebensbereiche vom Kindergarten bis zur Schule, von der Universität bis an den Arbeitsplatz bildeten eine besondere Herausforderung. Bedeutsam war, daß die »Zehn Artikel« sich für den Schutz der Wehrdienstverweigerer aussprachen. Das geschah noch vor dem mühsam erkämpften Kompromiß der »Bausoldatenverordnung« (1964). In ein dramatisches Stadium trat das kirchliche »Nein« gegen den auf Haß des »imperialistischen Feindes« gegründeten Charakter des DDR-Systems im Jahr 1978. Im September diesen Jahres wurde an den 9. und 10. Klassen der allgemeinbildenden Schulen der obligatorische Wehrkundeunterricht eingeführt. Nicht zuletzt auf Druck der stark beunruhigten »kirchlichen Basis« verabschiedete die Konferenz der Kirchenleitungen am 14. Juni 1978 einen Brief an die Regierung. »Die Konferenz befürchtet, daß durch die Einführung von obligatorischem Wehrunterricht die Erziehung zum Frieden gerade im Bewußtsein von Jugendlichen ernsten Schaden leidet und die Glaubwürdigkeit der Friedenspolitik der DDR in Frage gestellt wird.« Die von den kirchlichen Friedensaktivisten erhoffte Teilnahmeverweigerung der Schüler am Wehrkundeunterricht fand nicht statt. Von 260000 Schülern, die 1978 ins neunte Schuljahr eintraten, verweigerten sich lediglich ungefähr 100 dem Wehrkundeunterricht. Die kirchliche Reaktion auf jene repressiv gesteuerte Gefügigkeit der Jugendlichen war eine regelrechte Offensive ihrer Friedensaktivitäten. Im Frühjahr 1979 lag das Rahmenkonzept »Erziehung zum Frieden« vor, gefolgt von der umfangreichen Handreichung »Gemeindetag Frieden - Was macht uns sicher?« vom Juli 1979. Beim Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs im September 1979 vereinigten sich die Kirchen in Ost und West an der Nahtstelle der Weltsysteme in einem »Wort zum Frieden«. Am 9. November 1980 fand in den Gemeinden beider deutschen Staaten ein »Bittgottesdienst für den Frieden« statt, Beginn einer eindrucksvollen Tradition: der Friedensdekade »Erziehung zum Frieden« war der Kontrapunkt zur Wehrerziehung.

Die DDR-Losung »Der Friede muß bewaffnet sein« zielte nicht, wie von den politischen Verantwortungsträgern stets behauptet, allein auf die Sicherung des Weltfriedens und den Schutz der Grenzen der DDR. Der Militärsektor war auch ein Instrument der Innenpolitik. Dieses Instrument wurde immer wichtiger in dem Maße, in dem die innere Struktur des »sozialistischen Lagers« (1980 Unruhen in Polen) zerbröckelte und sich im Gefüge der SED-Herrschaft Risse zeigten. Ihren Friedenswillen betonte die DDR-Staats- und Parteiführung in Permanenz. Nach meinem Dafürhalten wollte der DDR-Staat tatsächlich keinen Krieg. Doch in seiner Substanz war er bellizistisch. Die Mischlage von staatlichem Friedenswillen (der von den Kirchen anerkannt wurde), militärischer Einbindung in die Doktrin der Warschauer Paktstaaten und die innenpolitische Funktion des Militärs sektors trieb zahlreiche Konflikte hervor. 1982/83 erreichten sie ihren Höhepunkt. Das kirchliche Engagement für den Frieden galt jetzt als staatsgefährdende Hetze. Polizisten rissen Jugendlichen auf der Straße das Abzeichen »Schwerter zu Pflugscharen« ab. Bei der Dokumentarfilmwoche im November 1983 in Leipzig kam es zur Verhaftung von Demonstranten mit Kerzen. Dem Staat war nicht klar zu machen, daß die Kirche eine eigenständige Friedensverantwortung außerhalb und jenseits der politischen Kategorien für sich in Anspruch nahm.

Nolens volens wurde die kirchliche Friedensbewegung zu einem wichtigen, vielleicht sogar dem wichtigsten Herd oppositioneller Mobilisierung in der DDR. Diese zunächst nicht kalkulierte Nebenfunktion tauchte die friedensethischen Fragen in ein verändertes Licht. Dem Satz, das »deutlichere« christliche Zeichen sei die Verweigerung des Wehrdienstes in der Nationalen Volksarmee (eine allerdings umstrittene These), wohnten systemkritische Beiklänge inne. Während die Friedensbewegung in Westdeutschland an die Grenzen eines elastischen politischen Systems stieß, rüttelte die kirchliche und nichtkirchliche Friedensbewegung in Ostdeutschland an der Staatlichkeit der DDR überhaupt: wenn nicht motivisch, so doch funktional.

3. Zukunft des Christentums

»Nur durch den Mut zu einer schonungslosen Selbstbesinnung im Blick auf den zurückgelegten Weg von mehr als fünf Jahrzehnten mit all den Versuchungen, auf Abwege und Sackgassen zu geraten, könnten wir heute als Gemeinde Jesu Christi rechte Orientierung auf unserem Weg in die nähere und fernere Zukunft erfahren.« Diese Sätze schrieb der Cottbuser Generalsuperintendent i. R. D. Dr. Günter Jacob im Jahr 1986. Die Zukunft des Christentums gehörte zu den großen, dauerhaft erwogenen und verhandelten Themen der Kirchen in der DDR. Viele der einschlägigen Texte wirken wenig spektakulär, eher tastend, eher unsicher, manchmal jedoch sehr bestimmt. Wer in ihnen das elobierte Instrumentarium der Religionssoziologie, der Kulturwissenschaft oder den Atem eines bedeutenden systematisch-theologischen Entwurfs sucht, wird enttäuscht. Die kirchliche Kultur der DDR gab dieses Niveau nicht her. Wahrscheinlich war die wissenschaftlich nüchterne Analyse auch gar nicht beabsichtigt. Die einzige mir bekannte Schrift, die sich mit der Zukunft des Christentums auf dem akademischen Niveau soziologischer Fragen befaßte, stammte aus den frühen 1960er Jahren. Sie fand keine Fortsetzung. Diese Tatsache hatte auch mit der staatlichen Niederhaltung religionssoziologischer Studien in kirchlicher Verantwortung zu tun.

Der Schlüsseltext, der alles in Bewegung gesetzt hatte, stammte aus dem Jahr 1956. Damals meinte Günter Jacob vor der EKD-Synode in Berlin Spandau: »Wir stehen vor der Frage, ob wir im Bannkreis einer langen Überlieferung die konstantinische Konzeption von einer durch das Christentum bestimmten Ära weiterhin festhalten und sie vielleicht gegen alle Abfallprozesse und Zersetzungserscheinungen mit Tapferkeit und Starrsinn verteidigen wollen, oder ob wir jenes konstantinische Vorzeichen heute in einer an die Wurzel gehenden theologischen Besinnung in seiner Fragwürdigkeit durchschauen und abweisen wollen.« Seither machte das Wort vom Ende des »Konstantinischen Zeitalters« die Runde. Jacob plädierte für den Abschied von der Volkskirche, weil sie – so seine Überzeugung – seit 1993 eine Illusion und nach den zwölf Jahren der NS-Diktatur »endgültig zerschlagen« sei. Abschied von der Volkskirche hieß nach Jacobs Lesart Abschied von der Kirche als »Hüterin eines großen Kulturerbes und als moralische Erziehungsanstalt für das ganze Volk«. Die negativen Resultate der kirchlichen Entwicklung: Rückgang der Kirchensteuerzahler, Rückgang des Gottesdienstbesuchs, Rückgang bewußt christlicher Lebensgestaltung in der

Öffentlichkeit und am Arbeitsplatz, Rückgang der Helferkreise, der Sänger in den Kantoreien, mit einem Wort eine »schlimme Schrumpfung«, schienen die Gewinnung eines neuen Weges gebieterisch zu fordern. Jacob sah die Kirche auf dem Weg des Übergangs von der Volks- zur Freiwilligkeitskirche und hoffte auf einen gesegneten Weg der Wandlung, indem er mit Kierkegaard sagte: »Nur von Gewandelten können Wandlungen ausgehen.«

Die Trennung von Staat und Kirche, die kulturelle Deprivilegierung des Christentums in der DDR-Gesellschaft und die abnehmenden Zahlen förderten neue ekklesiologische Überlegungen. Seit den 1960er Jahren wurden die evangelischen Kirchen in der DDR für sich selber, für die Christen in Westdeutschland und in der Ökumene allmählich interessant als Testfall für den Weg der Kirche in säkularisierten Gesellschaften unter verschärften ideologischen Bedingungen. Man nahm an, das Leben im sozialistischen Staat diene der Steigerung der Authentizität eines postkonstantinischen christlichen Zeugnisses. Ökumenische Funktionäre reisten erwartungsvoll in der DDR ein und begeistert wieder ab. Sie nahmen die theologischen Überlegungen zur Gemeindeform und einige Praxisveränderungen als Verheißung sich schnell vollziehender Entwicklungen. Durch das Außenecho ließen sich manche Kirchenführer und Gemeindeglieder von der Utopie des Zukunftschristentums stärker fangennehmen als ihrem Realitätssinn gut tat. Denn tatsächlich waren und blieben die evangelischen Landeskirchen Volkskirchen, wenngleich von speziellem Typ: minoritäre Volkskirchen. Was sie an Mitgliedersubstanz verloren, gewannen sie seit den 1970er Jahren an öffentlichem Renommee durch den Staat hinzu. In seiner Außenpolitik und in einigen Bereichen der Innenpolitik hatte er auf die Kooperation mit den Kirchen zu setzen begonnen.

»Wir werden« - so noch einmal Günter Jacob - »auf diesem Weg des Übergangs von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche noch einmal tief beschämt werden in unserer gegenwärtigen Müdigkeit und Bangigkeit. Wir werden später noch einmal mit Dankbarkeit auf diesen schwierigen Weg als einen gesegneten Weg zurückschauen«. Die Zeit zur Rückschau ist gekommen. Die Ergebnisse könnten umstrittener nicht sein. Eröffneten die DDR-Kirchen Wege in die Zukunft des Christentums? Die Wandlung von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche fand statt, soviel ist richtig. Freilich müssen zwei entscheidende Einschränkungen gemacht werden. Für die Freiwilligkeitskirche war es der Staat, der das Gesetz des Handeins vorzeichnete, nämlich durch seine restriktive Religions- und Kirchenpolitik. Nicht Aktion, sondern Reaktion war hierbei der kirchliche Anteil. Die zweite Einschränkung: Den Christen, die sich freiwillig und unter manchen beruflichen und sonstigen Benachteiligungen zur Kirche hielten, wurde keine neue Struktur der Kirche angeboten. Was sie erlebten, war die traditionelle Volkskirche auf schmerzlich reduziertem Niveau. Keine noch so hochgemute Theologie der missionarischen Gemeindeerneuerung, keine Besuchsdienst-, Hauskreis- und Kirchentagsprogramme vermochten darüber hinwegsehen zu lassen. Heute wird gefragt: Waren die Landeskirchen der DDR nicht nur keine Zukunftskirchen, sondern im Gegenteil eine historisch verspätete Form des protestantischen Christentums in einer historisch verspäteten Gesellschaft, die erst durch die politische Wende den Anschluß an die Moderne gewann?

Ein sensibles Problemfeld ist das Verhältnis zum Staat. Waren die DDR-Kirchen wirklich in vor- oder postkonstantinischer Weise staatsfremd und staatsfrei? Bildete sich nicht, begünstigt durch den Provinzialismus der Einmauerung seit 1961, eine DDR-spezifische

Symbiose von Staat und Kirche aus? Man stand einander gegenüber, und man stand auch zusammen. Die Symbiose war konfliktrichtig. Seit den 1970er Jahren wurde sie von beiden Seiten als »Lernprozeß« verstanden. Jetzt, da die Akten offenliegen, hat die Kirche manchen bitteren Kelch zu leeren. Der gute Wille, die DDR nicht als weißen Fleck auf der Landkarte Gottes abzubuchen, wurde von den Machthabern vielfältig mißbraucht. Mancher Kirchenmann hat durch Fehlleitung seines Urteils dem Mißbrauch Vorschub geleistet. Ob der SED-Staat, wie einige Historiker - unter ihnen vor allem solche, die bis 1989 systemtreu waren - behaupten, von vornherein und durchgängig die Vernichtung der Kirchen anstrebte, befindet sich im Streit der Meinungen. Wahrscheinlich war die SED-Kirchenpolitik ebenso wenig einsträngig wie diejenige des NS-Herrschaftsapparats.

Daß die evangelischen Kirchen in den alten Bundesländern die Zukunft der Kirche besser in den Händen hielten, wird ihnen von nicht wenigen Kirchenmännern und Pfarrern der neuen Bundesländer bestritten. Viele Christen der neuen Bundesländer beharren auf einem »totaliter aliter« der Kirche. Wie es aussehen könnte, vermögen sie nicht oder allenfalls in stammelnder Andeutung zu sagen.

Fünfundzwanzig Jahre evangelischer Kirchengeschichte auf deutschem Boden sind eine lange Zeit. Die Bilanz endet nicht mit einem Schlußstrich nach Art des auf eine einsame Insel verschlagenen Robinson Crusoe. Robinson Crusoe führte in seiner Bilanz in einer linken Spalte die negativen Punkte, in einer rechten Spalte die positiven Punkte auf, um die realen Möglichkeiten seiner Hoffnungen zu überprüfen. Die Liste der negativen Punkte war lang, die Liste der positiven Punkte länger. Mit Robinson-Rechnungen können Christen nicht umgehen. Sie leben aus einer größeren Verheißung. Entscheidend für die Christen in Ost und West scheint nicht die verkrampfte Fixierung auf die Vergangenheit zu sein, die wir gleichwohl gut und immer besser kennen müssen, sondern der Blick auf die großen Aufgaben des Christentums im Horizont der Weltgesellschaft des dritten Jahrtausends.

*Prof. Dr. Dr. Kurt Nowak, Institut für Kirchengeschichte an der Universität Leipzig
Emil-Fuchs-Straße 1, Postfach 920, 04009 Leipzig*

* Vortrag vom 30. August 1995 im Pfarrkonvent des Kirchenkreises Bad Hersfeld. Die Form des Vortrages wurde beibehalten.

Abstract

The article gives a tentative interpretation of the history of the Churches in Germany starting 1945 to 1989. Crucial points are the relations of the German Churches to questions of modern pluralism, to questions of peace and war and to questions of the transformation of Churchstructures. Common points are mentioned between the Churches of the older FRG and the former GDR-Churches just so differences between them.

Recht und Rechtsbegründung in christlicher Verantwortung

Von Hans-Martin Pawlowski

I Vorbemerkungen

Einige werden es für selbstverständlich halten, daß man unser Recht vom christlichen Glauben her begründen kann, da es infolge unserer Geschichte weithin auf »christlichen Grundlagen beruht-e'. Andere werden dagegen fragen, ob man das Recht in einer Demokratie überhaupt begründen müsse, da es doch seine Begründung darin finde, daß es auf der Entscheidung der Mehrheit beruhe. Und wieder andere werden zwar mit gutem Grund verlangen, auch in einer Demokratie das Recht auf sichere Grundlagen zu stützen; sie werden diese Grundlagen aber nicht im christlichen Glauben suchen, selbst wenn sie diesem anders als viele ihrer Mitbürger noch anhängen. Sie werden das Recht vielmehr in Grundwerten, Menschenrechten oder ähnlichen Gegebenheiten zu verankern trachten, um es damit auf eine Grundlage zu stellen, der allgemeine Verbindlichkeit zukommt.

Angesichts dieses Dissenses im Grundsätzlichen soll zunächst die Erinnerung an die berühmte Frage des *Aurelius Augustinus* (413 -426) nach dem, was Staaten von großen Räuberbanden unterscheide, zu einen Ausgangspunkt führen, dem alle zustimmen können: Die Antwort auf diese Frage findet Augustin nämlich in der Ausrichtung des staatlichen Rechts auf Gerechtigkeit. Und auch wir stellen an das Recht die Forderung, daß es sich auf Gerechtigkeit richte: weil nur dies seinen Zwang erträglich macht (Rudolph Sohm 1914)². Ob aber das vorhandene Recht »gerecht« ist, kann man augenscheinlich nicht aus ihm selbst heraus beurteilen, sondern nur nach einem Maßstab, der außerhalb des Rechtes liegt. Man fordert daher mit guten Grund immer wieder, daß die Bürger und insbesondere die Juristen, die das Recht professionell verwalten, das Recht *moralisch* beurteilen, und zwar nach ihrer Moral: um' so dazu beizutragen, daß sich Pervertierungen der Rechtsordnung nicht wiederholen, wie sie der Nationalsozialismus und der reale Sozialismus hervorgebracht haben. Aus dieser Forderung ergibt sich aber auch, daß das Recht uns immer nur bedingt verpflichtet: nämlich nur dann, wenn es sich nach unserem moralischen Urteil als »gerecht« darstellt – oder doch jedenfalls als ein Versuch zu einer gerechten Ordnung (Pawlowski 1991, 1987, W. Böckenförde 1965, N. Luhmann 1987). Die Frage nach einer *christlichen* Begründung des Rechts läßt sich daher erst beantworten, wenn man weiß, was überhaupt das Recht »begründet« – woraus sich also ergibt, daß und weshalb uns unser Recht verpflichtet.

Bei dieser Frage nach der Verpflichtungskraft des Rechtes geht es nun nicht darum, an was sich die staatlichen Gerichte bei ihren Entscheidungen halten sollten und halten werden – also nicht um die Frage nach der jeweiligen Kompetenz zur Gesetzgebung. Es fragt sich vielmehr, ob und warum uns das Recht auch *sittlich* verpflichtet, warum also die Volksgemeinschaft eine »sittlich notwendige Gemeinschaft« ist, wie es *Rudolph Sohm*

(1873, 1914, vgl. dazu W. Böckenförde 1965) ausdrückte: nämlich eine Gemeinschaft, die »die -blonde Bestie- zur sittlichen Persönlichkeit« macht. Denn der Hinweis auf die *rechtliche* Geltung bestimmter Normen kann zwar darüber aufklären, zu welchen staatlichen Sanktionen diese oder jene uns mögliche Entscheidung mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit führen wird. Und niemand wird bestreiten, daß die Kenntnis der möglichen Sanktionen häufig Anlaß zu einem bestimmten Verhalten geben wird. Eine Rechtsordnung aber, deren Geltung sich nur darauf stützen kann, daß die Bürger bei ihren Entscheidungen die *faktisch* zu erwartenden Sanktionen in ihre Überlegungen einbeziehen, wird jedoch wenig effektiv sein. Denn Recht und Staat leben insgesamt davon, daß die Bürger die geltenden Rechtsnormen in der Regel *freiwillig* befolgen, weil sie die Gesetze selbst (innerlich) für richtig halten. Denn man kann zum einen in vielen Fällen davon ausgehen, daß man trotz der Androhung von Sanktionen sanktionslos davon kommen wird - mangels Nachweises oder weil man meint, daß sich die anderen aus den verschiedensten Gründen scheuen werden, ein Verfahren einzuleiten. Und es liegt zum andern auf der Hand, daß eine Rechtsordnung zusammenbricht, wenn alle gerichtlichen Urteile mit Hilfe der Gerichtsvollzieher oder der Polizei durchgesetzt werden müssen: Wir haben in der jüngeren Vergangenheit immer wieder erlebt, daß man Strafgesetze durch massenweise Übertretungen zu Fall bringen kann. Die Macht kommt eben nicht aus den Gewehrläufen, wie Lenin gesagt haben soll, sondern aus dem Glauben an die Legitimität. Daher kommt ein Talleyrand zugeschriebenes Wort, wonach man mit Bajonetten alles tun kann, nur nicht darauf sitzen, der Wahrheit näher als das angebliche Diktum Lenins: Als das persische Volk den Schah nicht mehr für seinen legitimen Herrscher hielt, hatte dieser keine Armee mehr. Es bleibt also bei der Frage, ob und inwieweit uns das je vorhandene Recht auch sittlich verpflichtet.

11 Warum sollen wir die Gesetze beachten?

Hierzu kann man im Zusammenhang unserer Verfassung zunächst darauf hinweisen, daß unsere Gesetze nicht nur auf der Zustimmung der Mehrheit beruhen, sondern auch darauf, daß sie verfassungskonform verabschiedet worden sind - also in Bindung an die Grund- und Menschenrechte, die unsere Verfassung gewährleistet. Und wir können von daher mit gutem Grund davon ausgehen, daß unsere Gesetze de facto keinem Anlaß zu Ungehorsam oder gar Aufstand bieten. Ein Christ braucht ihnen gegenüber nicht mit dem Apostel Petrus (Acta 5, 29) darauf hinzuweisen, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Dennoch bleibt offen, welche Kriterien das Urteil rechtfertigen, daß unsere Gesetze Gehorsam verdienen. Und wir treffen daher immer wieder Mitbürger, die trotz allem der Meinung sind, daß zum Beispiel der von der Verfassung gebotene Wehrdienst den Geboten Gottes widerspreche oder daß man in Gehorsam gegenüber Gottes Gebot die Abschiebung nicht anerkannter Asylbewerber verhindern müsse. Auch das Bundesverfassungsgericht hat wiederholt hervorgehoben, daß es dem Bürger nach unserer Verfassung möglich sein müsse, gegenüber der von der Mehrheit bestimmten Ordnung seine abweichende Meinung auch in ungewöhnlichen Formen zum Ausdruck zu bringen - man denke nur an die Brokdorf-Demonstrationen'. So gut also unsere Verfassung und unsere Gesetze auch sind: Sie binden uns nur dann und nur insoweit, als unser Glaube dies zuläßt.

Man sucht daher, die Bindung an das Recht unseres Staates auch darauf zu stützen, daß man den Grundrechtsteil des Grundgesetzes mit dem Bundesverfassungsgericht" als Ausprägung einer objektiven Wertordnung versteht. In der politischen Diskussion verweist man dann in ähnlicher Weise zur Legitimation unserer politischen Ordnung auf die schon erwähnten Grundwerte »Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität«. In neuerer Zeit beginnt schließlich die Rede von den universellen Menschenrechten in Politik und Recht die Hinweise auf die »objektive Wertordnung« oder auf die »Grundwerte« abzulösen (vgl. Pawlowski 1991, Rz. 860 ff.).5. Gemeinsam ist allen diesen Redeweisen, daß man mit ihnen etwas ansprechen zu können meint, das jedermann bindet - und zwar unabhängig von seiner Weltanschauung oder seiner Religion. Denn die Menschenrechte oder die Grundwerte scheinen doch Gegebenheiten zu sein, die jedermann achten muß und die daher jedermann binden, sei er nun Christ, Moslem oder Atheist.

Das Reden von den Werten hat denn auch heute Konjunktur: Man sorgt sich um den Verfall des Wertbewußtseins, ruft nach Werterziehung, spricht von der Wertordnung des Grundgesetzes mit der Menschenwürde als höchstem Wert - und ich habe sogar schon gehört, daß Gott der höchste Wert sein soll. Spätestens bei der letzten Aussage sollten zumindest Christen Zweifel kommen. Früher war es jedenfalls dem Protestanten klar, daß man von Gott nicht in dieser Weise reden darf. Und wenn dem Katholiken auch die Rede-weise von Gott als dem »Summum Bonum« vertraut war - also die Rede von dem höchsten Gut -, auch wenn sie der Katholik *Blaise Pascal* in seinem bekannten »memorial« von 1654 so eindrucksvoll abgelehnt hatte, so wußte er doch zwischen den auf den Menschen und sein Erleben bezogenen »Werten« und den dem Menschen gegenüber selbständigen »Gütern« zu unterscheiden. Heute setzen dagegen selbst Christen auf »Werte« - wie nicht zuletzt eine Anzahl Formulierungen der gemeinsamen Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz »Grundwerte und Gottes Gebot« aus dem Jahre 1979 zeigen, die es als »ein positives Ergebnis der bisher geführten Diskussion über die Grundwerte ... (bezeichnet), daß es weithin als unentbehrlich erkannt worden ist, menschliches Leben und Zusammenleben an gemeinsam bejahten sittlichen Werten auszurichten«. Die Erklärung bemüht sich dann allerdings darum, die Grundwerte aus dem Dekalog abzuleiten. Es erscheint daher geraten, einige Eigenarten des Wertbegriffs und der Werte in das Gedächtnis zurückzurufen.

Zunächst sei daran erinnert, daß *Nicolai Hartmann* (1962, S. 524ff., 576) - der neben *Max Scheler* wohl der bedeutendste Vertreter der Wertphilosophie war - nicht ohne Grund von der »Tyrannei der Werte« sprach", Und schon vorher hieß es bei *Max Weber* (1951, S. 588) von den Werten: »Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist, einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein.«

Martin Heidegger (1963, S. 209ff.; 1966, S. 131 ff.) wies daher plausibel daraufhin, daß es bei den Wertlehren um einen schwachen Ersatz für die Metaphysik gehe, die im 19. Jahrhundert abhanden gekommen sei: Mit den Werten hält der Polytheismus (also die Vielgötterei) wieder Einzug in unser Denken - und damit in unser Leben.

Daher überrascht es nicht, daß der Hamburger Rechtsphilosoph *Heinrich Henkel* (1977, 28) den Zustand der Wertlehre als »anarchisch« bezeichnete. Und eine Folge dieser Anarchie ist, daß man mit dem Hinweis auf »Werte« jedes gewünschte Ergebnis rechtfertigen kann - was viele zunächst als angenehm empfinden. Die weitere Überlegung zeigt dann allerdings, daß sich diese Folge nur solange als angenehm darstellt, als man an das eigene Handeln denkt. Wer sich also auf »Werte« berufen und stützen will, sollte wissen, daß selbst die Philosophen und Soziologen, auf deren Lehren das heutige Reden von den Werten aufbaut, auf die Gefahren des Wertbegriffs hingewiesen haben, an die man heute meist überhaupt nicht denkt.

Überlegt man nun, wozu man den Wertbegriff und die Werte braucht, so wird man erst einmal auf einen gewissermaßen »unschuldigen« Zusammenhang verwiesen: Man versteht unter »Werten« einmal abstrahierende Zusammenfassungen von Erwartungen, Neigungen oder Tendenzen - wie sie zum Beispiel bei Meinungsumfragen abgefragt werden. So sind Werte nach einer Formulierung des bekannten Soziologen *Niklas Luhmann* (1987, S. 88) »Gesichtspunkte der Vorziehwürdigkeit von Handlungen«, die unspezifiziert lassen, »welche Handlungen welchen anderen vorgezogen werden, und ... damit nur sehr unbestimmte Anhaltspunkte für die Bildung und Integration von Erwartungen« geben. Werte in diesem Sinne sind also abstrakte Begriffe, mit deren Hilfe man abkürzend historische oder gesellschaftliche Zustände beschreiben kann - und sie haben als solche Bedeutung in den Geschichts- und Sozialwissenschaften. Als abstrakte Begriffe weisen sie aber nur auf etwas Vorhandenes hin und verpflichten zu nichts. Denn aus der Feststellung, daß etwas so oder so ist, ergibt sich nicht, daß es auch so sein soll.

Das gleiche gilt vielfach - wenn auch nicht immer - für die Verwendung des Wertbegriffs im politischen Leben: Wenn zum Beispiel eine Partei wie die CDU in ihrem neuen Grundsatzprogramm für die gesamtdeutsche CDU ähnlich wie in ihrem früheren Grundsatzprogramm der westdeutschen CDU davon spricht, daß dem politischen Handeln ihrer Mitglieder die Grundwerte »Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit« zugrundeliegen, so dient dies nur der abkürzenden Beschreibung. Denn es liegt auf der Hand, daß sich die christlichen Mitglieder dieser Partei auch bei ihrem politischen Handeln an ihrem Glauben orientieren werden - also an dem, was sich ihnen nach ihren jeweiligen theologischen Überzeugungen als notwendig und geboten darstellt. Die nichtchristlichen Mitglieder dieser Partei werden dann bei ihrem politischen Handeln von dem ausgehen, was ihnen ihre jeweilige weltanschauliche oder religiöse Überzeugung als notwendig und geboten erscheinen läßt - und zum Beispiel als Moslems vom Koran oder als Atheisten von humanistischen Grundüberzeugungen ausgehen. Die Grundwerte »Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit« bieten dann nur eine allgemeine Beschreibung der Ziele, deren Verwirklichung alle Mitglieder auf CDU für erstrebenswert halten - wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Das, was sein soll, bestimmt sich danach also für die einen aus ihrem christlichen Glauben und für die anderen aus dem Islam oder aus einer humanistischen Philosophie. Die sogenannten Grundwerte oder überhaupt die Werte sind in diesem Zusammenhang also nur ein Mittel der vereinfachenden - abstrahierenden und damit abkürzenden - Darstellung.

Diese Eignung des Wertbegriffs zur Darstellung bestimmter Zustände ist jedoch nicht gemeint, wenn man heute von Wertverfall, Werterziehung oder von der Pflicht zur Achtung der Grundwerte spricht. Bei dieser Redeweise geht es nicht um die Beschreibung heutiger oder früherer Tendenzen und Neigungen. Wer so spricht, meint vielmehr, mit dem Begriff des »Wertes« etwas anzusprechen, was für Moral und Ethik von Bedeutung ist -

was jedermann verpflichtet und was jedermann achten soll: »Wenn ich mich entschieden habe, in einem bestimmten Staat zu leben, so bin ich selbstverständlich auch verpflichtet, die Werte zu bejahen, die diesen Staat tragen,« konnte man kürzlich in der Deutschen Richterzeitung (Wipfelder 1991) lesen. »Werterziehung« soll zur Überwindung des Ausländerhasses beitragen oder zur Bekämpfung der Kriminalität und ähnliches mehr. In diesem Sinne sind Werte also Gegebenheiten, die man anerkennen und achten soll – Gegebenheiten, in denen der Grund dafür liegt, daß man sich für diese oder jene Sache einsetzt, wobei hier dahinstehen kann und muß, woraus sich dieses »Sollen« ergibt. Und gegen diesen auf Moral oder Ethik bezogenen Wertbegriff richteten und richten sich die eben erwähnten Aussagen von Weber, Hartmann oder Heidegger. Was ist es aber nun, das die Tyrannei der Werte begründet und ausmacht?

Hier hat eine Ende der 60er Jahre über einen Beitrag *Carl Schmitts* geführte Diskussion deutlich gemacht, daß die Tyrannei der Werte auf deren Aggressivität beruht: Jeder höhere Wert oder Höchstwert ist darauf angelegt, sich auf Kosten der niederen Werte durchzusetzen – und so kommt es zum Kampf und zur Tyrannei der Werte. Der höchste Wert fordert dabei für seine Geltung den höchsten Einsatz und den höchsten Preis: So hob zum Beispiel in den fünfziger Jahren der in der politischen Diskussion besonders den katholischen Christen bekannte Pater Basilius Streithofen in der Debatte über den Einsatz atomarer Kampfmittel hervor, daß der Wert der Freiheit höher sei als der des Lebens, weshalb sich der Einsatz dieser Kampfmittel nicht nur als gerechtfertigt, sondern als notwendig darstelle – was die Aggressivität der Werte besonders deutlich werden läßt.

Wer demgegenüber mit *Martin Luther* nach der sogenannten Lehre von den zwei Gouvernementen? dem Staat nur die Aufgabe zuspricht, für das Wohl des Menschen zu sorgen, nicht aber für dessen Heil, der wird dieser Logik nicht folgen können: Denn wenn man auch sehr wohl der Meinung sein kann, daß das Leben der Menschen nicht der Güter Höchstes ist, so steht es für den Staat dennoch zu Recht an der ersten Stelle: Weil die Menschen an den höheren Gütern erst teilhaben können, wenn sie leben.

Daneben stößt der Rückgriff auf Werte im Zusammenhang von Ethik und Moral auf Bedenken, die gewissermaßen in die Gegenrichtung zielen: Man weist nämlich zu Recht darauf hin, daß sich bei der Verwendung des Wertbegriffs dessen Ausrichtung auf die *Verwertbarkeit der Werte* nicht ausräumen lasse – was sich heute zum Beispiel in der Tendenz zu einer Kommerzialisierung der Ehre zeigt: Früher hat es der Gesetzgeber abgelehnt, dem Beleidigten einen Anspruch auf Zahlung von Geld zuzusprechen – weil man sich seine Ehre nicht »abkaufen« lasse. Heute sind Klagen auf Schmerzensgeld wegen Ehrverletzungen (vgl. Pawlowski 1991, Rz. 813, 852) dagegen weithin üblich. Diese Ausrichtung auf die Verwertbarkeit der Werte hängt mit der Herkunft des Wertbegriffs zusammen: Dieser stammt aus den Wirtschaftswissenschaften und bezieht sich dort auf austauschbare Zusammenhänge und nicht auf unverwechselbare Gegebenheiten, auf die es im Zusammenhang von Ethik und Moral ankommt. Von daher ergibt sich dann die *Tendenz zur Optimierung der verschiedenen Werte* – um die es zum Beispiel geht, wenn bei der Auslegung des Grundgesetzes nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts die Auslegung zu wählen ist, die den Grundrechten den höchsten Wirkungsgrad zuspricht. Eine derartige Optimierung kann man aber nur erreichen, wenn man die Unterschiede zwischen den Wer-

ten neutralisiert. Dies geschieht in den Wirtschaftswissenschaften dadurch, daß man alles in Geld umrechnet. Außerhalb des Zusammenhangs der Wirtschaft führt der Hinweis auf Optimierung dagegen leicht zum Zynismus. Dies wurde besonders im Zusammenhang der Diskussion über den § 218 StGB deutlich, in der man auch davon gesprochen hat, daß man die Werte »Persönlichkeitsentfaltung der Mutter« einerseits und »Leben des Kindes« andererseits optimieren müsse. Was aber Optimierung bedeuten soll, wenn das Kind abgetrieben worden ist, bleibt dunkel.

Überlegt man nun, womit diese Tendenz zum Rückgriff auf Werte zusammenhängt, so kommt zunächst in den Blick, daß dieser Rückgriff es dem Menschen ermöglicht, sich bei Entscheidungen an widerspruchsfreien Zusammenhängen zu orientieren und damit rational zu handeln (nämlich konsistent): Werte - und insbesondere solche, die in *Wertordnungen* zusammengefaßt sind - bieten nämlich auf Dauer gestellte (verdinglichte) Verhaltenskonzeptionen: Bilder des gewünschten Verhaltens. Und dies wird den Bibelleser daran erinnern, daß schon die Bibel immer wieder von der Neigung des Menschen berichtet, sich an derartige Bilder zu hängen: Sie trat zum Beispiel hervor in der Geschichte vom Tanz um das goldene Kalb (2.Mos 32; vgl. auch die zweite Sure des Koran, Vers 52ff.), in der sich nicht nur die Orientierung am Golde (am Mammon) ausdrückte, sondern vor allem die Orientierung an der vitalen Kraft des Apis-Stieres. Gegen diese Orientierung richtete sich dann das Bilderverbot der Bibel (2. Mos 20,4) – sowie später das des Korans (Fünfte Sure, Vers 91). Orientierungspunkt für menschliches Handeln sollten und sollen danach nicht Bilder sein – nicht »das in's Unendliche projizierte Idealbild des Menschen«, wovon später *Ludwig Feuerbach* und nach ihm *Karl Marx* sprechen –, sondern der lebendige und damit wandlungsfähige Gott, der sich im brennenden Dornbusch offenbarte. Die Berichte über die Geschichte Israels zeigen aber, daß das Volk immer wieder von dieser Orientierung an der lebendigen Person Gottes abfiel und sich an die toten Bilder Baals, Molochs oder Astharoths hielt: an Götzenbilder und an die durch sie ausgedrückten Konzeptionen des Lebens. Der russische Religionsphilosoph Nikolai Berdjajew sprach daher davon, daß Abgötterei zum Wesen des Menschen gehöre.

Im neuen Testament ist dann Konkurrent des lebendigen Gottes das Gesetz »als Gesetz« - das heißt, als verdinglichte (tote und daher unwandelbare) Ordnung. Die Antwort Gottes auf diese Verdinglichung ist seine Menschwerdung: Die Menschen sollen sich nicht an einer verdinglichten Ordnung orientieren, sondern an einer lebendigen Person - an Jesus Christus, dem Sohn Gottes. Dieser Mensch ist die Erfüllung des Gesetzes; er gibt dem Gesetz Leben, indem er es ändert: »Euch ist gesagt ..., Ich aber sage euch ...« (vgl. nur Matthäus 5, Vers 22, 28, 32, 34, 39 oder 44).

Was uns dazu (ver-)führt, uns an Bildern zu orientieren und nicht an dem lebendigen Gegenüber, machen uns dann die Analysen des Werterlebens deutlich, die die Wertphilosophie erarbeitet hat - also die Philosophie, aus der wir nach 1945 das Reden von den Werten übernommen haben. Denn diese Analysen stellen bei allen Unklarheiten und Gegensätzlichkeiten der unterschiedlichen Wertlehren übereinstimmend fest, daß sich Werte nicht definieren lassen". Werte sind vielmehr Gegenstand eines unmittelbaren, einheitlichen (Wert-)Erlebens oder Wertfühlens, dessen einzelne Elemente sich nicht gegeneinander abgrenzen lassen: Man hört oder sieht Taten von Menschen und bewertet sie unwillkürlich

als gut oder böse, erfreulich oder unerfreulich - je nachdem, wie man sie erlebt, mit wem man sich identifiziert, was man an ähnlichen Dingen schon erlebt hat usw. Man mag sich daran erinnern, daß man auch Namen als akzeptabel, komisch oder unangenehm empfindet und beurteilt - je nachdem, was man vorher mit Trägern desselben Namens erlebt hat. In diesem *Werterleben* lassen sich aber Sein und Schein nicht trennen - also Irrtum und Wahrheit: Weil diese Trennung immer die Isolierung einzelner Elemente voraussetzt, während die Bewertung immer auf der Gesamtheit des Erlebens beruht. Was uns also dazu verführt, uns an Bildern zu orientieren und nicht an dem lebendigen Gegenüber, ist der Umstand, daß Werte als Gegenstand unseres Erlebens Bestandteil unserer Welt sind und das heißt: Bestandteile der gefallenen Welt und nicht der Schöpfung Gottes - so wie auch die Sünde, die Götzen oder die Schuld zu unserer Welt gehören und nicht von Gott geschaffen sind. Werte mögen daher Bedeutung für unser Handeln haben, also für unsere Moral, die auf unserem Erleben aufbaut, bei dem die Trennung von Sein und Schein nie zu gewährleisten ist - und auch hier wäre es besser, dem Gebot Gottes zu folgen und nicht so »verzweifelt man selbst sein zu wollen«, worin *Sören Kierkegaard* eine Bestimmung der Sünde sah. Geht es aber um Gemeinde und Gemeinschaft (also um den Raum, in dem sich Verpflichtungen auswirken), dann führt die Orientierung an verdinglichten Werten von dem wirklichen Leben ab. Die unpersönlichen Mächte, von denen *Max Weber* sprach, gewinnen Gewalt über unser Leben und zwingen uns in ihre ewigen Kämpfe: Wir werden damit in christlicher Sicht zu Götzendienern - und sollen doch im Raum der Gemeinschaft »reden und handeln, als die da sollen durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden«, wie es der Jakobus-Brief (2, 12) formuliert.

Die bisherigen Feststellungen scheinen uns damit in eine gewisse Aporie zu führen: Wir haben einmal festgestellt, daß uns das je vorhandene Recht nur bedingt verpflichtet - nämlich nur dann, wenn nicht nur unsere Interessen, sondern auch unsere Moral es uns gebieten, das Recht unseres Staates zu achten und zu beachten. Und wir müssen zum anderen davon ausgehen, daß unsere Mitbürger über Moral sehr unterschiedlich denken und auch unterschiedlich denken dürfen. Denn nachdem der herrschende Wertpluralismus oder Wertrelativismus herausgearbeitet hat, daß »Werte« nicht der Erkenntnis, sondern nur dem *Bekenntnis* zugänglich sind (vgl. dazu Pawlowski 1987, Rz. 278 ff.), weil sich Bewertungen eben jeweils auf die Gesamtheit des Erlebens beziehen, liegt auf der Hand, daß die Gewährleistung der Glaubens- und Gewissensfreiheit (Art. 4 GG) es verbietet, die Bürger von Rechts wegen zu verpflichten, sich moralisch an bestimmten Werten oder an einer bestimmten Ordnung der Werte zu orientieren. Und das scheint es zunächst auszuschließen, das Recht in der Moral zu verankern.

Die weitere Überlegung läßt dann aber erkennen, daß man das »Recht« trotz der vorhandenen »moralischen Dissonanzen« dennoch auf die moralischen Vorstellungen der jeweiligen Rechtsgenossen stützen und so von ihnen her begründen kann: indem man nämlich seine Regelungen so ausgestaltet, daß sie sich von allen bei uns vertretenen religiösen oder weltanschaulichen Konzepten¹⁰ her als Mittel zur Verbesserung der Lebensverhältnisse darstellen (dazu Pawlowski 1991, Rz. 891 ff. und 1989). Wie sich dann das Verhältnis von allgemeinem Recht und besonderer Moral darstellt, soll jetzt an dem Beispiel der christlichen Lehren dargestellt werden - an einem Beispiel, das auch erkennen läßt, warum und

inwieweit dies auch für andere weltanschaulich oder religiös verankerte Überzeugungen gilt: Was bindet also den Christen und was bindet ihn an den Staat?

111 Was bindet den Christen an den Staat?

Die Antwort auf die Frage, was einem Christen Orientierung bietet und was ihn daher bindet, liegt auf der Hand: Der Christ ist darauf angewiesen, daß ihm das Wort Gottes seine Sünde offenbart und Vergebung zusagt, worauf er dann mit Hilfe des heiligen Geistes seinen Glauben stützen kann. Dadurch erlangt er die Fähigkeit wieder, dem Willen Gottes nachzukommen, weil mit dem Glauben die durch Jesus Christus bewirkte Erlösung an ihm ihren Anfang nimmt - nämlich die Heiligung!' (vgl. O. H. Pesch 1967, S. 151 ff., 738 ff.). Dann kann und wird er Gott für seine guten Gaben danken, nämlich für alles, was er zum Leben erhalten hat: für Wohnung, Arbeit, Kleidung, Speise, für Ausbildung, Kunst und Kultur und auch für den Staat (vgl. die 5. These der »Barmer Theologischen Erklärung« von 1934).

So klar diese Antwort nun für den Christen sein mag, wenn er im Glauben steht, so ist damit aber noch nicht gesagt, was sich daraus für ihn und für andere im Zusammenhang von Staat und Politik ergibt. Worauf kann der Christ zurückgreifen, wenn er als Bürger im Staat zusammen mit Nichtchristen arbeitet, von denen er weiß, daß ihnen der Hinweis auf den Willen Gottes nichts sagt und nichts sagen kann?

Die Antwort auf diese Frage wird leichter, wenn man sich zunächst vor Augen führt, was den Christen in die Politik führt und damit zum Beispiel auch zur Mitarbeit in einer Partei: Der Auftrag, in der Politik tätig zu werden, ergibt sich für ihn aus dem Gebot der Nächstenliebe, also aus seinem Bedürfnis, für die Gnadengaben zu danken, die Gott ihm geschenkt hat. Er will von dem weitergeben, was er erhalten hat. Weil Gott ihm das tägliche Brot beschert hat, treibt es ihn, dazu beizutragen, daß auch andere zu essen erhalten; weil die Gnade Gottes ihm Arbeit und Wohnung beschert hat, sorgt er sich um die Arbeits- und Wohnmöglichkeiten seiner Nächsten usf. Und hier hat nicht zuletzt Martin Luther deutlich gemacht, daß man für den Nächsten auf dem Wege der Sozialpolitik (der Sorge durch die Bürgergemeinde) effizienter Sorge tragen kann als durch private Almosen.

Von hierher wird deutlich, was den Christen in der politischen Arbeit mit seinen Mitbürgern verbindet, und zwar gleichermaßen mit seinen christlichen wie mit seinen nichtchristlichen Mitbürgern: Ziel und Aufgabe der politischen Arbeit ist die Sorge um das allgemeine Wohl, um die richtige (rechtliche) Gestaltung der Lebensverhältnisse - und das heißt vielfach: um deren Verbesserung!“, Dabei weiß der Christ (oder er sollte es jedenfalls wissen), daß er als Christ - neben seiner Möglichkeit, Gott im Gebet um Beistand zu bitten - für diese Aufgabe keine besonderen Fähigkeiten mitbringt. Er hat zwar gelernt, daß er sich in seinem Bemühen um die richtige Gestaltung oder Verbesserung der Lebensverhältnisse durch niemanden übertreffen lassen sollte - da es heißt: »Ich aber sage euch: Es sei denn eure Gerechtigkeit (als persönliche Tugend verstanden) besser als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen« (Matthäus 5,20). Aber Grundlage der Verbesserung sind neue Einsichten!“, Forschungsergebnisse, Erfindun-

gen und Techniken; Grundlage der Verbesserungen ist also die Vermehrung des Wissens. Und hier ist der Christ ebenso auf Experten, Quellen und wissenschaftliche Veröffentlichungen angewiesen wie der Nichtchrist.

Man betont zwar heute häufig, daß man bei der Aufgabe der richtigen (rechtlichen) Gestaltung der Verhältnisse nur dann gedeihlich zusammenarbeiten könne, wenn man von gemeinsamen Voraussetzungen ausgehe - von gemeinsamen Werten oder Glaubenslehren bzw. von einem bestimmten Menschenbild. Das ist insoweit richtig, als es um das Heil der Menschen geht: um die Erlösung des Sünders durch die Verkündigung des Wortes Gottes, um Gemeinde und Kirche. Soweit es aber nur um das Wohl der Menschen geht (um die Erhaltung seines Lebens und um die Verbesserung seiner Lebensverhältnisse), genügt es, daß man sich mit seinen Mitstreitern auf einzelne konkrete Ziele einigt: Auf die Verminderung von Immissionen in Luft und Wasser, auf die Sicherung der Versorgung mit Energie, auf Bemühungen um eine bessere Integration von Außenseitern, um den inneren und äußeren Frieden. Dabei mag man sich über Prioritäten streiten - darüber, für welches Ziel die knappen Mittel heute eingesetzt werden sollten. Es liegt jedoch auf der Hand, daß bei diesem Verteilungskampf das Verlangen nach gemeinsamen Überzeugungen nur schaden kann: Denn wenn jemand behauptet, daß nur die von ihm bevorzugte Priorität »vernünftig«, »sittlich« oder »gottgewollt« sei, so kann dies nur zu Unfrieden führen. Es erleichtert dagegen die notwendigen Bemühungen um einen Konsens, wenn man sich bei Verhandlungen und Einigungsbemühungen auf den Versuch beschränkt, den anderen zur Zustimmung zu bestimmten Einzelheiten zu bewegen - eventuell gegen die eigene Zustimmung zu anderen Einzelheiten, an denen ihm liegt. Denn der andere wird eher und leichter nachgeben können, wenn er nur in Kauf nehmen muß, daß nicht alles so geregelt wird, wie er es für richtig hält, und nicht zu der Feststellung gezwungen wird, daß seine Auffassung (über die Welt und das Leben) falsch oder gar unmoralisch war: Im Detail (in der konkreten Regelung) steckt nicht nur der Teufel, der zum Streit ruft, wie man oft hört, sondern auch Gott, der Frieden schenkt - nämlich die Möglichkeit zu einem auf die zweitbeste Lösung beschränkten Kompromiß, der den Anschauungen aller Beteiligten Rechnung trägt.

Die heute zum Teil sehr heftigen Streitigkeiten über eine Reihe von Fragen scheinen nun aber deutlich zu machen, wie sehr der Staat darauf angewiesen ist, daß er von Gemeinschaften getragen wird, die durch gemeinsame Anschauungen und Überzeugungen verbunden sind. So muß man zum Beispiel davon ausgehen, daß man den Schutz des ungeborenen Lebens oder das Asylrecht nur wirkungsvoll wird regeln können, wenn wir in diesen Fragen einen weitgehenden gesellschaftlichen Konsens erreichen. Denn mit Hilfe von Regelungen, die nicht auf einem derartigen Konsens beruhen, werden wir bei diesen Problemen auch dann keine angemessenen Lösungen verwirklichen können, wenn diese Regelungen an sich der Sache angemessen sind. Man muß aber feststellen, daß hier das Reden von Werten und Grundwerten nicht hilfreich ist.

Erinnert man sich nämlich an die verschiedenen Argumentationen der streitenden Parteien, so fällt ins Auge, wie groß auch in diesen umstrittenen Fragen zunächst der - zumindest verbale - Konsens im Grundsätzlichen ist. So wenden sich selbst die »Grünen« heftig dagegen, daß man ihnen unterstellt, daß sie die Zahl der Abtreibungen erhöhen wollten: Der Slogan »Mein Bauch gehört mir«, mit dem die Diskussion in den 70er Jahren anfang,

ist verstummt; alle wollen jetzt das werdende Leben schützen. Es gibt auch keine politische Kraft, die das Asylrecht derjenigen beschränken wollte, die wegen ihrer politischen oder religiösen Anschauungen verfolgt werden. Man wirft allerdings jeweils dem anderen vor, daß er die allgemein akzeptierten Ziele zwar verbal anerkenne, daß man aber Gründe habe, an seiner Ehrlichkeit zu zweifeln. Und gerade dies ist eine der Ursachen für die Heftigkeit der Auseinandersetzung: Die einen fühlen sich getroffen, weil ihre Ehrlichkeit und Seriosität öffentlich in Zweifel gezogen wird – und die Erregung steigt besonders in den Fällen, in denen der Zweifel nicht oder doch nicht ganz unberechtigt ist. Und die anderen sind unzufrieden, weil sie sich gezwungen sehen, in einer Weise zu argumentieren, die niemand zufrieden stellen kann – so wenn sich zum Beispiel Christen veranlaßt sehen, für das Verhängen staatlicher Strafen einzutreten, obwohl sie von Jesus Christus, dem sie nachfolgen wollen, nur gehört haben, daß er bei der Ehebrecherin auf die Vollstreckung einer an sich gerechtfertigten Strafe verzichtete (Johannes 8,11).

Ein Beispiel für den angesprochenen Zwang zu einer bestimmten Art der Argumentation sieht *Gerd Rolke* (1991) zu Recht in dem Vorschlag der Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth, Art. 2 II GG durch den Satz zu ergänzen »Das ungeborene, das behinderte und das sterbende Leben sind durch das Angebot geeigneter Hilfen besonders zu schützen«. Denn dieser Satz, der an den in Art. 2 II 1 GG enthaltenen Satz »Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit« anschließt, soll die Abtreibung eben nicht ausschließen und damit das Leben des einzelnen Embryos gewährleisten – was durch den Hinweis auf den »besonderen Schutz« nur positiv verkleidet wird. Besonders bedenklich ist zudem der Umstand, daß das ungeborene Leben hier zusammen mit dem »behinderten und sterbenden Leben« genannt wird – was dazu führen kann, (nicht etwa »soll«), daß man mit dieser Art Leben ebenso umgehen kann wie mit Embryonen. Der Zwang, so zu reden, ergibt sich eben aus der allgemeinen Verbreitung werthaltiger, gefühlsbetonter Formulierungen, nach denen es geboten ist, den Embryo nachhaltig zu schützen – wie man es einhellig mit dem Embryonenschutzgesetz getan hat –, so daß jetzt der Mutterleib zu dem gefährlichsten Ort für einen Embryo geworden ist. Der Zwang zur – jedenfalls verbalen – Beachtung und Anerkennung bestimmter »Werte« zwingt also zu bestimmten Redeweisen, die die Atmosphäre vergiften und das Rechtsgefühl zerstören. Dies alles zeigt damit nur, daß es auch bei diesen heute umstrittenen Fragen besser ist, die Funktionsweise konkreter Regelungen miteinander zu vergleichen, auf internationale Standards zu achten und nicht nach Motiven und Glaubensvorstellungen zu fragen.

Den Christen wird dieses Ergebnis nicht überraschen: Er weiß, daß der Mensch das Richtige (nämlich den Willen Gottes) nicht von sich aus verwirklichen kann, auch nicht dadurch, daß er sich an Werten orientiert, die auf den Menschen und sein Erleben bezogen sind. Der Christ weiß vielmehr aus der Schrift, daß innerweltliche Größen (Götzen) wie Werte ihn nur dazu zwingen, bestimmte Dinge zu tun: Man muß den Wert befolgen (ihm dienen), weil man sonst falsch handelt. Die Predigt des Wortes Gottes führt ihn dagegen in eine andere Handlungsstruktur, nämlich in eine Welt, in der der Mensch wählen kann: So sprach *Martin Luther* davon, daß der durch Gottes Vergebung gerechtfertigte Sünder für sich neue Dekalogue erfinden könne, die besser seien als der von Moses überlieferte Dekalog (vgl. dazu O. H. Pesch 1967, S. 310f. oder W. Joest 1986, S. 476ff.). Der Christ ist

also nicht gezwungen, bestimmte Dinge zu tun; er muß nicht das tun, was alle tun, sondern kann sich der Aufgabe widmen, die seinen Fähigkeiten entspricht – während die normative (gesetzliche) Denkweise dem Gesetz verpflichtet ist, »immer wenn das, dann das«. Diese gesetzliche Denkweise prägt zwar unseren Staat - und sie soll es auch, weil nur sie die Möglichkeit zum Zusammenleben mit Andersgläubigen eröffnet (vgl. Pawlowski 1991, Rz. 803 ff., 865 ff.). Denn wenn man mit Menschen zusammenlebt, die anderen Weltbildern, Religionen oder Philosophien anhängen oder anderen Kulturen entstammen, so bedarf es jedenfalls dann einer formalen Abgrenzung der einzelnen Rechtssphären, wenn die Träger dieser verschiedenen Vorstellungskomplexe gleichberechtigt nebeneinander leben sollen. Weiß man sich dagegen im Letzten verbunden, dann kann man sich durchaus an gemeinsamen inhaltlichen Kriterien orientieren - wie die vielen Beispiele gelungenen Familienlebens zeigen. Und deshalb hat es der Staat nicht wie die Kirche mit dem Heil, sondern (nur) mit dem Wohl des Menschen zu tun.

Aber auch wenn unser Staat aus den dargestellten Gründen dazu übergeht, sich darauf zu beschränken, die Rechtssphären der Bürger formal gegeneinander abzugrenzen, wird ein friedliches gemeinsames Leben nur möglich sein, wenn sich die Mitglieder der verschiedenen Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften auf die für das Zusammenleben jeweils notwendigen Einzelentscheidungen einigen können - und sei es im Wege des gegenseitigen Aushandelns eines Kompromisses. Und aus dieser faktischen Voraussetzung für einen pluralistischen Staat beziehungsweise einen Staat der Glaubensfreiheit, ergeben sich eine Reihe von Konsequenzen für die Organisation des Staates und auch für die Art seines Rechts, die hier nur angedeutet werden können. So macht die genauere Überlegung unter anderem deutlich (vgl. Pawlowski 1991, Rz. 888 ff.), daß in einem derartigem Staate nur solche Normen als Rechtssätze erlassen werden können, die folgenden fünf Prinzipien entsprechen:

1. daß niemand gezwungen werden darf, etwas zu tun, was nach seinem Glauben sündig (verboten) ist:

Ein historisches Beispiel hierfür bietet die Verpflichtung der Christen zur Teilnahme am Kaiserkult, ein aktuelles die Verpflichtung der Töchter fundamentalistischer Muslime zur Teilnahme am koedukativen Sportunterricht¹⁴.

2. daß niemand gehindert werden darf, etwas zu tun, was nach seinem Glauben unbedingt geboten ist:

Hier sei für Christen an die Bedeutung der Verkündigung und Mission sowie der Teilnahme am sakramentalen Geschehen erinnert, für Juden an die Bedeutung »koscherer Speisen«¹⁵ oder für Zeugen Jehovas an die Verpflichtung zur Mission (vgl. die Beispiele bei M. Hecke¹⁹⁹⁴, S. 623 ff., 641).

3. daß Dritte aufgrund weltanschaulich bedingter Aktivitäten keine Eingriffe in ihre Rechte hinnehmen müssen:

Wer aus religiösen Gründen Menschenopfer für erforderlich hält, mag sich zwar selbst als Opfer anbieten können, er kann aber nicht verlangen, daß Dritte sich gegen ihren Willen opfern lassen. Von aktuellerem Interesse ist, daß niemand verpflichtet sein kann, eine Blutübertragung an sich vornehmen zu lassen, und daß sich niemand strafbar macht, der der Blutübertragung bei seinem Ehegatten oder seinen Kindern nicht zustimmt - wie das Bun-

desverfassungsgericht's zu Recht festgestellt hat. Dies schließt aber nicht aus, daß der Staat durch seine Vormundschaftsgerichte Blutübertragungen bei Kindern auch gegen den Willen der Eltern zulassen kann: Die Eltern mögen über ihr eigenes Leben verfügen, nicht aber über das Leben ihrer Kinder.

4. daß für alle religiösen Besonderheiten der gleiche Maßstab gilt:

Dürfen zum Beispiel Diakonissen oder Ordensschwwestern ein Paßbild mit Haube einreichen (die ihr Ohr verdeckt), so dürfen auch Muslime Paßbilder mit Kopftuch einreichen?

5. daß bei erlaubten, aber nicht gebotenen Verhaltensweisen Kompromisse geschlossen werden:

Differieren verschiedene moralische Konzepte, so ist es bei nur erlaubten, aber nicht gebotenen Verhaltensweisen möglich und daher notwendig, im Interesse der Wahrung des gemeinsamen Friedens Minderheiten zum Verzicht auf einzelne, ihnen an sich erlaubte Verhaltensweisen zu veranlassen - wenn ihre Zulassung der Mehrheit besondere Schwierigkeiten bereitet. Denn wenn die Erhaltung des Friedens (und damit des Lebens) auch nicht für alle das höchste Ziel ist oder den höchsten Wert darstellt, so kann man mit dem Hinweis auf dieses Ziel doch gegenüber allen den Verzicht auf (nur) erlaubte - und damit nicht notwendige, weil nicht unbedingt gebotene - Verhaltensweisen rechtfertigen: Weil erlaubte Verhaltensweisen nur möglich sind und bleiben, solange man lebt. Zu diesen erlaubten, aber nicht gebotenen Verhaltensweisen zählt zum Beispiel die Zulässigkeit der Mehrehe bei den Mormonen oder den Moslems.

Die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens der Vertreter verschiedener Weltanschauungen oder Glaubensgemeinschaften mit unterschiedlichen kulturellen Prägungen ergibt sich also daraus, daß die Zahl der Handlungen, die sich dem einzelnen aufgrund seiner Weltanschauung oder seines Glaubens als absolut ge- oder verboten darstellen, verhältnismäßig klein ist, und daß sich der daneben notwendige Verzicht auf eine Reihe der erlaubten Verhaltensweisen als ein zumutbares Opfer für die Erhaltung des allgemeinen Rechtsfriedens darstellt. Kriterium für die Richtigkeit beziehungsweise Gerechtigkeit von Normen muß bei diesem Zusammenleben sein, daß sie sich von allen bei uns vertretenen Glaubensgemeinschaften her als Mittel zur Verbesserung der Lebensverhältnisse darstellen beziehungsweise mindestens als ein Versuch, die Lebensverhältnisse richtig zu gestalten und sie zu verbessern. Damit ergeben sich die Kriterien für Recht und Gerechtigkeit nicht aus dem, was war - also nicht aus der Vergangenheit -, sondern aus dem, was sie für die Zukunft versprechen. Nur die praktische Möglichkeit, die Verhältnisse zu verbessern, ist weithin durch die jeweilige Vergangenheit bestimmt.

Damit ist deutlich geworden, worauf man heute zurückgreifen kann und muß, um das je vorhandene positive Recht zu begründen: Bezog man sich dazu früher auf die Vergangenheit - nämlich auf die romanistische, deutsche, christliche oder europäische Tradition oder auf das sogenannte Naturrecht -, so muß man sich heute um den Nachweis bemühen, daß sich das Recht von allen bei uns vorhandenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften her als ein Mittel darstellt, die Lebensverhältnisse zu verbessern: als das gemeinsame Richtige, wie es Hans Ryffel (1969, S. 269ff.) nannte, der den hier angesprochenen Zusammenhang als Wandel der Normativität charakterisiert hat: nämlich als Übergang von der vorgegebenen zur aufgegebenen Normativität". Danach ist das Recht jetzt durch das zu

begründen, was es für die Zukunft verspricht - was den Christen an das Verhältnis von »Gesetz und Evangelium« erinnern mag!". Abschließend ist jetzt noch zu skizzieren, wie und in welcher Weise sich auf diesem Hintergrund das Verhältnis von christlichem Glauben und Recht darstellt.

IV Christlicher Glaube und Recht

Man hat schon wiederholt darauf hingewiesen, daß alle Versuche, aus dem christlichen Glauben eine bestimmte Sozialordnung und eine bestimmte Rechtsordnung abzuleiten, gescheitert sind und auch scheitern mußten: Weil die Predigt des Evangeliums nämlich aufrief und aufruft, dem gekreuzigten und auferstandenen Christus nachzufolgen und die Kirche im übrigen das je vorhandene Recht ihrer Umgebung im großen ganzen übernahm und übernimmt. Schon R. Sohm (vgl. A. Bühler 1965, S. 23 und Pawlowski 1996) stellte daher zu Recht fest, daß das Recht ein geborener Heide sei: »Es ist vor dem Christentum geboren und Heide geblieben, auch nachdem das Christentum in die Welt gekommen ist. Es hat seine Natur nicht verändert noch verändern können.« Dies hat es aber nie ausgeschlossen und schließt es auch heute nicht aus, daß der Christ vom Evangelium her in der jeweiligen Situation durchaus feststellen kann, das bestimmte rechtliche Regelungen »besser« und daher gerechter sind als andere? - lesen wir doch bei Paulus (1. Thessalonicher 5,21): »Prüfet alles, aber das Gute behaltet« 21. Die Episteln des Neuen Testaments haben daher in ihren ermahnenden Teil auch ohne weiteres Empfehlungen der damaligen (stoischen) Philosophie übernommen (vgl. nur R. Bultmann 1984, § 11, 3, S. 120f.). Und niemand bezweifelt, daß die Kirche sich weithin der Sozialordnung und der Rechtsformen ihrer jeweiligen Umgebung bediente: zunächst des jüdischen und des römischen Rechts und später der germanischen Rechte usf.

Wenn das Recht daher trotz der Ausbreitung des Christentums seinen heidnischen Charakter beibehalten hat – nämlich seinen Charakter als Zwangsordnung –, so führt der eben erwähnte »Prüfungsauftrag« dennoch dazu, daß sich unter dem Einfluß des christlichen Glaubens auch die Inhalte des Rechts teilweise wandelten: Weil der Inhalt des Rechts nie allein durch das Recht bestimmt wird, sondern weithin durch das, was sich im Zusammenhang einer bestimmten Kultur als »sittlich« darstellt (vgl. nur R. Sohm 1873, S. 10ff. oder Pawlowski 1996). Daher hat der christliche »Geist« nach der Verbreitung des Christentums auch auf den Inhalt der Zwangsordnung des Rechts eingewirkt - wenn auch nicht direkt, so doch vermittelt durch christliche Amtsträger. Denn es macht für Recht und Staat einen Unterschied, ob die »Herrschenden« Anlaß zu Dankbarkeit zu haben meinen und ob sie davon ausgehen, daß nicht alles von ihnen abhängt. So ist es diesem Einfluß des Glaubens zum Beispiel zu verdanken, daß die Regierenden in unserer Kultur erklären müssen, »Diener des Volkes« sein zu wollen (vgl. zum Beispiel Matthäus 20,25-27 oder Markus 10,42 - 44). Und dieser Zusammenhang von Glauben und Recht macht auch verständlich, daß sich die Kirche heute gegen die Sklaverei wenden und die Gleichberechtigung der Frau akzeptieren kann, obwohl Paulus den Sklaven Onesimus zu seinem Herrn Philemon in die Sklaverei zurückschickte (Philemon 11)22 und die Frauen aufforderte, ihren Männern unter-

tan zu sein (Epheser 5,22, Kolosser 3,18). Denn wenn sich auch der Prediger und Seelsorger Paulus damals nicht gegen die heute als obsolet beurteilten Rechtsformen- der Sklaverei und der patriarchalischen Ehe wandte - so wie ja auch die Propheten des alten Bundes nicht für die Einehe eintraten -, so forderte er die Beteiligten doch auf, diese äußeren Formen des damaligen Rechts mit dem Geist zu erfüllen, der auch sie beseelte, was schließlich zur Überwindung dieser Rechtsformen führen mußte: Paulus sagt dem Mann, daß er das Haupt der Familie sein solle, wie Christus das Haupt der Gemeinde war und ist (Epheser 5,23; vgl. auch 1. Korinther 11,3) – der seinen Jüngern die Füße wusch (Johannes 13) –, und er sagt dem Herrn des Onesimus, daß er seinen Sklaven als Bruder zu behandeln habe (Philemon 16 ff.).

Wenn man aber damit davon ausgehen kann, daß der christliche Glaube durchaus auch die Inhalte des jeweiligen Rechts beeinflussen kann, so ergibt sich aus dem dargestellten Zusammenhang eben doch auch, daß er nicht direkt zu bestimmten Inhalten führt: Der christliche Glaube treibt zur Wahl der besseren Regel. Und er läßt auch erkennen, daß die bessere Regel nicht die ist, die den Interessen des einzelnen entspricht; das Gebot der Nächstenliebe (vgl. Matthäus 22,37 ff. oder Lukas 10,25 ff.) macht vielmehr deutlich, daß diejenige Regelung die bessere ist, die in Liebe den Interessen aller Beteiligten Rechnung trägt²⁴. Man wird daher im Glauben zu einer bestimmten Zeit wohl feststellen können, daß sich ein bestimmtes Verhalten nicht mit ihm vereinbaren läßt: daß es nicht Frucht des Geistes Christi ist - weshalb Paulus zum Beispiel die Gemeinde in Korinth auffordert, sich von demjenigen zu trennen, der seine Stiefmutter geheiratet hatte (was nach römischem Recht²⁵ strafbar war, das in Korinth galt), weil dies in den Augen der Obrigkeit die Gemeinde als ganze gefährden konnte (vgl. S. Meurer 1965). Man wird aber vom Glauben her nicht feststellen können, daß ein bestimmtes äußeres Verhalten zu allen Zeiten und unter allen Umständen »unchristlich« ist: So entsprach es zum Beispiel augenscheinlich dem Zusammenhang der damaligen Zeit, wenn Paulus die Frauen dazu anhielt, ihre Haare nicht zu flechten" – was es aber (zu Recht) nicht hinderte, daß man in der jüngeren Vergangenheit »Dutt« oder »Knoten« geradezu als Zeichen besonderer Frömmigkeit registrierte.

Noch deutlicher zeigt sich dieser Zusammenhang vielleicht bei der Frage nach der Strafbarkeit der Abtreibung (dazu ausführlicher Pawlowski 1991, Rz. 734ff., 901 ff.): Denn hier liegt naturgemäß auf der Hand, daß es nicht dem Geist Christi entspricht, einer Abtreibung zuzustimmen oder sie vorzunehmen, weil die Geburt des Kindes die Verwirklichung der eigenen Wünsche und Vorstellungen gefährden könnte. Frucht des Glaubens ist immer nur das, was sich aus der Liebe zum anderen ergibt. Man muß aber andererseits auch zur Kenntnis nehmen, daß die Fragen der Abtreibung - und nach der heutigen Sicht selbst die Fragen der Kindestötung" - auch in den christlichen Staaten der Vergangenheit nicht einheitlich geregelt waren (vgl. nur G. Jerouscheck 1988 oder D. Lenzen 1988): Weil sich die Antworten auf Fragen der Kriminalpolitik eben nicht direkt aus dem christlichen Glauben ergeben. Denn wir wissen von Christus nur, daß er im »Fall« der Ehebrecherin darauf verzichtet hat, eine an sich gerechtfertigte Strafe (vgl. 3. Moses 20,10) zu vollstrecken (vgl. Johannes 8, Vers 3 ff., 11) - »Hat Dich niemand verdammt? ... So verdamme ich Dich auch nicht« - woran sich dann aber die Ermahnung schließt: »gehe hin und sündige hinfort nicht mehr«.

Nach diesen Überlegungen läßt sich die Eingangsfrage leicht beantworten - allerdings nicht mit einem einfachen »Ja« oder »Nein«. Zunächst ist festzuhalten, daß unser Recht wie alles Recht der *moralischen* Begründung oder besser *Rechtfertigung* bedarf: Damit es sich dem einzelnen nicht nur als äußerliche, ihm fremde Zwangsordnung darstellt, sondern als Ordnung, die ihn auch von seinen eigenen Voraussetzungen her verpflichtet – also innerlich. Diese moralische Begründung des Rechts muß sich daher in unserem Staat, der Glaubensfreiheit gewährleisten will, aus den unterschiedlichen Weltanschauungen oder Religionen der Bürger ergeben, die deren moralische oder sittliche Urteile bestimmern".

Bei dieser Begründung wird ein Christ dann davon ausgehen, daß es »keine Bereiche unseres Lebens (gibt), in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären«, wie es die 2. These der Barmer Erklärung formuliert. Er wird aber bei seinem Bemühen um die moralische Begründung des je vorhandenen Rechts nicht nur darauf verwiesen, über das jeweilige Recht hinauszugehen, das seine Begründung nicht nur in sich selbst finden kann-", sondern auch über seinen Glauben: Weil sich Verbesserungen der rechtlichen Regelungen – wie bereits bemerkt - jeweils aus dem Fortschritt der allgemeinen Erkenntnisse ergeben. Man betont daher zu Recht immer wieder, daß der Christ bei seiner Teilnahme an staatlichen und gesellschaftlichen Aktivitäten auf seine durch den Glauben an Jesus Christus »zur Sachlichkeit befreite Vernunft« verwiesen sei.

Diese Freiheit kann den Christen davor bewahren, sich in den Fallstricken der gerade herrschenden intellektuellen Moden und Ideologien zu verfangen und sich von deren Schlagworten verführen zu lassen. Weil er weiß, daß Gott »die Welt geschaffen hat und noch erhält", braucht er sich nicht gegen die Arbeit der Gen-Forscher" zu wenden, »um die Schöpfung zu bewahren-s-"; er kann sich vielmehr darauf beschränken, sich um effektive Sicherheitsstandards zu bemühen und sie dem jeweiligen Erkenntnisstand anzupassen usf. Der Glaube befreit den Christen zur Sachlichkeit, so daß er sachlich arbeiten und nicht nur mehr oder weniger deutliche »Zeichen setzen« kann. Er wird sich bei dieser Beschränkung auf sachliche Arbeit und dem damit verbundenen Verzicht auf die »große Geste des Zeichenss³³ allerdings vielfach mit kleineren bescheidenen Aufgaben befassen müssen. Aber gerade diese Bescheidung, die sich seiner durch den Glauben vermittelten Einsicht in seine wirkliche Lage verdankt, ermöglicht dann eine wirksame Mitarbeit an den ewig neuen Werken Gottes.

Prof Dr. Hans-Martin Pawlowski
Universität Mannheim, Juristische Fakultät
Schloß
68131 Mannheim

Abstract

To answer the question about the Christian foundation of the law, we first have to look for the foundation of the law in general. The reason why we follow the law voluntarily is not the law and its legal sanctions, but our religion or philosophy of life. »Grundwerte« (basic values) or human rights offer no alternative foundation. Either they are part of the law – and not its foundation, or they are a particular

philosophy of life beside others. The law of a pluralistic state that guarantees freedom of religion and belief, and, consequently, is religiously and ideologically neutral, cannot be based on a particular philosophy of life, religion, or denomination. Thus, this law has to be »right« in the eyes of every religious community living in this state. It is, therefore, not a Christian law with respect to its foundation, but the Christians have been leaving their mark on its contents.

Literatur

- Aurelius Augustinus*: Vom Gottesstaat. (413-426), Buch 4,4; zitiert nach der 1977 von C. Andresen in der Übersetzung von W. Thimme herausgegebenen Ausgabe, Bd. 1, S. 173.
- E. W. Böckenförde*, in: *R. Löw* (Hg.): Festschrift für Robert Spaemann. 1987, S. 1 ff.
- W. Böckenförde*: Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms (Diss. Münster, kath. Theol.) 1965.
- A. Bühler*: Kirche und Staat bei Rudolph Sohm. (Diss. ev. Theol. Zürich) 1965.
- R. Bultmann*: Theologie des Neuen Testaments. 9. Aufl, (O. Merk), 1984.
- N. Hartmann*: Ethik. 4. Aufl. 1962.
- M. Heckel*: Das Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion. In: *Listl/Pirson* (Hg.): Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. I, 2. Aufl. 1994.
- M. Heidegger*: Einführung in die Metaphysik. 3. Aufl, 1966.
- : Holzwege. 4. Aufl. 1963.
- H. Henkel*: Einführung in die Rechtsphilosophie. 2. Aufl, 1977.
- K. Hesse*: Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland. 18. Aufl, 1991.
- A. Hollerbach*: Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: *Isensee/Kirchhof*(Hg.): Handbuch des Staatsrechts. Bd. VI, 1989.
- G. Jerouscheck*: Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots. Diss. Freiburg, 1988.
- W. Joest*: Dogmatik. Bd. 2, 1986.
- S. Kierkegaard*: »Die Krankheit zum Tode«, 1849, in: *Sören Kierkegaard*: Gesammelte Werke, übersetzt von E. Hirsch, 24. und 25. Abt., 1954, S. 67ff.
- D. Lenzen*: Unsere Abtreibungskultur. Zur Geschichte der Kindestötung, in: *Zeitwende*, 1988, S. 154 ff.
- J. Listl*: Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. I, 2, 2. Aufl. 1994.
- G. Luf*: Zur Problematik des Wertbegriffs in der Rechtsphilosophie, in: FS für A. Verdross, 1980, S. 127ff.
- N. Luhmann*: Rechtssoziologie. 3. Aufl, 1987.
- S. Meurer*: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens. 1972.
- v. MünchKunig*: Grundgesetz-Kommentar. Bd. 1,3. Aufl. 1992.
- H.-M. Pawlowski*: Rudolph Sohms Beitrag zur Moderne, in: *Pawlowski* (Hg.), Rudolph Sohm. Staat und Kirche als Ordnung von Macht und Geist. 1996.
- : Allgemeiner Teil des BGB. 4. Aufl, 1993.
- : Methodenlehre für Juristen. 1991.
- : Probleme der Rechtsbegründung im Staat der Glaubensfreiheit, in: *Pawlowski, Smid, Specht* (Hg.), Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie. 1989, S. 13ff.
- : Die Aufgabe der Rechtsdogmatik im Staat der Glaubensfreiheit. Rechtstheorie 19 (1988), S. 490ff.
- : Einführung in die Juristische Methodenlehre. 1987.
- : Zur Gerechtigkeit des Rechts, in: Festschrift für G. Küchenhoff. Bd. 1, 1972, S. 139 ff.
- O. H. Pesch*: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. 1967, Nachdruck 1985.
- A. Podlech*: Wertungen und Werte im Recht, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Bd. 95 (1970), S. 185 ff.
- G. Roellecke*: Lebensschutz, »Schutz von Ehe und Familie« und Abtreibung, in: Juristenzeitung 1991, S. 1045 ff.
- H. Ryffel*: Rechts- und Staatsphilosophie. 1969.
- H. Schelz* (Hg.): Die Tyrannei der Werte. 1979.
- B. Schlink*: Abwägung im Verfassungsrecht. 1976.
- Rudolph Sohm*: Das Verhältnis von Staat und Kirche. 1873.
- : Weltliches und geistliches Recht. Festgabe für K. Binding. 1914, S. 1 ff.
- G. Struck*: Interessenabwägung als Methode, in: Festschrift für J. Esser. 1975, S. 171 ff.
- F. Wagner*: Grundwerte als Pervertierung des Rechts, in: *E. Behrendt* (Hg.), Rechtsstaat und Christentum. 1982, Bd. I, S. 63 ff.

Anmerkungen

1. Dies zeigt sich unter anderem darin, daß sich heute alle sog. Volksparteien zur Legitimation ihrer Politik (die dann zu den Gesetzen führt) auf die drei Leitwerte der französischen Revolution berufen, nämlich auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit - was man dann zum Teil nur schlechter übersetzt, indem man statt von »Brüderlichkeit« und »Gleichheit« von »Solidarität« und »Gerechtigkeit« spricht. Denn diese sog. Grundwerte sind erkennbar aus der christlichen Dreieinigkeit abgeleitet, die mit der Schöpfung durch den Vater die Gleichheit aller Menschen begründet, die dann durch den Sohn allen die Erlösung und damit die Freiheit anbietet, woraufhin sie der Geist in die brüderliche Gemeinschaft führt. Und man versucht trotz aller Säkularisierung auch heute nicht, diese »Grundwerte« neu zu begründen.
2. Vgl. nur S. 18, wo *Sohm* darauf hinwies, daß wir die Forderung nach Gerechtigkeit nur an das Recht stellen, nicht aber an die anderen Konventionalordnungen: Weil nur das Recht zwangsweise durchgesetzt werde; vgl. dazu die Darstellung bei *Pawlowski*: Rudolph Sohms Beitrag zur Moderne, in: *Pawlowski* (Hg.): Rudolph Sohms. Staat und Kirche als Ordnung von Macht und Geist. 1996.
3. Dazu BVerfGE 69, S. 315 ff., 344 ff. Das Bundesverfassungsgericht hat daher zum Beispiel auch in seinen Urteilen zu den »Sitzblockaden« immer wieder hervorgehoben, daß man bei derartigen Eingriffen in die Freiheit immer auch die »idealen Ziele« der Blockierer berücksichtigen müsse, was es verbiete, derartige Blockaden per se als strafbare Nötigungen zu verurteilen (vgl. BVerfGE 76, S. 211 ff., 218 in Anschluß an BVerfGE 73, S. 206 ff., 249 ff., 252), woraufhin das Gericht in seinem jüngsten Urteil (NJW 1995, S. 1141 ff.) die Anwendung des 240 StGB (Nötigung) auf Sitzblockaden ausgeschlossen hat, weil dies gegen den nulla-poena-Grundsatz verstoße: obwohl das Reichsgericht (RGSt45, S. 153ff., 156) bereits im Jahre 1911 das Blockieren eines Leichenzuges (um die Beerdigung eines Selbstmörders in geweihter Erde zu verhindern) als strafbare Nötigung beurteilt hat.
4. Vgl. nur BVerfGE 7, S. 198ff., 204ff. (Lüth-Urteil) unter Hinweis auf BVerfGE 2, S. 1 ff., 12ff. (SRP-Urteil); 5, S. 85 ff., 204 ff. (KPD-Urteil) oder später BVerfGE 39, S. 1 ff., 42ff. (1. Abtreibungs-Urteil).
5. Die folgende Diskussion wird sich dennoch auf die Auseinandersetzung mit dem Rekurs auf »Werte« beschränken - also auf die Auseinandersetzung mit einer möglichen Grundlage von Moral, die hier pars pro toto vorggeführt werden wird. Denn die hier diskutierten Einwendungen verbieten der Sache nach nicht nur den Rückgriff auf »Werte«, sondern auch den Rückgriff auf »universelle Menschenrechte« - bei denen man dabei verschiedene Ebenen der Argumentation unterscheiden muß: Soweit man unter »Menschenrechten« nämlich rechtliche Gegebenheiten versteht (zum Beispiel Regeln des Völkerrechts) gilt ihnen gegenüber das, was oben zu den Grundrechten ausgeführt wurde. Soweit man mit dem Terminus »Menschenrechte« metarechtliche Gegebenheiten anspricht (wie zum Beispiel politische Prinzipien oder rechtspolitische Ziele usw.), haben sie keinen anderen Status als die hier diskutierten »Werte«; vgl. dazu die Darstellung bei *Pawlowski* 1991, Rz. 860ff. und *ders.* 1996.
6. Vgl. dazu die Ende der 60er Jahre geführte Debatte über den gleichnamigen Beitrag von *Carl Schmitt*, dokumentiert bei *H. Schelz* 1979 mit Beiträgen von *C. Schmitt* (aus dem Jahre 1967), *E. Jüngel* und *H. Schelz*; zustimmend u. a. *F. Wagner* 1982 oder *E.-w. Böckenjörde* 1987.
7. Vgl. dazu die 5. These der »Barmer Theologischen Erklärung« von 1934 (die die meisten evangelischen Kirchen in Deutschland den Bekenntnisschriften gleichstellen), in der es u. a. heißt »Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung des menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne sich die Kirche über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würden aneignen und damit selbst zu einem Organ des Staates werden« und im übrigen die Darstellung bei *W. Joest* 1986, S. 602 ff.
8. Vgl. BVerfGE 83, S.130ff., 143; 63, S. 131 ff., 144 und im übrigen *K. Hesse* 1991, RZ.72; 317f.; *v. Münch/Kunig*, 1992, Vor Art. 1-19, Rz. 47 mit Nachw.
9. Vgl. dazu schon *N. Hartmann* 1962, S. 372 und heute *E. W. Bockenförde* 1987; *G. Lu!* 1980, S. 127ff.; 139; *A. Podlech*, 1970, S. 205; *B. Schlink* 1976, S. 151 ff.; *G. Struck* 1975; *F. Wagner* 1982, sowie die Ausführungen von *E. Jüngel* und *H. Schelz* bei *Sche1z* 1989.
10. Man muß sich nämlich darüber klar sein, daß es in dem hier diskutierten Zusammenhang nicht darauf ankommt, ob eine Weltanschauung mit religiösen oder nur mit profanen beziehungsweise säkularen (philosophischen) Vorstellungen verbunden ist. Man ist bei uns zwar gewohnt, zwischen religiösen (theologischen) und

- weltanschaulichen (philosophischen) Überzeugungen zu unterscheiden. Diese bei uns historisch überkommene Unterscheidung hat aber nur eine äußerliche Bedeutung. Denn ob zum Beispiel Laotse, Kurfürst und auch Plato Philosophen oder Theologen waren, läßt sich nicht mit einem einfachen »Ja« oder »Nein« beantworten; ihre Lehren hatten sowohl philosophische als auch theologische Relevanz und wir neigen dazu, Taoismus, Konfuzianismus und Hellenismus als religiöse Erscheinungen einzuordnen. Es bleibt sich gleich, ob man von »Gott« spricht oder von der »Natur« oder der »Materie«, da jede vernünftige Theologie davon ausgeht, daß wir von uns aus nicht wissen, was Gott oder Natur in Wahrheit sind. Dies ergibt sich zum Beispiel für den Christen erst aus der göttlichen Offenbarung. Für ihn ist daher die Theologie nur die richtige Philosophie. In unserem Zusammenhang kann man daher davon ausgehen, daß Theologie und Philosophie eine Einheit bilden. Dem entspricht es, daß bereits Art. 137 VII WRV religiöse und weltanschauliche Erziehung gleichstellte, was dann Art. 140 GG und Art. 43 II 7 der Verfassung der DDR vom 7. 10. 1949 sowie § 6 des Gesetzes über die religiöse Kindererziehung vom 15.7.1921 übernommen haben; Vgl. dazu Pawlowski 1987, Rz. 44 und auch die Darstellung bei A. Hollerbach 1989, § 138, Rz. 113, 137, oder J. Listl 1994, S. 439ff., 449ff., 452f. und aus der Rechtsprechung BVerfGE 79, S. 69ff., 33, S. 23 ff.; 24, S. 236ff., oder BVerwGE 90, S. 112ff., 115 f.
11. Ich kann mich hier damit begnügen, auf die Darstellung bei O. H. Resch zu verweisen – also auf die Darstellung eines katholischen Autors –, die deutlich macht, wie weitgehend die beiden von ihm behandelten und für ihre jeweilige Konfession grundlegenden Autoren in dieser Hinsicht übereinstimmen.
 12. Wenn alle meinen, daß eine bestimmte Maßnahme zu einer Verbesserung der *Verhältnisse* führen wird, werden auch alle meinen, daß man diese Maßnahme ergreifen *soll*: daß es richtig (Recht) ist, in dieser Weise zu handeln. Daher stellen sich alle die Regelungen als Recht dar, die geeignet sind, die Lebensverhältnisse zu verbessern; vgl. dazu ausführlich Pawlowski 1991, Rz. 531 ff.
 13. Es liegt auf der Hand, daß es auch zu einer Verbesserung führt, wenn man die überkommenen rechtlichen Regelungen einer Veränderung der subjektiven Bedürfnisse der Bürger anpaßt – wenn sich also die allgemeinen Bewertungen ändern.
 14. Vgl. dazu u. a. BVerwG NVwZ 1994, S. 578f. – allerdings mit der Begründung, daß dieser Unterricht nicht koedukativ erteilt zu werden brauche, was die Klägerin unnötig belaste –; OVG Münster NVwZ 1992, S. 77; OVG Lüneburg NVwZ 1991, S. 79.
 15. Daher gilt das Verbot Schächtens zwar nicht für jüdische Metzger (BVerwGE 42, S. 128 ff., 131), wohl aber für gläubenslose oder christliche Metzger.
 16. BVerfGE 32, S. 98 ff.
 17. Vgl. VG Wiesbaden NVwZ 1985, S. 137 f. 1986.
 18. Vgl. dazu die Darstellung bei Pawlowski 1987, Rz. 292ff. und auch 1996.
 19. Das ändert übrigens nichts an der Erkenntnis R. Sohms, daß das Recht als »Ordnung der Macht« (nämlich als Zwangsordnung) jeweils gelte, weil es in der Vergangenheit gegolten habe – und nicht wie die Sittlichkeit allein durch die Gegenwart und die Zukunft bestimmt werde; vgl. dazu nur R. Sohm 1914, S. 1ff., 8ff. und dazu Pawlowski 1996. Denn dieser für uns selbstverständliche Zusammenhang von Recht und positivem Recht, der dem Prinzip der Volkssouveränität Rechnung trägt, ändert nichts daran, daß das Recht eben nicht nur positives Recht ist, sondern als Zwangsordnung nur erträglich ist, wenn es sich auf Gerechtigkeit ausrichtet.
 20. Vgl. dazu nur die lesenswerte Untersuchung von S. Meurer 1972, in der dieser darlegt, in welchen Fragen die Gemeinde Regelungen des römischen Rechts den Vorzug gegenüber den einschlägigen Regelungen des jüdischen Rechts gab (so zum Beispiel in der Ablehnung der religiösen Strafjustiz sowohl der Kirche als auch des Staates; aaO. S. 83 ff., 96 ff.) und in welchen sie die Regelungen des jüdischen Rechts präferierte (so zum Beispiel im Hinblick auf das Recht des Dienstvertrages, aaO. S. 36 ff.).
 21. Vgl. auch Römer, 12,2: »auf das ihr prüfen möget, welches da sei der gute, wohlgefällige und vollkommene Gotteswille«.
 22. Wie er im übrigen auch die Sklaven auffordert, ihren Herren untertan zu sein (vgl. nur Epheser 6,5 oder Kolosser 3,22 ff.) – was der 1. Petrus-Brief 2,18 dann noch kommentiert: »nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen ...«
 23. Manche werden allerdings heute zu der Auffassung neigen, daß die Sklaverei *nie* ein Rechtsinstitut gewesen sei, sondern höchstens eine Form der Herrschaft. Eine derartige Verabsolutierung der eigenen Meinung und der eigenen Zeit hat aber mit Recht nichts zu tun – ähnlich wie es dem Glauben widerspricht, das Alte Testament (zum Beispiel mit Mareion oder mit den sog. Deutschen Christen) aus der Kirche zu entfernen, weil der Gott (und der Geist) des Alten Testaments nur ein böser Wüstendämon sei und mit dem Vater Jesu Christi nichts zu tun habe. Auch das Rechtsinstitut der Sklaverei bändigte (wie alles Recht) die Herrschaft des »Herrn«.
 24. Man hat schon oft zutreffend darauf hingewiesen, daß dieses Gebot nicht idealistisch auf reinen Altruismus verweist, sondern realistisch den Zusammenhang von Nächsten- und Eigenliebe hervorhebt: Wer schätzt als Geliebter schon Altruismus?

25. Dies war auch den Juden verboten, vgl. 1. Mos 35,22 und 49,4; 3. Mos. 18,25 ff.; 20,11; 5. Mos. 27,20 - nach jüdischer Auffassung aber nicht den Heiden; vgl. dazu die Darstellung bei S. Meurer 1965, S. 117 ff.
26. Korinther; wohl weil diese Art der Frisur damals auf das Einverständnis mit »Unzucht« verwies.
27. Weil man an den »Beginn menschlichen Lebens« weitere Anforderungen stellte - nicht nur, daß Lebensfähigkeit (viabilité) vorliegen muß (wie es noch heute das französische Recht verlangt; vgl. Pawlowski 1993, Rz. 97), daneben müssen vielmehr nicht gelten noch weitere Voraussetzungen gegeben sein, was nicht immer einfach zu bestimmen ist; man sprach von menschlichem Leben früher zum Teil nur, wenn der betreffende Kandidat »figura humana« aufwies, während wir heute unter dem Einfluß des Positivismus als »Mensch« alle diejenigen anerkennen, die von einer Frau geboren werden.
28. Vgl. nur R. Sohm 1873, S. 10 ff., 31, der zu Recht immer wieder betonte, daß es keine Sittlichkeit gebe, als die, die aus der Religion (oder Weltanschauung; vgl. dazu Anm. 9) hervorgehe; dazu ausführlich Pawlowski 1996.
29. Es sollte allerdings klar sein, daß sich auch aus dem Recht selbst und der mit ihm verbundenen Rechtswissenschaft Kriterien dafür ergeben, ob eine Regelung »besser« ist als eine andere. Dies können in einem gewissen Umfang einmal die historische Erfahrung und die Rechtsvergleichung deutlich machen, die erkennen lassen, welche Regelungen sich »bewährt« haben; dies kann sich aber auch aus rechtsdogmatischen und rechtsphilosophischen Überlegungen ergeben; vgl. zu diesen innerjuristischen Kriterien ausführlich Pawlowski 1991, Rz. 865 ff. und schon 1972 sowie 1988.
30. Wie es Martin Luther in seinem Kleinen Katechismus seiner Erklärung zum 3. Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses formuliert.
31. Und dies noch in einer durchaus parteiichen, irrationalen Weise: So fordert man einmal »mehr Geld für die Aids-Forschung«, die zu den gefährlicheren Zweigen der Gen-Forschung gehört, wendet sich aber scharf (zum Teil sogar mit Sprengstoffanschlägen wie in Köln) gegen die »grüne Genetik«, die sich um die Verbesserung der Landwirtschaft in Afrika oder anderen Teilen der Dritten Welt bemüht: Aids empfindet man auch in Deutschland als Bedrohung, nicht aber den Hunger, den die grüne Genetik steuern will.
32. Ohne dabei zu berücksichtigen, daß die Bibel ganz anders wertet: So haben die erfolgreichen Vieh- und Pflanzenzüchter der jungsteinzeitlichen Revolution bekanntlich bereits alle Nutzpflanzen- und -tierarten aus den Wildformen herausgezüchtet. Dies findet in den Berichten des Alten Testaments noch insofern seine Anerkennung und durchaus positive Bewertung, als nach seiner Überlieferung Noah, der Hochweise, als Erfinder (Züchter) des Weinstocks galt.
33. Wer je in der evangelischen Kirche an »Friedensdiskussionen« teilgenommen hat, in denen es darum ging, die Ablehnung des durch die Verfassung gebotenen Wehrdienstes als das »deutlichere Zeichen« durchzusetzen, wird bestätigen können, daß diese Diskussionen durchaus nicht in einem Geist geführt wurden, der den Frieden beförderte. So habe ich in einer der sog. Friedensdekaden der badischen Landeskirche erlebt, daß in den von der Landeskirche versandten Unterlagen Abrüstungsverhandlungen als »Versammlungen von Brandstiftern« bezeichnet wurden.

Präferenz-Utilitarismus. Zur Neuausgabe der »Praktischen Ethik« von Peter Singer

Von Mirjam und Ruben Zimmermann

Wie eine Sturmflut erscheint aus einiger Distanz die Heftigkeit der Debatte um die Thesen des australischen Bio-Ethikers Peter Singer, die infolge der »Singer-Affäre« im Jahr 1989 losgebrochen war (vgl. Moser 1990; Singer 1992; Anstötz/Hegselmann/Kliemt 1995). Fast unüberschaubar ist die Anzahl der Veröffentlichungen in den folgenden ein bis zwei Jahren, sei es vonseiten der Philosophie, Theologie (vgl. Beck 1995) oder Behindertenpädagogik (vgl. Anstötz 1992), oder sei es vonseiten der allgemeinen Publikationsorgane'. Inzwischen scheint Ebbe am »Singer-Strand« zu herrschen, zumindest von wissenschaftlicher Seite. Doch die Ruhe nach dem Sturm ist trügerisch. Man könnte nicht behaupten, daß die von Singer markierten ethischen Probleme schon eine allgemein akzeptierte Lösung gefunden hätten, noch weniger gilt die Vermutung, daß sich Singer und seine Instituts-Kollegin Helga Kuhse einer weiteren Auseinandersetzung im deutschsprachigen Raum entziehen wollten. Ganz im Gegenteil: Es erschienen nicht nur die deutschen Übersetzungen verschiedener monographischer Abhandlungen (Kuhse/Singer 1993; Kuhse 1994; Singer 1996a), wobei mit dem Buch zum »Problem der schwerstgeschädigten Neugeborenen« sogar direkt das Zentrum der Singer-Affäre von 1989 berührt ist. Auch ein Aufsatzband wurde im Rahmen einer Salzburger Reihe zur angewandten Ethik in Deutschland herausgegeben (Kuhse/Singer 1994) und schließlich erfolgte unmittelbar nach der englischen Ausgabe im Jahr 1993 die deutsche Übersetzung der Neuausgabe der »Praktischen Ethik« (Singer 1994). All dies allerdings ohne merkliche Resonanz".

Das Defizit an wissenschaftlicher Diskussion um Singers Thesen führt jedoch keineswegs zu

einer Marginalisierung des Themas, vielmehr wird das Feld der Kontroverse in den Populärbereich hinein verlagert. Statt einer inhaltlichen Widerlegung Singers erfolgt hier eine Verstärkung von Ängsten und Widerstandskräften gerade in den Reihen der Behindertenverbände, was dazu führt, daß eine sachliche Auseinandersetzung auf deutschem Boden oftmals bereits im Vorfeld unterbunden wird, wie die neuerliche »Ausladung Singers beweist". Sollen die im Rahmen der Euthanasie-Debatte vielfach vorgebrachten Beteuerungen gegen eine Tabuisierung des Problems" keine bloßen Lippenbekenntnisse bleiben, gilt es, auch auf Weiterentwicklungen der Position Singers, wie sie in der Neuausgabe zum Ausdruck kommen, einzugehen. Dies soll im vorliegenden Artikel versucht werden. Da Singer den Anspruch rationaler Folgerichtigkeit erhebt, soll die Auseinandersetzung insbesondere auch auf dieser Ebene der Argumentation geführt werden.

Dabei sind zunächst sprachliche Veränderungen der Neuausgabe zu berücksichtigen (1) und die ergänzten Abschnitte und Kapitel kurz zu erwähnen (2). Beachtenswert sind dann besonders die Inkonsistenzen und Modifikationen im präferenz-utilitaristischen Ansatz, wobei vor allem das Problem der Wertsetzungen hinsichtlich seiner metaethischen Voraussetzungen und seiner Applikation auf unterschiedlichen Argumentationsebenen zu untersuchen ist (3). Die bereits 1989 umkämpfte Behindertenproblematik wird dabei ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt (4). Der axiologisch-decisionistische Behindertenbegriff von Singer soll dann abschließend durch einen konstruktiven Gegenentwurf kontrastiert werden, der das Phänomen der Fremdheit des Behinderten zum Ausgangspunkt nimmt (5).

1. Sprachliche Veränderungen der deutschen Neuausgabe

Mit der Neuausgabe der »Praktischen Ethik« wurde auch in den beibehaltenen Abschnitten eine gründliche Revision der deutschen Fassung der 1. Auflage durchgeführt, an der gleich drei Übersetzer⁵ beteiligt waren. Sie umfaßt einerseits eine Veränderung von unpräzisen oder veralteten Begriffen. Aus »schwer mißgebildete oder stark zurückgebliebene Säuglinge« (1. Auflage, 178) wurde zum Beispiel »unheilbar kranke oder schwerbehinderte Säuglinge« (230); »affirmatives Handeln« (68 ff.) steht nun statt »umgekehrte Diskriminierung« (1. Auflage, 60) und »prior existence-view«, das in der 1. Auflage mit »Vor-ausgesetzte-Existenz-Ansicht« (120) wiedergegeben wurde, ist jetzt durch den nicht glücklichen Ausdruck »Vorherige-Existenz-Ansicht« (140 f. und andere) ersetzt worden.

Andererseits wurden mißverständliche Ausdrücke der heftig umkämpften Abschnitte einer Revision unterzogen. Wo es nach Singer früher als besser angesehen wurde, ein elendes, als »nicht lebenswert« eingestuftes Leben »zu töten« (1. Auflage, 182), soll jetzt dem Kind, dessen Leben sich »aus der inneren Perspektive des Wesens, das dieses Leben führen wird, nicht zu leben lohnt, (...) ohne weiteres Leid zum Sterben C.) verholffen« (236)⁶ werden. »Euthanasie bei mißgebildeten Säuglingen« (1. Auflage, 179) heißt jetzt: »Entscheidungen über Leben und Tod von behinderten Säuglingen« (232). Wie die Formulierung »nicht lebenswert« wird auch der Begriff »Euthanasie« tunlichst vermieden oder durch »Infantizid« ersetzt. Selbst die Überschriften »Töten: ...« der Kapitel 5–7 weichen dem schwerfälligen »Leben nehmen: ...«.

Insgesamt zeigt sich eine Tendenz der euphemistischen Abschwächung, die zum Teil sogar zum Preis von sprachlicher Prägnanz und Klarheit erkaufte wird. Andererseits wurden aber sachliche Fehler oder Zweideutigkeiten korrigiert. Denn in der Tat war die Kindstötung gemäß der Euthanasie-Definition Singers kein Sonderfall der Nicht-freiwilligen Euthanasie, sondern eine wesentliche Erweiterung derselben⁷ und wird jetzt sachlich präziser unter »Infantizid« verhandelt, der für Singer auf die Tötung von Säuglingen innerhalb der 1-Monats-Grenze beschränkt bleibt (232 ff.). Singer will ferner eine deutliche

Differenzierung zwischen »a life not worth living« und »a life unworthy of being lived« vollziehen. Ersteres soll dabei ein Leben bezeichnen, das sich aus der Binnenperspektive des betroffenen Individuums nicht zu leben lohnt. Hierfür stand in der 1. Auflage die mißverständliche Formulierung »nicht lebenswert«. Davon streng zu unterscheiden sei dagegen der zweite, mit »lebensunwert« wiederzugebende Begriff, der den Unwert eines Lebens von einem objektivierenden Standpunkt des Volkes oder der Rassenhygiene aus festsetzen wolle. Einige andere Ungenauigkeiten oder Fehler sind allerdings bedauerlicherweise nicht korrigiert worden⁸.

2. Ergänzung von Abschnitten und Kapiteln

Aufgrund aktueller Dringlichkeit, aber ebenso aufgrund angemahnter Defizite hat Singer zwei neue Kapitel in seine »Praktische Ethik« integriert. Kapitel 9 behandelt unter dem Titel »Die drinnen und die draußen« (315 – 334) das Flüchtlingsproblem und kann gewissermaßen als Weiterführung von Kapitel 8 (»Arm und Reich«) angesehen werden, denn statt einer bloßen Koexistenz soll jetzt die unmittelbare Bezogenheit der sozialen Pole am Beispiel der Flüchtlingsproblematik thematisiert werden. In Kapitel 10 (335 – 365) werden Fragen der Umweltethik erörtert. Ferner wurden in einigen schon bestehenden Kapiteln weitere Abschnitte eingefügt: So in Kapitel 2 »Gleichheit und Behinderung« (77 – 81), in Kapitel 6 »Der Status des Labor-Embryos« (203–212) und »Die Verwendung von Föten« (212–218). Schließlich wurde die Neuausgabe um ein ausführlicheres Vorwort, einen Anhang sowie ein Register erweitert. Unter der Überschrift »Wie man in Deutschland mundtot gemacht wird« (425–451) gibt der Autor im Anhang eine Darstellung der sogenannten »Singer-Affäre« und seiner Folgen aus seiner Sicht als Betroffenen, die in ein Plädoyer für die akademische Freiheit mündet. – Auf zwei dieser Erweiterungen soll im Skopus der Argumentation noch detaillierter eingegangen werden.

Kapitel 10: Die Umwelt

Am Beispiel der Planung eines Staudamms zeigt Singer die ethischen Dilemmata ökologischer Probleme auf. Die Wurzeln dieses zerstörerischen Handelns des Menschen liegen für Singer in der jüdisch-christlichen Tradition

begründet. Mit dem Rekurs auf das Dominium Terrae aus Gen 1 referiert Singer – wenn auch ohne Nachweis – eine von Carl Amery bereits in den 70er Jahren vorgetragene These (vgl. Amery 1972), die in ihrer Absolutheit längst widerlegt ist (vgl. Altner 1975; Krolzik 1980; neuerdings Rappel 1996)9. Bezeichnender allerdings ist die Tatsache, daß der australische Philosoph die Bedeutung des cartesianischen Dualismus und das parallel dazu entwickelte Programm Francis Bacon's (vgl. Schäfer 1993) mißachtet. Nur auf diesem – wohlgemerkt nicht christlich-theologisch begründeten – Hintergrund kann man seiner negativen Einschätzung der westlichen Tradition Sinn abgewinnen, daß »die Natur nur um des menschlichen Nutzens willen« (339) existiere.

Will man diese Denktradition überwinden, stellt sich gemäß der Singerschen nicht-speziesistischen Klassifizierung die Frage, ob auch das »nicht-bewußte Leben«, jenseits der empfindungsfähigen Wesen einen intrinsischen Wert besitze (347 ff.). Singer läßt in der 1. Auflage der »Praktischen Ethik« hier noch eine klare Position erkennen, indem er konstatiert, daß »das Leben eines Wesens, das keine bewußten Erlebnisse hat, über keinen Wert an sich verfügt« (1. Auflage, 128). Da er allerdings mit den gleichen Worten nun die christliche Denktradition abqualifiziert (340), versucht er in der Neuausgabe, darüber hinauszugehen. Er erörtert diesbezügliche ethische Entwürfe, sei es die »Ehrfurcht vor dem Leben« Albert Schweitzers, sei es den »Respect for Nature« von Paul Tayler oder die »Tiefenökologie« von A. Leopold und ihre Modifikationen von A. Naess/G. Sessions, die jeweils aus unterschiedlichen Gründen mit einem utilitaristischen Denkansatz unvereinbar seien.

Man wird den Eindruck nicht los, daß Singer wohl aufgrund des Vorwurfs einer ratiozentrierten und ökologiefindlichen Ethik sichtlich um die Frage nach einer präferenz-utilitaristisch begründeten »Umweltethik« ringt (360ff.) – ohne allerdings zu einem wirklichen Ergebnis zu kommen. Es bleibt für Singer »unklar, warum wir größere Achtung vor einem Baum als vor einem Stalaktiten oder größere Achtung vor einem einzelligen Organismus als vor einem Berg empfinden sollten« (354). Um nicht seinen gesamten Ansatz in Frage stellen zu müssen, bleibt er am Ende doch dabei, daß er keinerlei Selbstzweck im Leben erkennen könne. Lediglich aus »Rück-

sichtnahme auf die Interessen aller empfindungsfähigen Wesen einschließlich der nachfolgenden Generationen bis in ferne Zukunft« (362) könne eine ökologische Ethik entwickelt werden. Eine reine Interessensabwägung, auch in der in zeitlicher Dimension erweiterten »Totalansicht«, kann aber offensichtlich kaum als Grundlage zur Erhaltung der Umwelt genügen. Singer sieht sich darüber hinaus veranlaßt, in einer materialen Wertpositionierung das Lustprinzip zu modifizieren und »Genügsamkeit und einfaches Leben« (365) hervorzuheben. Ob er damit allerdings das den Utilitarismus fundierende Hedonismus-Prinzip in universalisierbarer Weise trifft, bleibt fraglich. Eher scheint Singer hier den Präferenz-Utilitarismus durch die axiologische Annahme zu ergänzen, daß die Fortdauer von einfachem Leben gegenüber einem begrenzten lustvollen Leben vorzuziehen sei.

Abschnitt in Kapitel 2: »Gleichheit und Behinderung«

Gleichheit gewinnt für Singer nach Kapitel 2 nicht als eine Tatsachenbehauptung, sondern lediglich als ein fundamentales Prinzip ethische Relevanz. So könne Gleichheit nicht auf Eigenschaften beruhen (wie IQ, Geschlecht und anderes), da diese faktisch individuell variieren, sondern werde nur auf der Basis einer gleichen Abwägung von Interessen, eben als »Prinzip der gleichen Interessenabwägung« (39) gewährleistet. Dabei handele es sich nicht nur um ein rein formales Prinzip, wie die Abwendung von Rassismus und Sexismus zumindest in ihren eklatantesten Formen beweise (41). Auch wenn das Prinzip nicht-egalitäre Implikationen enthalten könne (43 f.), sei es einer Distributionsgleichheit überlegen und überbiete die Chancengleichheit (60ff.). Das mit dem Prinzip zu vereinbarende »affirmative Handeln« (68 ff.) erlaube sogar Präferenzpraktiken gegenüber benachteiligten Gruppen.

Ein solches eigenschaftsfreies und sogar affirmativ bevorzugendes Gleichheitsprinzip habe gerade für Gruppen, die aufgrund mangelnder oder defizienter Fähigkeiten gesellschaftlich benachteiligt werden, höchste Relevanz. Und in der Tat sieht Singer in der »Situation körperlich oder geistig Behinderter« (77) ein besonderes Applikationsfeld seines Prinzips. Spezifische Behinderung – von Singer als Fehlen der einen oder anderen Eigenschaft definiert (77) – dürfe nicht dazu füh-

ren, daß »die Interessen des Betroffenen weniger sorgfältig abzuwägen seien als die jedes andern« (77). Behinderungen rechtfertigten insbesondere keinerlei Diskriminierungen bezüglich Beschäftigung oder Dienstleistung, schon gar nicht Ausbeutung oder gar Mord, wie dies in der Geschichte immer wieder geschehen sei. Doch damit nicht genug: »Bloße Chancengleichheit reicht nicht aus in Situationen, in denen es eine Behinderung unmöglich macht, daß die betreffende Person ein gleichberechtigtes Mitglied der Gemeinschaft wird« (79). Durch affirmatives Handeln seien zusätzliche Hilfestellungen für die speziellen Bedürfnisse der Behinderten indiziert, denn »nach dem Prinzip der gleichen Interessensabwägung (wird diesen) ein viel größeres Gewicht zukommen als den geringeren Bedürfnissen anderer« (79).

Singer räumt selbst ein, daß diese Parteinahme für Behinderte im Widerspruch zu seiner Position zum Schwangerschaftsabbruch und Infanticid im Falle von behinderten Föten/Säuglingen erscheinen möge. Doch »für diese späteren Argumente gilt die Grundvoraussetzung, daß ein Leben ohne Behinderung besser ist als ein Leben mit Behinderung« (79). Man müsse nach Singer unterscheiden zwischen der Behandlung von bereits als Personen lebenden Behinderten und einem behinderten Kind, das diesen Status noch nicht oder nie erfülle. Während im ersteren Fall die Interessen der Behinderten selbst zu berücksichtigen seien, gehe es in zweitem nur um Fremdingteressen, wie zum Beispiel die Wahlmöglichkeit der Eltern »ob (ihr) Kind behindert oder nicht behindert sein Leben beginnen soll« (80). Mit rhetorischen Fragen verdeutlicht Singer, daß diese Wahl wohl eindeutig zugunsten des nicht-behinderten Kindes ausfalle. Auch Behinderte selbst bestätigten diese Einschätzung, denn »indem (sie) verfügbare medizinische Hilfe suchen, um mit ihrer Behinderung fertig zu werden oder sie zu beseitigen, zeigen sie selbst, daß die Bevorzugung eines Lebens ohne Behinderung kein bloßes Vorurteil ist« (80). Ferner stelle die Behauptung einer sozialen Definition der Behinderung »eine eklatante Unwahrheit« (80) dar, da Fähigkeiten wie Laufen, Sehen etc. unter praktisch allen sozialen Bedingungen echte Vorteile seien.

An anderer Stelle möchte Singer aus der Tatsache, daß Contergan vom Markt genommen und

die Herstellerfirma zu Schadensersatz verpflichtet wurde, schließen, daß es »besser ist, mit Gliedmaßen geboren zu werden als ohne« (242). Auch in diesem Zusammenhang gibt er die intuitive Basis seiner Argumentation preis, nämlich daß »das Leben einer behinderten Person wahrscheinlich irgendwie schlechter ist als das einer normalen Person« (241).

Die scheinbare Sensibilisierung in der Einschätzung der Behinderung, wie sie die euphemistische Abschwächung des Lebensqualitätsbegriffs durch die Substitution der Formulierung »nicht lebenswert« oder die Parteinahme für die Gleichberechtigung von Behinderten suggeriert, erweist sich somit als Trugschluß. De facto vollzieht Singer eine immense Ausweitung der Geltungsebene seiner Bewertungen. Ist die negative Bilanzierung von Lebenswert in der 1. Auflage zwar nicht auf präzise, so doch auf näher bestimmte Fälle hin konzipiert, so bekennt sich Singer jetzt zu einer »Grundvoraussetzung« (79), die als eine deutliche Abqualifizierung von einem Leben mit Behinderung ausgeführt wird. Während in der 1. Auflage eine Wertpositionierung lediglich funktional hinsichtlich einer Vorzugsentscheidung erfolgt (1. Auflage, 125), erscheint sie hier als ontologische Seinsdeklaration.

3. Inkonsistenz und Modifikationen im ethischen Denken

Sowohl die Wertpositionierung als Basis für eine ökologische Ethik im Kapitel 10 als auch die (Ab-)Qualifizierung von behindertem Leben deuten auf eine gewisse Inkonsistenz in Singers System hin, die an die Grundlagen seines ethischen Ansatzes rührt. Während in der »gleichen Interessenabwägung« nur ein formales Prinzip erkannt werden kann, bietet erst eine von Singer eingeführte Werthierarchie, die an Eigenschaften geknüpft ist, eine Grundlage für konkrete moralische Entscheidungen. Eine solche evaluative Setzung scheint allerdings in einen offenen Widerspruch zu einer auf rationale Universalisierbarkeit gegründeten Ethik zu geraten. Eine Ethik, die gerade nicht auf »Fähigkeiten oder anderen Merkmalen« (41) beruhen will, setzt die Interessens»fähigkeit« (41) zum Minimalkriterium ethischer Relevanz, aus der Empfindungs»fähigkeit« abgeleitet wird. Auch wenn der Ausdruck »Inter-

esse« für Singer nicht nur – wie gelegentlich in Überbewertung einer Nebenbemerkung Singers (29) behauptet wird – einfach mit »Wünsche haben« synonymisiert werden kann, sondern eine Abkürzung für einen komplexen Sachverhalt darstellt, kann er nur denjenigen Wesen zugeschrieben werden, von denen wir annehmen können, daß sie sich ihrer Empfindungen auch bewußt sind. Bewußtsein als Basis ethischer Bedeutsamkeit impliziert nicht nur weitere Eigenschaften, wie zum Beispiel die Kommunikationsmöglichkeit von Empfindungen, sie ist auch ein letztlich anthropomorphistisches Kriterium, das Gleichheit nicht weit über den speziezistischen Bereich hinaus ausdehnen kann. So haben zum Beispiel Pflanzen keine moralische Relevanz und seien sie noch so sehr von den Folgen menschlichen Tuns betroffen. Doch selbst innerhalb des Bereichs der empfindungsfähigen Wesen nimmt Singer weitere Abstufungen vor, wobei die Wertigkeiten verschiedener Leben wiederum proportional an Qualitäten und Eigenschaften (Selbstbewußtsein, Rationalität, Zukunftsbewußtsein etc.) gebunden sind.

In der Anwendung auf die Frage des Tötens wird diese Inkonsistenz in Singers Ethik besonders deutlich. Der Präferenz-Utilitarismus soll nach Singer zunächst nur die Interessen und Wünsche als solche, jedoch nicht Fähigkeiten und Qualitäten der Interessensträger berücksichtigen. Dadurch werde nicht nur ein vorurteilsfreies Abwägen der Interessen möglich, einzelne Interessen könnten so durch andere Interessen ausgeglichen werden. Entsprechend könne auch das Überlebensinteresse einer Person nur als ein zu beachtender Faktor eingebracht werden. Denn, so schreibt Singer selbst, sind wir »Präferenz-Utilitaristen, so müssen wir einräumen, daß der Wunsch nach dem Weiterleben von anderen Wünschen aufgewogen werden kann« (135). Aus dem rein formalen Prinzip der gleichen Interessensabwägung ist infolgedessen kein unbedingtes Lebensrecht einer Person abzuleiten. Da Singer dennoch an einer Begründung des Lebenswerts einer Person gelegen ist, führt er Fähigkeiten und Eigenschaften ein, die die Festlegung einer Werthierarchie erlauben und unterschiedliche Konsequenzen bezüglich der Tötungsmöglichkeit nach sich ziehen¹⁰. Ferner wird mit dem »Respekt vor der Autonomie« auf der intuitiven Ebene des Argumentierens ein über-

kommenes Prinzip bemüht, daß das Tötungsverbot unterstützen soll. Personalitätskriterien und Bewußtseinsgrad werden aber schließlich für Singer zum alleinigen Maßstab, nach dem Vorzug und Wert einzelner Wesen zu bestimmen ist. Seine Schlußfolgerung lautet: »Je höher entwickelt das bewußte Leben eines Wesens, je größer der Grad von Selbstbewußtsein und Rationalität und je umfassender der Bereich möglicher Erfahrungen, um so mehr würde man diese Art des Lebens vorziehen, wenn man zwischen ihm und einem Wesen auf einer niedrigeren Bewußtseinsstufe zu wählen hätte« (144).

Eine unparteiische Interessenabwägung mußte hier aber fast unmerklich einer wertpositionellen Setzung weichen, die auf der Annahme beruht, daß die Lust existierender Wesen durch höhere Grade an Selbstbewußtsein gesteigert werden könne (vgl. Wagner 1993, 57). Statt Interessen und Handlungsfolgen werden jetzt »Leben« miteinander abgewogen. Dem »unparteiischen Beobachter« wird die Wahl zwischen unterschiedlichen Leben ermöglicht (80), ja er wird gar in die Hybris versetzt, selbst zum Schöpfer oder Vernichter von Leben zu werden. Eine vorgeblich auf Interessen und Handlungsfolgen aufbauende Ethik wird somit unter der Hand zum Bewertungsmaßstab unterschiedlicher Lebenswerte und damit zur Entscheidungsinstanz über das Weiterleben oder Töten von Lebewesen.

Dieses Neben- und Ineinander von rationaler Interessenabwägung und voluntativer Axiologie verlangt nach einer Erklärung: Die einfachste Lösung scheint zu sein, daß Singer hier einen Akt arbiträrer Setzung vollzieht, mit dem er seinen Versuch einer rationalen Ethik selbst diskreditiert, was jede weitere Auseinandersetzung erübrigt (vgl. Wagner 1993, 570). Andere begnügen sich mit der Feststellung, daß sich Singers Gleichheitsprinzip doch nicht als so grundlegend erweise, daß es ohne tieferliegende Voraussetzungen auskäme (vgl. Grewel 1990a, 20). Doch bisher wurde noch nicht versucht, Werthierarchie und rationale Argumentation in eine logische Verbindung zu bringen. Nach Singers eigenem Anspruch muß man zunächst einmal von einer bewußten Konzeption ausgehen, die im Zuge einer argumentativen Auseinandersetzung mit seinen Thesen nun im folgenden zu eruieren ist.

Es wurde deutlich, daß die Präferenzen-Abwägung nicht ohne Wertpositionierung zu mora-

lischen Urteilen gelangt. Diese Einsicht impliziert einen metaethischen und einen applikativen Aspekt, denn zunächst ist die Frage zu stellen, auf welcher rationalen Grundlage die Singersehen Werturteile stehen. Ferner ist zu erörtern, auf welcher Ebene des moralischen Argumentierens solche axiologischen Annahmen Verwendung finden.

Singer scheint die Axiologie als inneres Moment seines Interessens-Prinzips zu begreifen, denn er will aus einer deskriptiverfaßbaren Eigenschaft (Interessensfähigkeit, Bewußtsein) einen moralischen Wert ableiten. Die Analyse von faktischen Bewußtseinszuständen führt somit zu moralischen Urteilen. Solche Zuordnungen implizieren die fundamentalethische Frage von »Ontologie und Moral«, die metaethisch als »skeptische Frage« bezeichnet wurde: Gibt es überhaupt eine rationale Begründung von moralischen Werturteilen? Oder: Kann man aus deskriptiven Tatsachenanalysen auf präskriptive moralische Imperative schließen? Oder - wieder konkret auf einen Anwendungsbereich Singers bezogen: Kann man aus faktischen Defiziten eines behinderten Menschen auf seinen minderen moralischen Wert schließen?

Versucht man Singers Position einem der unterschiedlichen wissenschaftstheoretischen Lösungswege des skeptischen Problems (vgl. Hofmann-Riedinger 1992, 63 ff.) zuzuordnen, scheint er der naturalistischen Lösung zugeneigt zu sein, indem er moralische Werte aus nicht-moralischen Termen deduziert. Natürliche Eigenschaften, die durch empirische Wissenschaften definierbar sind, liefern die Basis für moralische Urteile, die gleichermaßen objektiverfaßbare Sachverhalte beschreiben sollen. So entstehen »moral-psychologische« Aussagen, wie »Gut ist der Zustand größter Lustempfindung«, oder es wird durch die in der Anthropologie gewonnenen Personalitätskriterien eine natürliche Werthierarchie proklamiert. Da sich Singer mit solchen Urteilen nicht auf die sprachlogische, definitorische Ebene beschränkt, sondern logische Deduktionen vollzieht, setzt er sich dem Vorwurf des »naturalistischen Fehlschlusses« aus. Dieser naturalistische Erklärungsversuch moralischer Wertsetzungen wird in der Neuausgabe der »Praktischen Ethik« insofern noch intensiviert, als die logische Ebene einer Vorzugsentscheidung hier durch ontologische Aussagen über-

boten wird. Jetzt *ist* ein Leben ohne Behinderung besser als ein Leben mit Behinderung (79)11.

Während Singer die metaethischen Voraussetzungen für eine kognitivistische Wertbegründung auch in der Neuausgabe noch außer Acht läßt, rekurriert er hinsichtlich der Applikationsebene ethischer Urteile hier explizit auf das Zwei-Stufen-Modell seines Lehrers R. M. Hare (Hare 1992, Kapitel 2 und 3). Demnach müsse man zwei Ebenen moralischen Argumentierens differenzieren: »Die alltägliche, intuitive Ebene und die mehr reflexive, kritische Ebene« (11). Die kritische moralische Ebene diene dabei der detaillierten und spezifischen Rechtfertigung auf rationaler Ebene, idealiter der völlig unparteiischen Abwägung aller eruierten Interessen bezüglich etwaiger Handlungsfolgen, was nicht ausschließe, auch auf irreduzible Prinzipien zurückzugreifen. Auf der intuitiven Ebene werde das unmittelbare Handeln an allgemeinen Maximen beziehungsweise Imperativen orientiert, die nicht jeweils kritischer Reflexion ausgesetzt werden müssen. Das synchrone Nebeneinander beider Ebenen mündet nach Hare in ein spezifisches Verhältnis zueinander, denn es ist gerade die Aufgabe der kritischen Form moralischen Denkens, Grundprinzipien für die intuitive Ebene bereitzustellen, an denen sich alltägliche Handlungen ausrichten können (vgl. 126-128). Eine Ethik, die solche allgemeinen Wegweisungen aus kritischer Reflexion gewinnen kann, wird von Hare »universeller Präskriptivismus« genannt (vgl. Hare 1995). Die Grundmaximen auf intuitiver Ebene sind somit abgeleitete Prinzipien, die nur provisorische Gültigkeit aufweisen und einer ständigen Kontrolle und Revision durch die Ebene kritischer Reflexion bedürfen.

Für Singer scheint also die kritische Ebene ethischer Argumentation im Präferenz-Utilitarismus zu liegen, während auf der intuitiven Ebene bestimmte Werteordnungen und Prinzipien als Handlungsmaximen erscheinen (127). »Respekt vor der Autonomie« (135 f.) ist für Singer ein ausgezeichnetes Beispiel für solche Prinzipien, »die nach jahrhundertelanger Erfahrung allgemein zu den besten Folgen geführt haben« (127). Zunächst scheint Singer also ganz der Zwei-Stufen-Theorie von Hare zu folgen, denn seine Werthierarchie hat er gerade als Resultat kritischer Überlegungen dargestellt. Den objektivierbaren Aussagen über Interessenabwägung

folgen notwendig Wertpositionierungen, die auf intuitiver Ebene als Handlungsmaximen fungieren.

Die Stellen, an denen Singer *expressis verbis* auf die intuitive Ebene des moralischen Denkens verweist, geben allerdings Rätsel auf. Sonderbarerweise scheint Singer dieser zweiten Ebene immer dann verpflichtet zu sein, wenn die Grenzen rationalen Argumentierens erreicht sind, sei es, daß keine eindeutige Lösung zu finden ist, sei es, daß er nicht zu dem angestrebten Ergebnis kommt, oder sei es, daß er auf überkommene »Erfahrungs-Prinzipien« zurückgreifen will. So muß Singer zur Begründung eines utilitaristischen Tötungsverbots von Personen das intuitive Prinzip »Respekt vor der Autonomie« einfügen (135)12. Bei der ethischen Legitimierung von Infantizid postuliert er die Grundvoraussetzung, daß ein Leben ohne Behinderung weniger wert sei, während er bei der Frage nach dem Handel mit fötalem Gewebe nur auf unbestimmte Vorbehalte gegen Kommerzialisierung verweisen kann (218). Und bei seinem Plädoyer für eine ökologische Ethik muß er schließlich eine »ästhetische Wertschätzung« (362) und eine intuitive Genußmodifikation einführen. Die hier von Singer eingebrachten valuativen Setzungen weisen dabei weder eine kognitiv-definitorische Urteilsbegründung im metaethischen Sinn auf, noch kann hier von abgeleiteten Prinzipien aus der kritischen Argumentationsebene die Rede sein.

Dies erlaubt einige Rückfragen. Ist die Anleihe des Zwei-Stufen-Modells von Hare nur ein Trick, mit dem Singer versucht, die zunächst willkürlich erscheinende Wertpositionierung nachträglich ethisch zu legitimieren? Erfüllt der intuitive Aspekt moralischen Denkens bei Singer eine gewisse Lückenbüßerfunktion, da er immer dann zum Zuge kommt, wenn rationales Denken an seine Grenzen gelangt? Oder sind die eingefügten Prinzipien am Ende doch als unableitbare Prämissen auf der kritischen Ebene zu würdigen? Aber was schützt den universellen Präskriptivismus vor dem Willkürakt präskriptiver Setzungen, wenn keine notwendige Folgebeziehung zwischen descriptiv-natürlichen und moralischen Eigenschaften plausibel zu machen ist? Auf welcher metaethischen Grundlage stehen überhaupt die Singerschen Werturteile?

Ein Dilemma scheint vor allem klärungsbedürftig: Entweder Singers Wertsetzungen sind

als irreduzible Prinzipien auf der kritischen Ebene des Denkens anzusiedeln. Dann wären sie zwar nur metaethisch als definitorisch-naturalistische Setzungen hinterfragbar, könnten aber wohl auch kaum universelle Geltung beanspruchen. Oder aber sie können als abgeleitetes Prinzip doch aus dem Präferenz-Utilitarismus gefolgert werden und zu Imperativen auf der intuitiven Ebene werden. Dann müßte allerdings eine rationale Begründung plausibel zu machen sein. In jedem Fall wird die Wertpositionierung zum Prüfstein der ethischen Konsistenz und soll deshalb am Beispiel der Behinderung eigens untersucht werden.

4. Behinderung als Beispiel der Singerschen Wertpositionierung

Die Einschätzung der Behinderung erfolgt zunächst streng nach Singers Prinzip der gleichen Interessenabwägung. Um die etwaigen Interessen eines Behinderten abwägen zu können, müsse man sich in divinatorischer Weise in die Lage des Behinderten hineinversetzen. Nur so könne man vom Standpunkt des betroffenen Individuums aus Werturteile zum Beispiel über die Lebensqualität fällen. Nur in dieser Binnenperspektive will er auch das Urteil verstanden wissen, daß ein Leben nicht wert ist, gelebt zu werden (236; ferner Singer/Fehige/Meggle 1992, 156). Grundvoraussetzung ist hier die Fähigkeit der Vernunft, Bewußtseinszustände zu assoziieren oder Identifikationsprozesse zu vollziehen.

Ein solches Vorgehen wird allerdings nicht nur durch Einwände bezüglich der Komplexität der Fremdpsyche problematisch, auch die philosophisch-epistemologischen Prämissen sind in höchstem Maße fragwürdig. Auch wenn Singer versucht, dieses Hineinfühlen in der Perspektive des »idealen Beobachters« zu verobjektivieren, bleibt es doch im Kern subjektivistisch. Das als anders Erlebte wird vom bewußtseinsorientierten Standpunkt notwendig in Kategorien der Eigenheit interpretiert. Das Fremde erscheint im Kontrast zum Eigenen, überschreitet Grenzen bestimmter eigener Ordnungen, aber setzt damit gleichsam eine festgelegte Form von Normalität voraus (vgl. Fornfeldt 1995, 136). Doch nicht nur die Wahrnehmung, auch die Bewältigung des Fremden erfolgt in einer Form der Aneignung und Ent-eignung. »Fremdartiges wird bewältigt,

indem es am Eigenen gemessen wird, als Du-
 blette (alter ego), als Abwandlung.« (Meyer-
 Drawel/Wadenfels 1988, 73). Diese Egozentrik
 der Fremderfahrung verweist schon implizit auf
 eine Logozentrik der Interpretation. Das Fremd-
 artige wird bewältigt, indem alles Verständliche
 in einen Logos vereint wird. Die rationale Anei-
 gnung des Anderen zeigt sich zum Beispiel in der
 Klassifizierung dieser Fremderfahrung. Nach
 Wadenfels (Wadenfels 1991, 57 ff.) könne die
 Überschreitung der Normalitätsnormen indivi-
 dualgeschichtlich als Kindheit gegenüber dem
 Erwachsenen, kollektivgeschichtlich als soge-
 nannte Primitivität gegenüber dem Status des Zi-
 vilisierten oder stammesgeschichtlich als Anima-
 lität gegenüber dem Status der Person erfolgen.
 Die evolutionstheoretische Position Singers (vgl.
 Strohm 1991, 31f.) kann hier mühelos angefügt
 werden, da auch sie logozentrisch versucht, den
 behinderten Menschen verschiedenen Entwick-
 lungsstufen des Bewußtseins, explizit einzelnen
 Tieren wie zum Beispiel Schimpansen (156),
 Schweinen (219) und Schnecken (123) zuzuor-
 den. Durch die Konstitution eines totalen, all-
 umfassenden Denkraums kann nicht nur das
 Fremde vom Eigenen geschieden, sondern
 schließlich auch wieder in einen idealen Ver-
 nunftbereich integriert werden. Die Analogie zur
 Perspektive des allvernünftigen »idealen Beob-
 achters« ist evident. Philosophische Grundvor-
 aussetzung bleibt aber stets die Trennung zwi-
 schen Eigenem und Fremden, die letztlich auf
 den cartesianischen Hiatus zwischen denkendem
 Subjekt (res cogitans) und Außenwelt (res ex-
 tensa) hinausläuft.

Die Konsequenzen einer derartigen Anei-
 gnungsstrategie verwundern nicht. Bei seinem em-
 pathischen Vorstellungsakt kann Singer unter der
 Voraussetzung eines idealen Menschenbildes Be-
 hinderung nur als defizienten Zustand erfahren.
 Dabei werden fehlende Gliedmaßen oder man-
 gelnde Fähigkeiten von Singer als »echte Ver-
 luste« bezeichnet. Man könne sich doch auch
 nicht vorstellen, daß ein Behinderter ein »Wun-
 dermittel« ausschlagen würde, das ihn von der
 Behinderung befreite (80). Die rationale Imagi-
 nationskraft Singers wird bei bestimmten Graden
 der Behinderung schließlich soweit an ihre Gren-
 zen geführt, daß Identifikations- und Anei-
 gnungsprozesse nicht mehr möglich sind.
 Schwerstbehinderten Säuglingen zum Beispiel

kann kein wirkliches Bewußtsein mehr zuerkannt
 werden. Da der Versuch des Hineinversetzens
 aber dennoch auf die vorhandenen Erfahrungs-
 strukturen und -ordnungen angewiesen bleibt,
 kommt es als Ausdruck der Enteignung notwen-
 dig zu Formen der Überreaktion, indem er zum
 Beispiel Fremderfahrungen als »eklatante Un-
 wahrheit« (80) abqualifiziert. Oder es wird eine
 Gegenreaktion evoziert, indem Singer präskriptiv
 zum Infantizid schwerstbehinderter Säuglinge
 rät.

5. Auf der Suche nach einer -Ethik der Fremdheit-

Einer solchen Wertpositionierung wurde die
 These einer »fragmentarischen Anthropologie«
 entgegengesetzt. Während Singers Menschenbild
 idealistisch dem Mythos der Ganzheit und einem
 irrationalen Gesundheitswahn verhaftet bleibt, er-
 kennen H. Luther/U. Bach und andere den Frag-
 mentcharakter und die Ambivalenz des mensch-
 lichen Seins (vgl. Bach 1980; Grewel 1990b; Lu-
 ther 1991; Körtner 1996). Hier wird zwar mit
 Recht die anthropologische Grundannahme kor-
 rigiert, allerdings verbleibt man in der Sphäre der
 Aneignung. Das Fremde des Behinderten wird
 eingedenk der eigenen Defizite und Unvollkom-
 menheiten nur als gradueller Unterschied er-
 kannt. Diese Form der Vereinnahmung läßt zwar
 in der Regel keine Abwertung oder Ausgrenzung
 zu, kann aber zu einer Selbsttäuschung und Ni-
 vellierung der Behinderung führen. Im analogi-
 sierenden Verstehen und Erkennen verschwindet
 das Fremde des Behinderten, im Identifikations-
 prozeß der begegnenden Person wird die Anders-
 heit bagatellisiert oder gar geleugnet.

Über die begrenzte Wahrheit der »fragmenta-
 rischen Anthropologie« hinaus ist es wichtig, die
 Fremdheit des Behinderten ebenso wie die
 Fremdheit der Selbstwahrnehmung und Relation
 ernstzunehmen. Denn wer kann schon nachvoll-
 ziehen, wenn ein an Spina bifida leidender
 Mensch sagt: »Meine Behinderung gehört zu
 mir. Falls eine gute Fee mit drei Wünschen zu
 mir käme, würde ich auf keinen Fall wünschen,
 nicht behindert zu sein« (Schell 1994, 143). Ein
 an den Rollstuhl gefesselter Mann antwortet auf
 die Frage, falls er die Möglichkeit hätte, durch
 eine Operation laufen zu können, er wisse nicht,
 ob er »es machen lassen würde« (Schell 1994,

142). Menschen, die - wie bei der Spina bifida - von Geburt an mit einer Behinderung leben, erleben ihre Behinderung vielfach als normal". Andere beklagen zwar die großen Schmerzen, die durch ihre Behinderung verursacht werden, wehren sich allerdings entschieden gegen jede Fremdbewertung: »Wer weiß, was an Qualität im Leid steckt (C.) man müßte eher fragen: Wie weit wird denn überhaupt das Leid von denjenigen, die vielleicht Leid anschauen müssen, zum Kriterium dafür, ob wir jemand umbringen oder nicht« (Panorma 1989, 14f.).

Das Befinden solcher Menschen ist Nicht-Behinderten völlig unzugänglich. Mehr noch wird die Fremdheit greifbar, wenn nicht einmal auf eine gemeinsame Sprache und Kommunikationsform rekuriert werden kann, wie dies bei Schwerstbehinderten der Fall ist. Ein Behindertenpädagoge drückt sein Erleben folgendermaßen aus: »Dieses Anderssein der Kinder, vor allem ihre Kommunikation verunsicherte, ja erschreckte mich teilweise; Schreie, Laute, die Art, zu jemandem Kontakt aufzunehmen. Ich war hilflos und wußte nicht, wie ich reagieren sollte, wenn ein Kind versuchte, Kontakt zu mir aufzunehmen. Klaus zum Beispiel kam und -schnupperte- mich an, Sabine schmierte ihren Speichel an mich, Fritz umklammerte mich« (Pfeffer 1987, 259).

Durch solche Äußerungsformen, oder erst recht wenn selbst diese noch unterbleiben, schlägt uns eine Fremdheit entgegen, die nur gewaltsam in den eigenen Vorstellungshorizont einzupassen ist. Hier versagen alle Aneignungsstrategien. Vielmehr gilt es, zum Beispiel einen schwerstbehinderten Säugling »in seiner leiblichen Ausdrucksform als Fremdes (zu) entdecken, als eine Lücke im Wissen, das nicht in ein Wissen überführt werden kann, weil es die Grenze von Wissen selbst ist« (Stinkes 1993, 205). Dies muß zu einer Revision der erkenntnistheoretischen Prämissen führen. Statt Hineinfühlen bleibt nur ein »Von-sich-her-bedeutendes Andem« (E. Levinas), das jeder Erkenntnisrelation Schranken setzt (vgl. Dreher 1991, 65; Dölle-Oelmüller 1993, 51). Schranken zumindest so fern sich die Wahrnehmung auf der Ebene des Decartesschen Dualismus bewegt, nach dem sich äußere Erfahrungen, die uns mit einer physischen Wirklichkeit konfrontieren, auf innere Erfahrungen des denkenden Ichs abbilden. Doch einen

isolierten -inneren Menschen- gibt es ebenso wenig wie eine reine Außenwelt. Welt und Bewußtsein stehen sich nicht polar gegenüber, sondern vereinen sich nach phänomenologischer Sicht zu einem konstituierenden Geschehen, das Husserl »welterfahrendes Leben« bezeichnet hat. Jedes Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas und darum nur beschreibbar in bezug auf seinen Gegenstand, auf den es sich richtet. Für diese »intentionale Gerichtetheit« auf die Welt und das Verbundensein mit ihr hat der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty im Gefolge von E. Levinas den Zentralbegriff der »Leiblichkeit« geprägt (vgl. Merleau-Ponty 1966, wieder 1984). »Leiblich sind wir in der Welt und in der Mitwelt verankert, und alle Sinnhaftigkeit des Verhaltens findet hier ihren Anhalt und ihre Grenzen« (Engelmann 1992, 8ff.). Von der Leiblichkeit ausgehend ließe sich eine Verhaltenskonzeption entwickeln, in der die Dialektik von Eigenem und Fremdem, von Verstehen und Nicht-Verstehen, von Fortschritt und Verlust bewahrt werden könnte. Statt der Bemächtigung des Behinderten unter dem Diktat einer Bewußtseinsphilosophie müssen wir Wahrnehmungs-, Denk- und Verhaltensweisen finden, die auf der Grenze zu operieren vermögen. »Eine totale Aneignung, in der die Grenze verfestigt und eine totale Enteignung, in der sie aufgelöst würde, wären nur extreme Versuche, dem beunruhigenden Grenzspiel zwischen Eigenem und Fremdem zu entkommen« (Meyer-Drawel/Wadenfels 1988, 277).

Der (schwerst)behinderte Mensch bleibt ein Fremder und als solcher entzieht er sich unserer Vereinnahmung sowohl durch ratiozentrierte Aneignungsversuche, erst recht aber durch intuitiv-hypothetische Qualitätsurteile. Die christliche Ethik hat diese Akzeptanz des Fremden in ihrer vom Bekenntnis der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f.) getragenen Anthropologie am ehesten bewahrt. So wie Gott letztlich unfassbar bleibt, sind auch den Erkenntnismöglichkeiten des anderen als Ebenbild Gottes Grenzen gesetzt. Der andere, auch der schwerstbehinderte Säugling, besitzt seinen Wert und seine Würde in der Gottentsprechung, was ihn der Fremdbestimmung wie auch der Verfügungsgewalt durch mein Handeln entzieht.

Ergebnis

Die argumentative Auseinandersetzung mit P. Singer muß angesichts neuerer Veröffentlichungen weitergehen, was hier ausgehend von der Neuausgabe der »Praktischen Ethik« am Beispiel der Abqualifizierung behinderten Lebens versucht wird. Mit der Einschätzung eines Lebens mit Behinderung als »schlechteres Leben« oder bei entsprechendem Leid »als Leben, das sich nicht zu leben lohnt«, vollzieht Singer seine Wertpositionierung, die nicht rational zu begründen ist. Versucht man, seine valuativen Aussagen auf der kritischen Ebene der Reflexion zu würdigen, deutet ihre Analyse auf einen ontologisch-naturalistischen Fehlschluß hin, der darüber hinaus auf epistemologisch unhaltbaren Prämissen beruht. Doch selbst auf der intuitiven Argumentationsebene erweisen sie sich kaum als präskriptive Imperative im Sinne R. M. Rares, da es Singer nicht gelingt, sie rational auf der kritischen Denkebene zu verankern oder sie gar von dort abzuleiten. Singers Werturteile können nur als implizite axiomatische >Voraus-Setzungen< seiner moralischen Urteile erklärt werden. Diese intuitiv-hypothetische Wertpositionierung beweist gleichsam die Grenzen der präferenz-utilitaristischen Grundannahmen. Das »Prinzip der gleichen Interessensabwägung« hat sich deshalb als unbrauchbar erwiesen, weil die Interessen von anderen Wesen wie zum Beispiel von (schwerst-) behinderten Menschen nicht zu ermitteln oder nachzuempfinden sind, ohne in eine Selbsttäuschung mittels ego- und logozentrischer Aneignungsstrategien zu verfallen. Ist aber die Fremdbestimmung von Interessen oder das Hineinfühlen in andere Wesen unglaublich, wankt das Fundament der Singerschen Ethik. Nicht nur die vermeintliche Bewertung von behindertem oder nicht behindertem Leben, auch jegliche Fremdinteressensbestimmung entbehrt somit einer rationalen Grundlage. So trifft Singer am Ende sein eigenes Urteil: »Eine Ethik, die keine Folgerichtigkeit besitzt, ist abzulehnen« (Kuhse/Singer 1993, 173)

Die Akzeptanz der phänomenologisch ermittelbaren Fremdheit hilft hingegen weiter als die noch so phantasievoll versuchte Kultivierung einer Bewußtseinsempathie. Eine Ethik, die es vermag, Behinderte wirklich als Fremde einzubeziehen, kann deshalb nicht auf rationaler Inter-

essensabwägung beruhen, noch weniger wird sie auf universal-ontologischen Ableitungen aus zuvor erfolgten Wertpositionierungen basieren können. Statt komparativistischer Klassifizierungen in ein »besser« oder »schlechter« wird man eine Ethik der intentionalen Bezogenheit zwischen Fremdem und Eigenem suchen müssen. Eine solche Ethik wird notwendig eine Grenzbewegung sein, die zwischen der Andersheit des Anderen, der Intersubjektivität, der Andersheit meiner Selbst, der Intrasubjektivität und der Andersheit der fremden Ordnung, der Interdiskursivität, zu vermitteln hat (vgl. Wadenfels 1991,65 ff.).

Mirjam und Ruhen Zimmermann
Nadlerstraße 17
69226 Nußloeh

Anmerkungen

1. Dies bezeugen unter anderem eine Reihe von Artikeln in Organen wie »Die Zeit«, der »Spiegel« (genauer bibliographischer Nachweis bei Nogradi-Häcker 1994) oder eine »Panorama-Sendung« vom 25.7. 1989 (Panorama 1989), um nur die wichtigsten zu nennen.
2. Die Neuausgabe scheint selbst in aktuellen Veröffentlichungen zu Singer nicht einmal zur Kenntnis genommen zu werden. U. H. J. Körtner gibt zwar vor, die Ausgabe von 1994 zu benutzen (Körtner 1995,40, Anm. 1), seine Bezugnahmen und Zitate beweisen jedoch, daß er nur die 1. Auflage kennt. Möglicherweise handelt es sich hier auch um einen Tippfehler.
3. Die »Internationale Gesellschaft für systemische Therapie« (IGST) hatte Singer als Redner zum sogenannten »Science/Fiction-s-Kongreß« eingeladen, der Anfang Mai 1996 in Heidelberg stattfand. Im April wurde Singer jedoch kurzfristig ausgeladen, da die Veranstalter gewalttätige Störungen durch Behindertenverbände befürchteten. Vgl. dazu die Beiträge in Universitas 51 (1996),431-452.
4. Genannt seien stellvertretend die »Erklärung deutscher Philosophen zur sogenannten -Singer-Affäre-«, in: Hegselmann/Merkel 1992, 327 - 330, sowie die philosophische Widerlegung der Tabuisierungsforderungen von Wolf 1990 und Wittmann 1992, insbesondere 261 ff.
5. In vielen Teilen wurde die 1. Übersetzung von Jean-Claude Wolf beibehalten. Die neuen Kapitel 9 und 10 sowie der *Anhang* wurden von Oscar Bischoff übersetzt. Für die Revision und Gesamtreaktion des Textes zeichnet Dietrich Klose verantwortlich.

6. Das vollständige Zitat lautet jetzt: »Wenn das Leben eines Kindes so elend sein wird, daß es sich aus der inneren Perspektive des Wesens, das dieses Leben führen wird, nicht zu leben lohnt, dann folgt sowohl aus der -Vorherige-Existenz, als auch aus der -totalen- Version des Utilitarismus, daß es, sofern keine -äußeren- Gründe vorliegen, den Säugling am Leben zu erhalten – wie etwa die Gefühle der Eltern –, besser ist, ihm ohne weiteres Leiden zum Sterben zu verhelfen« (236).
7. Singer versteht unter dem Begriff »Euthanasie« das Töten jener, die unheilbar krank sind und große Schmerzen oder Leiden erdulden, um ihrer willen und um ihnen weiteres Leiden oder Elend zu ersparen« (225 f.). Bei Säuglingen muß Singer hingegen zugestehen, daß »das Töten, wenngleich es nicht den Wünschen dessen, der getötet wird, entgegengesetzt ist, aber auch nicht speziell um seinetwillen ausgeführt wird« (226).
8. So wurde zum Beispiel ein Übersetzungsfehler im Numerus ausgerechnet in der vielzitierten Definition der Singerschen Modifikation des Utilitarismus unkorrigiert übernommen. Der Präferenz-Utilitarismus »beurteilt Handlungen (...) nach dem Grad, in dem sie (...) übereinstimmr.«, statt *übereinstimmen*. (128, wie bereits 1. Auflage 112). Im Zusammenhang mit der Frage des Tötens will Singer unter Verweis auf das »Dominium terrae« beweisen, daß dem Menschen das Töten »nichtmenschlicher Lebewesen nach Belieben« freigestellt war, da dies nicht gegen Gottes Eigentumsrechte verstoße (vgl. 122). Singers auch in der 2. Auflage nicht korrigierter Falschbezug auf Gen 1,29 (ebenda, statt Gen 1,28), ist aber insofern ungewollt konstruktiv, als in diesem Vers gerade die vegetarische Kost als Nahrung für den Menschen ausgewiesen wird, was ein Tötungsverbot für Tiere impliziert. Auch sein zweiter Verweis auf Gen 9 geht fehl, denn dort sind die Tiere ausdrücklich in den schützenden Bund Gottes mit Noah einbezogen (vgl. Gen 9,10).
9. Die weiteren Belege, mit denen Singer die Ökologie-Feindlichkeit der biblischen Tradition nachweisen will, sei es das »göttliche Beispiel der Ertränkung fast aller Tiere der Erde«, sei es das willkürliche Verdorrenlassen eines Feigenbaums oder die Ertränkung einer Herde Schweine von Jesus im Neuen Testament (vgl. 338), stehen exegetisch und philosophisch auf so schwachem Grund, daß sich jede Erörterung erübrigt.
10. Hier setzt auch die Kritik einiger Philosophen an, die damit den Rahmen utilitaristischer Ethik verlassen sehen. Vgl. Birnbacher 1990, insbesondere 211f.
11. Hier bleibt Singer allerdings weit hinter seinem Lehrer R. M. Hare zurück, der in einer Modifikation des »Intuitionismus« von G. E. Moore einen Brückenschlag zwischen faktischen Gegebenheiten

und moralischen Urteilen vollziehen will und deshalb den Begriff der »Supervenienz« eingeführt hat (vgl. Hare 1982, 182; ferner ders. 1992). Vgl. neuerdings dazu Corradini 1995. Sundström vermutet bei Singer hier einen fehlerhaften Analogieschluß, vgl. Sundström 1995.

12. Weder die Argumentationsweise des klassischen Utilitarismus, noch die des Präferenz-Utilitarismus konnte eine hinreichende Begründung liefern. Denn Glückserwartungen einer Person können ein Irrtum sein und der Wunsch weiterzuleben kann durch andere Wünsche aufgewogen werden. Vgl. 135.
13. »Ich empfinde mich selbst nicht als behindert.«; »Meine Behinderung stellt überhaupt kein Problem dar.«; »Ich habe sie seit meiner Geburt, sie gehört zu mir.« Nach Schell 1994, 142f.

Literatur

- Altner, G. (1975): Ist die Ausbeutung der Natur im christlichen Denken begründet?, in: Umweltstrategie und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegeellschaft, hg. von Engelhardt, H. D., Gütersloh, 33-47.
- Amery, C. (1972): Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg.
- Anstötz, Ch. (1992): Rezeption der utilitaristischen Position Peter Singers in der aktuellen Literatur der (deutschsprachigen) Sonderpädagogik und ihrer Grenzgebiete oder: Wie eine humane, lebensbejahende Ethik in eine -Tötungsethik- verwandelt wurde, in: Hegselmann/Merkel (1992), 276-311.
- Ders./Hegselmann, R./Kliemt, H. (Hg.) (1995): Peter Singer in Deutschland. Zur Gefährdung der Diskussionsfreiheit in der Wissenschaft. Eine kommentierende Dokumentation, Frankfurt a. M./Berlin u. a.
- Bach, U. (1980): Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie, Göttingen.
- Reck, Ch. (1995): Sozialdarwinismus, Rassenhygiene, Zwangssterilisation und Vernichtung »lebensunwerten Lebens«, Eine Bibliographie zum Umgang mit behinderten Menschen im "Dritten Reich« – und heute, 2. Auflage Bonn.
- Birnbacher, D. (1990): Utilitaristische Ethik und Tötungsverbot. Zu Peter Singers »Praktische Ethik«, Analyse & Kritik 12,205-218.
- Corradini, A. (1995): Supervenienz und Universalisierbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit R. M. Hare, in: Fehig/Meggler (1995), 194- 228.
- Dölle-Oelmler, R. (1993): Euthanasie – philosophisch betrachtet. Ein Diskussionsbeitrag zu Argumenten von Spaemann und Singer, Zeitschrift für medizinische Ethik 39, 41-54.
- Dreher, W. (1991): Anthropologische Fragen angesichts schwerster Behinderung, in: Fröhlich, A. (Hg.), Pädagogik bei schwerster Behinderung. Handbuch der

- Sonderpädagogik, Bd. 12, hg. von *Bach, H.*, Berlin, 60-69.
- Engelmann, P.* (Hg.) (1992): Emmanuel Levinas – Ethik und Unendlichkeit, 2. Auflage Wien.
- Fehige, Ch./Meggle, G.* (Hg.) (1995): Zum moralischen Denken, Bd. 1 und 2, Frankfurt a. M.
- Fornefeld, B.* (1995): Das schwerstbehinderte Kind und seine Erziehung. Beiträge zu einer Theorie der Erziehung, Heidelberg.
- Grewel, H.* (1990): Recht auf Leben. Drängende Fragen christlicher Ethik, Göttingen.
- Ders.* (1990 a): Haben schwerstbehinderte Neugeborene ein Recht auf Leben? Eine Problemanzeige zu einer aktuellen Verwirrung, in: *Ders.* (1990), 15-38.
- Ders.* (1990b): Wer ist denn der »normale« Mensch? Ein Menschenbild gegen den Gesundheitswahn, in: *Ders.* (1990), 39-62.
- Hare, R. M.* (1982): Die Sprache der Moral, Frankfurt a.M.
- Ders.* (1992): Moralisches Denken: Seine Ebenen, seine Methoden, sein Witz, Frankfurt a. M.
- Ders.* (1995): Universeller Präskriptivismus, in: *Fehige/Meggle* (1995), 31-53.
- Hegselmann, R./Merkel, R.* (Hg.) (1992): Zur Debatte über Euthanasie. Beiträge und Stellungnahmen, 2. Auflage, Frankfurt a. M.
- Hofmann-Riedinger, M.* (1992): Metaethik, in: *Geschichte der neueren Ethik* Bd. 2, hg. von A. Pieper, Tübingen/Basel, 55 – 81.
- Kormer, U. H. J.* (1995): Von Mäusen und Menschen. Zur Auseinandersetzung mit utilitaristischen Ansätzen medizinischer Ethik, ZEE 39, 26-42.
- Ders.* (1996): Dimensionen von Heil und Heilung, *Ethik Med* 8, 27-42.
- Krolzik, U.* (1980): Umweltkrise - Folge des Christentums?, 2. Auflage Stuttgart/Berlin.
- Kuhse, H.* (1994): Die »Heiligkeit des Lebens« in der Medizin. Eine philosophische Kritik, Erlangen.
- Kuhse, H./Singer, P.* (1993): Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen.
- Dies.* (1994): Individuals, Humans, Persons. Questions of Life and Death (= Beiträge zur Angewandten Ethik Bd. 1), Sankt Augustin.
- Lienemann, W.* (1993): Das Wohl der anderen. Zur Kritik der utilitaristischen Ethik bei Peter Singer, in: *Das Ethos der Liberalität*, FS H. Ringeling, hg. von H. Germann u. a., Freiburg i. Br., 231-254.
- Luther, H.* (1991): Leben als Fragment. Der Mythos von der Ganzheit, *WzM* 43, 262-273.
- Mattheis, A.* (1992): Ethik und Euthanasie. Diskursethische Kritik von Peter Singers Konzept praktischer Ethik, in: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hg. von K.-G. Apel und M. Kellner, Frankfurt a. M., 232-259.
- Merleau-Ponty, M.* (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Ders.* (1984): *Das Auge und der Geist*, Hamburg.
- Meyer-Drawe, K./Wadenfels, B.* (1988): Das Kind als Fremder, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 64, 271-287.
- Moser, P.* (1990): Behinderte gegen Philosophen. Bericht über die Singer-Affäre, *Information Philosophie* 4, 18-32.
- Nogradi-Häcker, A.* (1994): Die Personwerdung des Menschen. Zur Ethik Peter Singers, Münster/Harnburg.
- Panorama* (1989): Wortlautprotokoll der Sendung Nr. 451 »Schwerstbehinderte Säuglinge« von J. Wagner, vom 25. 7. 1989.
- Pfeffer, W.* (1987): Zur Entwicklung des Erziehers in der Erziehung bei schwerer geistiger Behinderung, in: *Erziehen als Beruf*, hg. von *Ders. u. a.*, Würzburg, 267-268.
- Rappel, S.* (1996): »Macht Euch die Erde untertan!« Die ökologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn.
- Schäfer, L.* (1993), *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt a. M.
- Schell, B.* (1994): Die Lebenssituation Erwachsener mit Spina bifida unter Berücksichtigung medizinischer und sozialer Aspekte, Diss. med. Heidelberg.
- Singer, P.* (1984): *Praktische Ethik*, 1. Auflage Stuttgart.
- Ders.* (1992): Bioethik und akademische Freiheit, in: *Hegselmann/Merkel* (1992), 312-326.
- Ders.* (1994): *Praktische Ethik*. Neuausgabe (= 2., revidierte und erweiterte Auflage), Stuttgart. (Seitenangaben im Text beziehen sich jeweils auf diese Ausgabe)
- Ders.* (1996a): Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit, Erlangen.
- Ders.* (1996 b): Dilemma von Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik, *Universitas* 51, 432-437.
- Singer, P./Fehige, Ch./Meggle, G.* (1992): »Mir leuchtet nicht ein, wie man so Werte bewahren will«, in: *Hegselmann/Merkel* (1992), 153-177.
- Stinkes, U.* (1993): Spuren eines Fremden in der Nähe. Das geistig behinderte Kind aus phänomenologischer Sicht, Würzburg.
- Strohm, Th.* (1991): Sanctity or quality of life? Zum Stand der wissenschaftsethischen Debatte um Peter Singers Ansatz, *Glauben und Lernen* 6, 31-43.
- Sundström, P.* (1995). Peter Singer and -lives not worth living- - comments on a flawed argument from analogy, *Journal of medical Ethics* 21, 35-38.
- Wadenfels, B.* (1991): Der Stachel des Fremden, 2. Auflage, Frankfurt a. M.
- Wagner, F.* (1993): Behinderte Neugeborene – Leben, das zu leben sich nicht lohnt? Zur Auseinandersetzung mit dem Präferenz-Utilitarismus von Peter Singer, *ThPr* 28, 49-59.

Wittmann, R. (1992): Metaethische Überlegungen zu dem ethischen Diskurs über P. Singers »Praktische Ethik«, in: Hegselmann/Merkel (1992), 249 – 275.

Wolf, U. (1990): Philosophie und Öffentlichkeit. Anmerkungen zur Euthanasiedebatte, Analyse & Kritik 12, 149-161.

»Ökonomische Theorie und soziale Verkündigung«

Ein Kolloquiumsbericht

Von Traugott Roser und Thomas Schlag

Selten hat ein kirchliches Papier, noch zumal ein ökumenisch orientiertes, eine ähnliche Flut von Stellungnahmen, kritischen Anregungen und weiterführenden Verbesserungsvorschlägen hervorgerufen wie die von EKD und Deutscher Bischofskonferenz 1994 veröffentlichte Diskussionsgrundlage »Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland«. Im Zuge dieser öffentlichen Aufmerksamkeit wurde von mancher Seite allerdings zugleich immer stärker über den Wortlaut dieses Diskussionspapiers hinausgedacht und angeregt, die konkreten strittigen Fragen in einen grundsätzlichen Problemhorizont theologischer Sozialethik einzuzeichnen. Auf dem Boden der in der Diskussionsgrundlage ansatzweise verhandelten Themenfelder wie der »Verantwortung für die eine Welt« oder den »Herausforderungen zum Handeln« erwächst die Suche nach der Möglichkeit theologisch verantworteter Rede angesichts der wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen überhaupt, sowie nach sozialethischen Antworten, die sich sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht den gegenwärtigen Problemstellungen gewachsen zeigen. Das vorliegende ökumenische Papier ist demzufolge bereits vom jetzigen Stand der Dinge aus betrachtet nicht nur als »Impulspapier« für unmittelbar praxisorientierte Diskussionen anzusehen, sondern liefert offensichtlich die Initialzündung für vielfache Verständigungsversuche über prinzipielle sozialethische Sachverhalte bezüglich des Verhältnisses von Theologie und ökonomischer Theorie: eine ernsthafte Theoriedebatte über die Grundfragen theologischer Sozialethik scheint eingeläutet.

Unter diesem Blickwinkel sind die Beiträge eines Wissenschaftlichen Kolloquiums zu betrachten, das Ende April 1996 unter dem Titel »Ökonomische Theorie und soziale Verkündigung« von der Evangelischen Akademie Berlin-

Brandenburg und der Katholischen Akademie in Berlin veranstaltet wurde. Die Veranstalter hatten sich auf dem Hintergrund des Konsultationsprozesses gerade dieses Ziel einer sozial- und wirtschaftsethischen Selbstverständigung gesetzt, was dadurch unterstrichen wurde, daß nicht nur Theologen, sondern auch Wirtschaftswissenschaftler zum Kreis der eingeladenen Referenten und Teilnehmer gehörten.

André Habisch, Berlin, eröffnete die Tagung mit einem einführenden Referat zum Verhältnis von Wirtschaftswissenschaften und katholischer Soziallehre. Der Überblick über die Geschichte einer »prekären Verständigung«, der originellerweise die päpstliche katholische Soziallehre der Enzykliken beiseite ließ, setzte bei der eigenständigen Entwicklung ökonomischer Rationalität im Zuge der Aufklärung ein. Ihr auf kontraintuitiver Evidenz beruhendes methodisches Vorgehen habe sich zu einem kritischen Potential gegenüber traditionellen theologisch-philosophischen Theoriebildungsstrategien entwickelt. Antiaufklärerische Tendenzen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts hätten die wissenschaftliche katholische Theologie daran gehindert, auf national-ökonomische Entwicklungen einzugehen, während der Katholizismus im kulturell entfremdeten Industriearbeitertum – unter Beibehaltung der antimodernistischen Tendenz – erstaunliche Erfolge erzielt und milieubildend gewirkt habe. Erste Versuche, ein Gespräch mit der Ökonomie zu führen, gingen, ähnlich wie im Sozialprotestantismus, auf einzelne Persönlichkeiten zurück, deren primäres Interesse pastoraler Art gewesen sei. Erst Ende der 20er Jahre sei es vor allem Johannes Messner (»Sozialökonomik und Sozialethik« 1929) gelungen, eine Rationalisierung der Debatte und eine polyperspektivische Betrachtungsweise zu erreichen, die sich um die Entwicklung leistungsfähiger Institutionen durch

Humanisierung der Arbeitswelt bemüht habe. Die Entwicklung gehe in der Nachkriegszeit von intensivem Diskurs (Oswald von Nell-Breuning, Josef Höffner) und naturrechtlichen Normativitätstheorien in eine naturrechtskritische Begründungsdiskussion über. André Habisch zufolge bietet erst die Ausweitung der ökonomischen Theorie zur »sozialwissenschaftlichen Interaktionstheorie« die Möglichkeit zu einem neu intensivierten Gespräch zwischen Ökonomik und theologischer Sozialethik. Das neue Paradigma des ökonomischen Ansatzes führe auch zu einer intensiven Normendiskussion im Rahmen des vielzitierten »Paralldiskurses«, allerdings unter Ausschluß »normativer Kurzschlüsse« von kirchlicher Seite.

Mit dem Eingangsreferat André Habischs waren die Eckpunkte für das wissenschaftliche Kolloquium gesetzt: das spannungsvolle interdisziplinäre Neben-, Gegen- und Miteinander von Ökonomie und Theologie wurde an konkreten materialen Fragen durchleuchtet. Den wirtschaftswissenschaftlichen Hintergrund bildete dabei der ökonomische Ansatz im Sinne des Nobelpreisträgers Gary S. Becker, demzufolge ethische Normen sich in das ökonomische Paradigma einholen und in Handlungsstrategien umsetzen lassen. Diesem als »ökonomischer Imperialismus« bekannten Theorieansatz stand von theologischer Seite explizit die aus dem Konsultationsprozeß normativ in die Diskussion eingebrachte »Option für die Schwachen/Armen« gegenüber.

Am »Beispiel Umweltthematik« wurde im Rahmen der Tagung ein erster konkreter Themenbereich vor Augen geführt. Hans G. Nutzinger, Kassel, betrachtete das Thema »sustainability« (im Sinne des Schöpfungsauftrages) aus ökonomischer Perspektive. Sein Plädoyer für ein Konzept der »Quasinachhaltigkeit« auf Basis eines aufgeklärten Anthropozentrismus verwies auf einen blinden Punkt der ökonomischen Theorie: natürliche Ressourcen würden als Teil der Wirtschaft betrachtet und verrechnet, während man hingegen von der Naturbedingtheit der Ökonomik auszugehen habe, die Ökonomik also den natürlichen Gegebenheiten nachgeordnet sei. Damit ließe sich auch erklären, warum »Zukunft« keine Kategorie ökonomischen Denkens gewesen sei. Es bedürfe zur Berücksichtigung der Nachhaltigkeit einer Fortentwicklung der national-

staatlichen ordnungspolitischen Konzepte auf eine internationale Weltordnung hin. Nutzinger stellte Nutzungsregeln vor, die durch ein vielfältiges politisches und ökonomisches Instrumentarium und mit einem gewissen »optimistischen« Pragmatismus in internationale Abmachungen umsetzbar seien. Gefragt nach dem komplexen Verhältnis von ökonomischer und ethischer Rationalität gab Nutzinger zu erkennen, daß beide Denkweisen sich in ihren Ergebnissen kaum unterscheiden dürften; Nutzinger griff auf die Prinzipien praktischer Vernunft zurück und sprach sich für die Verwendung eines ökologisch formulierten kategorischen Imperativs aus, der künftige Generationen miteinbeziehe.

Ein anschauliches Beispiel einer auf Nachhaltigkeit angelegten staatlichen Wirtschafts- und Fiskalpolitik und ihrer Folgen präsentierte Stephan Bach vom Deutschen Institut für Wirtschaftsforschung, Berlin. Ein langfristig ausgelegtes Reformkonzept (die viel diskutierte ökologische Steuerreform) führe zwar zu einem umwälzenden wirtschaftlichen und sozialen Strukturwandel, bleibe aber gesamtwirtschaftlich aufkommensneutral.

Der Erfurter Ethiker Michael Schramm betrachtete die Ökologie-Thematik unter methodologischen Aspekten. Im Anschluß an den »Paralldiskurs« suchte Schramm nach Theiestrategien zur Übersetzung moralischer Anliegen in moderne Systeme, im speziellen Fall der intergenerationellen Gerechtigkeit in die »ökonomische Vorteilsüberlegung«. Zwar gebe es zu dieser grundsätzlichen Zielorientierung keine Alternative. Allerdings müsse für die praktische politische Umsetzung mit einem »moralischen Überschuß« gerechnet und mit Kompromissen vorliebgenommen werden. Schramm beschrieb die Klippen des Paralldiskurses, dessen Hauptproblem darin bestehe, daß die ökonomische Theorie nonkognitivistisch vorgehe, während christliche Sozialethik den Charakter einer kognitivistischen »theologischen« Ethik habe. Es sei Aufgabe der christlichen Sozialethik, die ökonomische Grammatik in ethische Begrifflichkeit zurückzuübersetzen, und gegebenenfalls moralischen »Überschuß« ökonomisch aufzuarbeiten. Hier finde die Sozialverkündigung der Kirchen ihr Proprium, indem sie für die »Welt« ein moralisches Kapital bereitstellen könne, wie es im Konsultationsprozeß beispielhaft geschehen sei.

Das Problem des sachgemäßen Ortes der Ethik innerhalb der Ökonomik wurde erneut am Beispiel der Schuldenkrise der Dritten Welt verdeutlicht. Der Göttinger Volkswirtschaftler *Hermann Sautter* wies eindringlich auf die ordnungspolitischen Defizite der Weltwirtschaftsordnung hin, die zur Schuldenmisere der ärmsten Länder geführt hätten. Sautter suchte die Frage zu beantworten, ob man angesichts der Komplexität der Problematik überhaupt von einer ethischen Dimension der wirtschaftlichen Regelsysteme sprechen könne. Vorausgesetzt, daß negative externe Effekte internalisiert, moralische Hasardeure vermieden würden und eine soziale Ordnung miteinander geschlossen sei, bejahte Sautter die Frage für das neoliberale Modell einer Wettbewerbswirtschaft. Diese Kriterien wandte Sautter anschließend auf die internationale Wirtschaftsordnung an und kam zum Ergebnis, daß es auf dieser Ebene eines befriedigenden Regelsystems ermangele, das den ethischen Anforderungen genüge. Im Falle der Schuldengewährung an Dritt-Welt-Länder seien negative externe pekuniäre Effekte nicht zu Lasten der Banken gegangen; ebenso habe es an ausreichenden Kontrollmechanismen gefehlt (um Hasardeure auszuschließen). Von einer globalen sozialen Ordnung könne keine Rede sein. Angesichts der sich beschleunigenden Globalisierung der Märkte und angesichts des Nord-Süd-Gefälles bedürfe es verstärkt einer internationalen Wirtschaftsordnung, deren Durchsetzung wohl weniger von politischer Seite als von der Ebene international agierender Unternehmen zu erwarten sei, die - ganz im Sinne des ökonomischen Ansatzes - nutzenorientiert gerechte Strukturen aushandeln könnten. Die Frage nach Legitimation und Kontrollierbarkeit von solchermaßen politisch agierenden Unternehmen blieb freilich unbeantwortet.

Der in Konstanz lehrende Wirtschaftsethiker *lose! Wieland* stellte seinen Beitrag zur -Option für die Armen? - Grenzübergänge der Sozialethik- (ZEE, 4011, 57 - 66) zur Diskussion. Wielands Unternehmen, den semantischen Gehalt von »Slogans« wie der -Option für die Armen anhand der Schuldenproblematik der Dritt-Welt-Länder herauszuarbeiten und ihre ordnungspolitische Kontraproduktivität darzustellen, führte ihn zu der Frage nach dem spezifischen Beitrag christlicher Sozialethik in wirtschaftsethischen Zusammenhängen. Sein Vorschlag, zwischen

Begründungsdiskursen, Anwendungsdiskursen und Gültigkeitsdiskursen zu unterscheiden, könnte zumindest einer Konkretisierung und Transparenz interdisziplinärer Gespräche dienlich sein. Der Rekurs auf biblische Traditionen in Begründungsdiskursen, die Anwendung normativer Vorstellungen in bestimmten Kontexten und die Feststellung von Gültigkeit von Vorgaben christlicher Sozialethik in regionalen Situationen mache die Bereiche namhaft, in denen ökonomische Theorie und christlich-sozialethische Argumentation praktisch-konkrete Berührungspunkte besitzen. Wieland endete mit dem Vorschlag, daß es Aufgabe einer ihrer Leistungsgrenzen bewußten christlichen Sozialethik sei, »religiöse Kommunikationsangebote auf ihre lokale Leistungsfähigkeit hin zu überprüfen und gegebenenfalls daraus folgende praktikable Vorschläge zu lancieren«.

Schließlich wies *Karl Homann* der kirchlichen Sozialverkündigung eine zwar genau umrissene, aber wohl nicht unbedingt enge Bedeutung hinsichtlich öffentlicher Partizipation am wirtschaftsethischen Diskurs zu. Angesichts hochgradig ausdifferenzierter Subsysteme müsse einerseits von seiten der Theologie der Versuch aufgegeben werden, diese Subsysteme unter einem Paradigma zu betrachten, das diesen Systemen selbst inadäquat sei: für den Bereich der Ökonomik als funktional ausdifferenzierter positiver Wissenschaft andere normative Voraussetzungen als individuelle Vor- und Nachteilsüberlegungen anzunehmen - beispielsweise Solidarität, Nächstenliebe oder Moral -, würde gerade dem Charakter ihrer eigenen Methode und ihrem Gegenstandsbereich widersprechen. Das heißt, daß sich etwa alle Versuche, ökonomische Prozesse mit moralischen Imperativen zu steuern, per definitionem verbieten. Andererseits bestehe die gesellschaftliche Funktion kirchlicher Verkündigung gerade darin, die biblische Überlieferung als welterschließende und weltgestaltende Kraft zu präsentieren und damit das Zukunftspotential der eigenen Botschaft herauszustellen. Kompatibilität der christlichen Botschaft gilt Homann zufolge nicht dadurch als herstellbar, daß man sich auf seiten der Ökonomik und der Theologie um eine gemeinsame im Sinne einer einheitlichen Sprache und Weltanschauung bemüht, sondern der jeweiligen systemspezifischen Interpretation von Welt ihr Recht beläßt.

Die auf dem Kolloquium geführten Diskussionen spitzten sich im Anschluß an diese unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Theologie und ökonomischer Theorie immer wieder auf die Frage des begründeten Anspruchs einer wissenschaftlich fundierten christlichen Sozialverkündigung zu. Worin kann überhaupt die Aufgabe theologischer Sozialethik bestehen? In welchem Sinn kann sie auf die eigenen Traditionsbestände rekurrieren, ohne Gefahr zu laufen, die Moderne aus dem Blick zu verlieren? Droht durch das Paradigma der Ausdifferenzierung funktionaler Systeme nicht die Frage nach der Einheit der (Weltwirtschafts-)Gesellschaft und damit nach möglichen global kompatiblen Werten aus dem Blick zu geraten? Nicht zu unterschätzen ist ferner die Schwierigkeit, daß bei einer konsequenten Rekonstruktion verantwortlichen Handelns nach ökonomischem Paradigma, aus dem eine ausgeprägte Institutionenethik resultiert, unter Umständen tugend- und diskursethische Aspekte nach und nach ihre Bedeutung verlieren. Bereits die ebenfalls monierte unklare Verhältnisbestimmung der Begriffe »Sozialver-

kündigung« und »Sozialethik« wirft Fragen von grundsätzlicher Art auf. Erfreulicherweise scheint sich aber zumindest immer deutlicher abzuzeichnen, daß die Verständigungsversuche innerhalb der Theologenschaft von dem Bemühen um eine Art und Weise des Dialogs bemüht sind, die die Paradigmen der ökonomischen Wissenschaft zumindest ernsthaft prüft und in die eigenen Überlegungen konstitutiv miteinbezieht. Unter den Wirtschaftswissenschaftlern erweist sich, ausgelöst unter anderem durch kirchliche Sozialverkündigung und sozialethische Überlegungen, zumindest die Frage nach Konsequenzen des -ökonomischen Imperialismus, nach Leistungsfähigkeit und Grenzen des eigenen Paradigmas als vielversprechendes Gesprächsthema. Für die fachliche und sachliche Präzisierung der angedeuteten Debatten ist die Veranstaltung weiterer Kolloquien geplant.

*Traugott Roser/Thomas Schlag
Schellingstr.3Ngb.
80799 München*

Theologische Ethik und Rationalität

Stefan Streiff, Hans Ruh: Zum Interesse theologischer Ethik an der Rationalität, Zürich 1995 (Theologische Studien 141).

Das neu erwachte Interesse an der Ethik rückt auch die unterschwellige Legitimationskrise der theologischen Ethik wieder ans Licht. Die Theologie steht vor der doppelten Aufgabe, ihren Beitrag zur ethischen Frage im Horizont des allgemeinen ethischen Diskurses zu verorten und doch zugleich als einen spezifisch theologischen Beitrag erkennbar werden zu lassen. Dieser Aufgabe suchen Stefan Streiff und Hans Ruh in ihrer knappen, aber gleichwohl programmatischen Studie nachzukommen. Dabei greifen sie auf die moderne Rationalitätsdebatte zurück. Sie eröffnet ihnen die Möglichkeit, Ort und Eigenart der theologischen Ethik neu zu bestimmen. Sie schlagen vor, »von einer theologischen Rationalität zu sprechen und diese Rationalität für die theologische Antwort auf die Frage nach dem guten Leben fruchtbar zu machen« (6). Diese These lösen sie in einem dreigliedrigen Argumentationsgang ein. Zunächst skizzieren sie die Grundzüge der modernen Rationalitätsdebatte (7-29). Sie gibt ihnen die Mittel an die Hand, um im Anschluß daran nach einer spezifisch theologischen Rationalität zu suchen (30-51). Abschließend unternehmen sie den Versuch, die gewonnenen Einsichten für eine Neubestimmung von Ort und Aufgabe theologischer Ethik in Anschlag zu bringen (52-68).

Ihren Ausgang nehmen Streiff/Ruh bei der Unterscheidung zwischen einer -formal-logischen- und einer -pragmatischen- Rationalität. Sie dient ihnen als »Leitlinie« (12), um den Diskussionsstand der Rationalitätsdebatte zu skizzieren. So gelte zwar der formal-logische, technisch-operative Aspekt der Rationalität weithin als unbestritten und unaufgebbbar. Problematisch sei jedoch der -Absolutheitsanspruch-, der mit ihm verbunden werde. Die moderne Rationalitätsdebatte betrachte diesen Absolutheitsanspruch zunehmend kritisch und suche vermehrt nach anderen Aspekten der Rationalität. Darin

spiegle sich die Kritik an einer Gesellschaft, die auf ihrem Weg in die Moderne die Vielfalt des Rationalitätsbegriffs aus dem Auge verloren habe und einseitig der Zweckrationalität verfallen sei. Das Ziel lautet, diese verlorenen Aspekte zurückzugewinnen und so zu einem umfassenden Rationalitätsbegriff vorzustoßen, der »gleichsam als hermeneutische Kategorie für das Aufdecken von Aspekten der kulturellen Überlieferung oder gegenwärtiger Lebensformen« dienen kann, »die nur schwer als Rationalität beschreibbar, aber dennoch nicht irrational sind« (29) Zu diesen Aspekten zählen Streiff/Ruh auch die Religion. Mithin dient ihnen die Rationalitätsdebatte als Rechtfertigung dafür, nach einer eigenen »Rationalität des Glaubens« (ebenda) zu suchen.

Den theologischen Bezugsrahmen bildet die Unterscheidung zwischen Glaube und Wissen. Auf der einen Seite gelte: »Glaube ist nicht Weltwissen« (31). Auf der anderen Seite gelte aber auch: »Wer glaubt hat seine Gründe; der Glaube kann und muß verantwortet werden« (ebenda). In diesem Sinne könne davon gesprochen werden, daß der Glaube seine »spezifische Rationalität« habe. Allerdings liege die Schwierigkeit darin, »bei der Herausarbeitung dieser Rationalität ... die eigene Intention des Glaubens nicht zu verlieren, ihn nicht fremden Maßstäben auszusetzen und ihn nicht an diesen Maßstäben der Vernunft zu messen« (35 f.). Es gehe also darum, »die Verschiedenheit des Glaubensdenkens vom Vernunftdenken zur Geltung zu bringen« (36). Einen geeigneten Ansatzpunkt biete hier - im Anschluß an Fritz Stolz - die Form der Erzählung. Das Denken des Glaubens beinhalte ein »Erzählwissen« (39) - »ein Wissen, welches sich auf die Grundform des Erzählens stützt, aber diesem hochgradig reflektierte rationale Strukturen einverleiht« (ebenda). Die theologische Rationalität sei insofern erstens »pragmatische Rationalität« (40) und gehöre zweitens zur »vernehmende[n] Vernunft«, da »das Erzählwissen des Glaubens dazu verhilft, Aspekte der Wirklichkeit wahrzunehmen« (ebenda). Die Rationalität des Glau-

bens leiste drittens eine »Dezentrierung des Denkens« (42). Diese habe dort ihren Ort, »wo die erfahrene Wirklichkeit eine Transformation selbstbezogener, herkömmlicher und selbstverständlich gewordener Denkweisen fordert« (46). Ihre Erfüllung finde sie in einer -Dezentrierung- der dem Menschen eigenen Ichzentrierung. Es gehe nicht nur um eine »Variabilität der Gesichtspunkte« (43), sondern darum, »den Abso-luthheitsanspruch der subjektiven ichhaften Orientierung in der Welt ... in Frage zu stellen und darüber hinauszuführen« (51). In diesem Sinne könne viertens daran festgehalten werden, daß der theologischen Rationalität eine »Intentionalität auf die Wahrheit hin« (47) eigne. Sie wende sich »der ganzen und einen Wahrheit zu, die dem Einzelnen Orientierung, Ziel und Sinn und Gewißheit zu geben vermag« (48).

Diese Rationalität des Glaubens wird nun für die Grundlegung einer theologischen Ethik in Anspruch genommen. Streiff/Ruh unterscheiden entsprechend den drei verschiedenen Fragen nach dem guten und gelingenden Leben eine dreifache Tiefenstruktur der theologischen Ethik: »Die erste ist die Frage nach dem gelingenden Leben der Einzelperson, die zweite ist die Frage nach dem gelingenden Leben der Gemeinschaft, die dritte und spezifisch theologische ist die Frage nach den konkreten Grundstrukturen von Leben« (53). Hier gehe es »um eine Rationalität des Annehmens der Vorfindlichkeit von Leben überhaupt und um die Einordnung der eigenen Existenz in die konkret gegebenen Bedingungen des Lebens« (58). Exemplarisch dafür sei das von Lukas gezeichnete literarische Ideal der Armut (Lk 6,17–49). Es handle sich um das Ideal des vor Gott gestellten Menschen. Die Figur des Armen bringe zum Ausdruck, »daß der Mensch nur wirklich Mensch ist, indem er sich als Beschenkt versteht« (60). Dieses Bild sei von erstaunlicher Aktualität. Denn es setze sich allmählich die Erkenntnis durch, »daß ... die tätige Überwindung der Knappheit durch den Menschen, daß die Deckung des Bedarfs des Menschen, wie er tatsächlich getätigt wird, nicht das Lebensförderliche, sondern die Zerstörung der Lebensgrundlagen in sich trägt« (64). Die theologische Rationalität biete aus diesem Dilemma einen Ausweg. Sie lege den Schluß nahe, »daß die eigentlich lebensfördernde Haltung des Menschen die des Armen, das heißt die des sich beschenkenlassenden Menschen ist« (63). Natur-

lieh könne dieses »ethische Ideal« (65) nicht unmittelbar ethisch appliziert und in ökonomische Strategien umgesetzt werden. Dennoch sei es als eine »regulative Idee« zu verstehen, »an der sich richtungsweisende Erkenntnisse entzünden und phantasievolle Lösungsansätze anhaften können« (ebenda).

Streiff/Ruh sind mit dem Ziel angetreten, die moderne Rationalitätsdebatte daraufhin zu durchforsten, ob sie sich für eine Neubestimmung von Aufgabe und Reichweite theologischer Ethik fruchtbar machen läßt. Ihr Bemühen galt insofern erklärtermaßen der Legitimationskrise theologischer Ethik. Unter der Hand ist nun jedoch ein weiteres Interesse hinzugekommen. Gleichsam als Motto orientieren sich Streiff/Ruh an dem berühmten Diktum von Georg Picht: »Ethik ist nötig, weil die Rationalität des Menschen selbst erst zur Vernunft gebracht werden muß; sonst richtet sie den Menschen zugrunde« (27, 66). Die technisch-ökonomische Zweckrationalität müsse durch die Aufnahme in einen umfassenden Vernunftbegriff entschärft werden, »wenn nicht dieses positivistisch halbierte Rationalitätsverständnis den Menschen und die Lebensgrundlagen aller Lebewesen gänzlich zerstören soll« (66f.). Streiff/Ruh stimmen also in den Chor derer ein, die die Dominanz eines szientifisch verengten Rationalitätsbegriffs für die ökonomisch-ökologische Krise verantwortlich machen. Die moderne Rationalitätsdebatte eröffnet ihnen eine schlüssige Diagnose der aktuellen Krisensituation: Man wisse »um die lebensbedrohlichen Folgen der verabsolutierten Zweckrationalität im Umweltbereich und im sozialen Bereich. Wir können uns die Verabsolutierung dieses Denkens nicht mehr leisten« (67). Entsprechend sei ein »Höchstmaß an Aufgeklärtheit« (ebenda) gefordert, um diese Engführung zu überwinden und die »Integration des wissenschaftlich-technischen und zweckgerichteten Denkens in eine umfassende Vernunft« (ebenda) voranzutreiben. An dieser Stelle habe nun auch die theologische Ethik ihren Ort. Mit der ihr eigenen Rationalität stelle sie ein »Paradigma« (68) der gesuchten -umfassenden Vernunft- dar, insofern sie »die Frage der Verträglichkeit unseres Umgangs mit den uns zur Verfügung stehenden Lebensgrundlagen« (ebenda) aufnehme und beantworte.

Doch bei näherem Hinsehen ergeben sich hier einige Schwierigkeiten. Streiff/Ruh nutzen die

moderne Rationalitätsdebatte in zwei gänzlich disparaten Hinsichten. Zunächst geht es ihnen darum, die klassische Unterscheidung zwischen Glaube und Vernunft im Medium des Rationalitätsbegriffs neu zur Geltung zu bringen. Im Vordergrund steht das Interesse an einer *Differenz*. Dann jedoch dient die Rationalitätsdebatte auch als Hintergrund für den Versuch, den spezifischen Beitrag zu bestimmen, den die theologische Ethik für die Frage nach einem gelingenden Leben leisten kann. Nun geht es nicht mehr um eine Differenz, sondern um eine *Vermittlung*. Streiff/Ruh legen Wert auf die Feststellung, »daß theologische Rationalität kein bloßer Utopismus ist, sondern eine Wahrnehmung von Welt und Wirklichkeit transportiert und reflektiert, die von hoher Aktualität ist« (64). Gerade hier liegt das Problem. Die Stoßrichtung der modernen Rationalitätsdebatte – wie sie von Streiff/Ruh skizziert wird – geht auf die Unterscheidung alternativer Rationalitätstypen. Deren Vermittelbarkeit oder Kommensurabilität aber wird mehr behauptet denn begründet. Streiff/Ruh liegt an der Herausarbeitung einer eigenständigen Rationalität des Glaubens. Wenn sie dann aber diese Rationalität für die Lösung der ökonomisch-ökologischen Krise in Anschlag zu bringen versuchen, setzen sie eine Relationierbarkeit von Glaubensrationalität und wissenschaftlich-ökonomischer Rationalität voraus, die unter der Voraussetzung alternativer Rationalitätstypen gerade nicht mehr ohne weiteres gegeben ist.

An dieser Stelle rächt sich ein folgenschweres Versäumnis. Streiff/Ruh sprechen wechselweise von einer Rationalität des Glaubens, von einer Rationalität des Glaubensdenkens und schließlich auch von einer theologischen Rationalität. Damit ziehen sie eine Unterscheidung wieder ein, die für das Selbstverständnis der neuzeitlichen Theologie schlechthin bestimmend geworden ist. Doch mehr noch berauben sie sich auf diese Weise der Überzeugungskraft ihres eigenen Ansatzes. Der Versuch, die Legitimationskrise der theologischen Ethik zu entschärfen, führt geradewegs ins Gegenteil: Werden Glaube und Theologie mit einer eigenständigen Rationalität ausgestattet und gemeinsam der wissenschaftlichen Rationalität gegenübergestellt, ist nicht mehr zu sehen, wie sich die theologische Ethik im Horizont des allgemeinen ethischen Diskurses soll verorten lassen. Erst die Unterscheidung von Glaube und Theologie sichert letzterer den Status einer theoretischen Reflexion, die es ihr erlaubt, an der dringlichen Suche nach Wegen aus der ökonomisch-ökologischen Krise teilzunehmen. Umgekehrt birgt die Rede von einer spezifischen Rationalität des Glaubens durchaus fruchtbare Möglichkeiten, um der Eigenart des christlich-religiösen Glaubens im Unterschied zum »Weltwissen« auf die Spur zu kommen. Doch nur wenn die Unterscheidung zwischen Glaube und Theologie strikt gewahrt wird, läßt sich vermeiden, daß der Glaube nicht doch unter der Hand zu einem – nur eben anderen – »Weltwissen« wird.

Martin Laube, München

Regel, Riegel, Spiegel

Traugott Koch: Zehn Gebote für die Freiheit.

Eine kleine Ethik: Tübingen: J. C. B. Mohr 1995, 139 S., 39,- DM.

Manchmal kommt es auf den Untertitel eines Buches an. Zum Beispiel: Was ist eigentlich eine »kleine Ethik«? Eine solche Charakterisierung könnte bei Leser und Leserin ja sehr unterschiedliche Erwartungen und Assoziationen wecken: etwa Erleichterung über den geringen Umfang des Werkes; oder Sympathie für die bescheidene Selbsteinschätzung des Autors; vielleicht sogar Erinnerungen an einen ethischen Schlager, der vor vielen Jahren einmal das Größte und das Kleinste zusammenbrachte in der Refrainzeile

»Ein bißchen Frieden«? Das Lesen des sympathisch schmalen Buches des Hamburger Systematikers Traugott Koch belehrt die Leser indes sehr früh über die Bedeutung des Prädikats »klein«: Gemeint ist offensichtlich die Methode dieser Ethik: In ihr »wird bedacht, reflektiert, was immer auch – und ohne sie – sich im alltäglichen Leben der Menschen vollzieht« (1). Klein will diese Ethik darin sein, daß sie von der Voraussetzung einer bereits alltäglich gelebten und lebendigen ethischen Praxis ausgeht und sie selbst nichts Neues hinzufügen kann. Die Aufgabe der kleinen Ethik liegt dann lediglich darin, dieser sittlichen Alltagspraxis und ihrem impliz-

ten Wissen des Guten zur reflektierten »Klarheit« über sich selbst zu verhelfen. Ethik wird hier lebensweltlich verankert (ohne daß Koch diesen Begriff verwendet), und entsprechend beschreibt Koch sie im Ganzen als eine »Ethik der Wahrnehmung« (3), die zweierlei wahrnimmt: einmal die sich aufdrängende inhärente Problematik der vorliegenden Lebensformen; zum anderen das im Leben selbst liegende verpflichtende Sollen, das sich kundtut als die Aufgabe, das eigene Leben zu leben (4). Diese Ethik entwirft keine Imperative, sondern entdeckt und erhellt das in der Lebenspraxis immer schon vorliegende Sollen, das wiederum in der freien Selbstbestimmung der Subjekte gründet.

Der Ethik der Wahrnehmung kommt es daher auch offensichtlich nicht so sehr auf explizite ethische Theoriebildung und -debatte an. Ihr Gegenstand ist die Lebenswelt selbst, nicht der theoretische Diskurs darüber. Der weitgehende Verzicht auf eine wissenschaftliche, oder vielleicht besser: auf eine akademische Darstellungsform mag ein weiterer Aspekt der Kleinheit dieser Ethik sein. Koch schreibt nicht für den Kollegen im Büro auf der anderen Seite des Flures, sondern er wendet sich, und dies sehr eloquent, »an den Einzelnen - von dem freilich gilt, daß er nie allein aus sich selber lebt« (7). Das Buch zielt auf »Selbstprüfung« (4). Allerdings wird zu fragen sein, ob das Buch die so evozierte (kierkegaardsche) Kommunikation auch tatsächlich in Sprache und Inhalt erreicht.

Die »Zehn Gebote für die Freiheit« wollen keine Auslegung des alttestamentlichen Dekalogs sein. Die Gebote des Dekalogs geben aber zusammen mit neutestamentlichen Formulierungen jedem Kapitel seine charakteristische Richtung, sein Phänomenfeld. In kreativer Freiheit läßt Koch sich von den alten Weisungen zu den ethischen Fragen gegenwärtiger Lebenswelt führen. So wird ihm etwa das Verbot des Begehrens Anlaß zu einer Analyse der anthropologischen Grundstruktur der Beziehungsfähigkeit und -bedürftigkeit (110-118). Im über sich selbst hinausgehenden Begehren, das in der Christentumsgeschichte so oft moralisch einseitig verurteilt wurde, findet er die Ambivalenz von freier Offenheit, die Gemeinsamkeit mit Anderen ermöglicht, und unfreier Selbstverschlossenheit, die den Anderen nur für sich gebraucht. Die anthropologische Analyse entwickelt hier viel phäno-

menerschließende Kraft. Ebenso erschließend, aufschließend ist Koch immer wieder, wenn sich die ethische Wahrnehmung detailliert auf lebensweltliche Konkretion einläßt. So etwa, wenn er im Zusammenhang des vierten Gebots auf die Problematik des Altwerdens eingeht (98-109). Die Angst vor dem »Selbstverlust« wird hier von der Seite des alten wie des jüngeren Menschen sehr sensibel beschrieben. Zugleich erschließt die Beschreibung eine (religiöse) Verstehensmöglichkeit dieses jeden Menschen betreffenden Schicksals, die der Hoffnung einen Weg freiräumt, ohne die Schwierigkeiten zu verleugnen.

Allerdings ist Kochs Wahrnehmung nicht immer so erschließend und direkt ansprechend. Gelegentlich erschöpft sich die Ethik in reiner Deskription, die lediglich wohlbekannte Tatsachen und einige allgemein akzeptierte Normen ausbreitet (so etwa in dem Abschnitt über den Rechtsstaat, 42 ff.). Das Lesen ist dann manchmal ermüdend, und das Argumentationsprofil erschließt sich erst bei wiederholter Lektüre. Da Koch nach dem längst Bekanntesten, dem eigentlich Selbstverständlichen fragt, fehlt dem Gedankengang oft die Schärfe und die Spannung, die sich etwa durch die Auseinandersetzung mit Gegenpositionen einstellen könnte. Dabei stellt sich nun die grundsätzliche Frage ein, ob eine solche Wahrnehmungsethik nicht eine trügerische Unmittelbarkeit des Ethischen suggeriert. Stimmt es denn wirklich, daß das Gute so einfach auf der Straße liegt? Oder muß man sich nicht immer erst mit sehr vielen anderen darüber streiten, was das Gute ist? Wie geht die Ethik der Wahrnehmung mit der gleichzeitigen Pluralität von Lebenswelten um? Ist hier der Verweis auf »Verständnis« und »Gespräch« (4) methodisch ausreichend? Koch ist es nicht um eine Theorie sittlicher Urteile zu tun; diese scheinen evident (eine gewisse Nähe zum Kommunitarismus mag hier gesehen werden). Und dies mag nebenbei der Grund dafür sein, daß schwierige ethische Konflikte wie etwa Abtreibung oder Sterbehilfe in dieser Ethik gar nicht diskutiert werden.

Davon abgesehen enthalten Kochs Ausführungen anregende Deutungen. Seine Ethik der Lebenswelt hat neben der anthropologischen Komponente ihren Schwerpunkt in der Ethik der Institutionen. Recht, Staat, Wirtschaft und Familie sind die Grundlinien dieser Ethik. Dem Recht widmen sich die beiden ersten Kapitel zum 8.

bzw. 5. Gebot. Die für den Einzelnen wie für die Gemeinschaftsbildung fundamentale Realität der Wahrheit (als »Wahrheit der Beziehung«, 13), die letztlich den Glauben an die Wahrheit voraussetzt (28 ff.), findet ihre institutionelle Verkörperung im Rechtssystem. Recht selbst definiert Koch als das in der zweckfreien Würde der Subjektivität gegebene Lebensrecht, und zwar das eigene immer zusammen mit dem des anderen Menschen. Dieses unmittelbare Lebensrecht verlangt seine Sicherung durch das staatliche Recht. Schließlich ist das Recht auch die Grundlage der Wirtschaft: »Das Recht, ein Eigentum zu haben, folgt aus der Freiheit der Person: Es ist ein Freiheitsrecht« (58). Die Ethik der Wirtschaft wird detailliert durchgeführt (56 - 75). Zentral ist dabei der Aufweis des inneren Widerspruchs im Eigentumsbegriff »zwischen der Freiheit willkürlicher Verfügungsgewalt des Einzelnen mit Ausschluß der Anderen einerseits und dem Faktum rechtlicher Zusicherung durch die Rechtsgemeinschaft andererseits« (59). Diesen Widerspruch sieht Koch letztlich nur in der »Dimension des Geistes«, der Erfahrung reiner Zweckfreiheit aufgehoben. Man kann aber fragen, ob hier nicht zu früh der Bereich der »Eigengesetzlichkeit« (22) aus der kritischen Analyse entlassen und Zuflucht in der Religion als einem qualitativ anderen Bereich gesucht wird. Die bloß wahrnehmende Ethik scheint hier allzu schnell an ihre Grenzen zu gelangen, ohne das ethische Verpflichtungspotential der biblischen Tradition gerade für den Bereich der Wirtschaft selbst zu erschließen. Dieser voreilige Abschluß des Ethischen äußert sich auch darin, daß etwa die Probleme der Arbeitslosigkeit oder der »Dritten Welt« zwar genannt werden, ethische Antworten darauf aber doch nur in Form von allgemeinen Postulaten und guten Hoffnungen gegeben werden.

Wenn Koch die Ethik der Praxis als eine Ethik der Institutionen entwickelt, so macht er damit den Aspekt der Sozialität für die Ethik sehr stark. Das geschieht auch und besonders im Bedenken der Familie (76-109) und der Sexualität (119-141). Die Familie ist für Koch vor allem ein Lern- und Freiraum für die Kinder. »Kindern ist ins Leben zu verhelfen« (89). Vertrauen, Akzeptanz der Eigentümlichkeiten und gegenseitige Verantwortung wird hier, und hier allein, wie selbstverständlich praktiziert und damit durch Er-

fahrung gelehrt. Die Familie erscheint als die entscheidende und einzige Schule, in welcher die »Freiheit der Gemeinsamkeit« (86), die von den anderen Praxisbereichen immer wieder vorausgesetzt wird, gelernt werden kann. Von hier aus begründet Koch auch die Rechtsform der Ehe als »eine äußere Sicherheit für das Kind« (90). Zugleich hat die Ehe ihren inneren Grund jedoch allein in der Beziehung der Eheleute selbst (126-134). Auch in diesen Kapiteln sind Kochs Ausführungen immer wieder sehr nahe am wirklichen, erlebten Leben. Zugleich aber, und trotz Kochs Ablehnung jeder »moralischen Verdächtigung« anderer Lebensformen (120), sind die ethischen Beurteilungen manchmal nur schwer nachzuvollziehen: Warum fehlt jede Erwähnung oder gar Erörterung von Homosexualität und homosexuellen Lebens- und Familienformen? Überhaupt treten neben dem bürgerlichen Familienmodell andere Formen gar nicht oder nur als bedauernswerte Ausnahmen (wie die alleinerziehenden Mütter, 88; alleinerziehende Väter scheint es nicht zu geben) auf. Wird damit nicht eine bestimmte Lebensform ethisch idealisiert auf Kosten anderer Formen, die, obwohl sehr real und weit verbreitet, in der ethischen Wahrnehmung als eigene Lebenswirklichkeit mit eigener Sittlichkeit gar nicht mehr auftreten? Schließlich sei noch die Frage erlaubt, warum Koch in der Krisenanalyse der Familie ausgerechnet auf Emanuel Hirsch hört und die Familie durch emanzipatorischen Liberalismus und sozialistisches Gleichheitspostulat bedroht sieht (79 f.). »Wer prinzipiell und allein für -Chancengleichheit- ist, der muß wie gegen das Eigentum so auch gegen die Familie sein« (80). Ob dies die angemessenen Feindbilder zum Verständnis der Familie am Ausgang des 20. Jahrhunderts sind, erscheint mir doch sehr fragwürdig.

Der dritte Anker neben Anthropologie und Institution ist schließlich die Religion. Ihr geht Koch in den Gedanken zu den ersten drei Geboten nach (142-192). Aber auch vorher schon war der Glauben immer wieder unaufdringlich und doch eindringlich präsent: Wahrheit, Recht und Liebe konnten überhaupt nur durch den Glauben als die immer schon vorausliegende Realität erschlossen werden, die die Lebenswelt tragen. So führte das Leben und seine Praxis von sich aus zur Selbsterschließung Gottes als »Geist freier Gemeinschaft«. Diese religiöse Substanz der Pra-

xis wird nun in den letzten Geboten ausdrücklich zum Gebot. Von der Gegenwart der gottesdienstlichen Dimension im Leben vermag Koch wieder sehr eindringlich zu reden. Musik, Gespräch, die Frage nach den Lebenswerten - dies sind die Momente, in denen der »tragende, zusammenhaltende Sinn selbst« (144), der das Leben trägt und verbindet, zur Erfahrung kommt. Die Gegenwart dieses Sinnes als »Geist« wird im christlichen Gottesdienst gefeiert als das »Offenkundig-werden dessen, wovon wir immer schon leben« (146). Die soziale Dimension des »Verstehens und des Versöhnenden« (156) steht im Mittelpunkt; ebenso beim ersten Gebot. Gott als das Gute selbst kann nach Koch niemals nur in Hinsicht auf das bestehende Lebensfeindliche (etwa als Protest dagegen) verstanden werden. Sondern das Gute muß in sich gut sein; es ist das, wovon wir immer schon leben. Dieser Grund des Lebens, der sich im geistigen Geschehen des »Sich-Öffnen(s) für Andere« erschließt, ist Gott als das überlegene Gute, das gegen die Macht des Faktischen zu glauben ist. Dieser unbedingte Glaube ist der fundamentalste Imperativ des Lebens. Das letzte Kapitel wendet sich der Bilderproblematik

zu. Dabei geht es Koch zum einen um die Überwindung der - auch theologischen - Fixierung der Gottesbilder; Gott ist als »ein lebendiger, lebenschaffender und unser Leben zum Guten erweckender Prozeß« (180) zu glauben. Und er muß, zum anderen, als bestimmt gegenwärtig und erfahrbar gedacht werden. Die Ethik als die Frage nach dem Guten des menschlichen Lebens gelangt so schließlich zur Frage nach der Gegenwart Gottes als dem Guten selbst, und diese wahrnehmend formuliert sie »unsere Selbstbeteiligung am Guten« (193).

Der überzeugend aufgewiesene religiöse Gehalt des Ethischen übernimmt bei Koch offensichtlich die Begründungsfunktion des Handelns, die in anderen Ethiken etwa durch eine Theorie sittlicher Urteile oder eine Handlungstheorie geleistet wird. Meine Frage ist, ob dies für die verallgemeinerungsfähige Reflexion der Ethik ausreicht. Diese kleine Ethik führt in oft sehr sensibler Weise mitten hinein in die Konkretion des Lebens. Aber der Preis für diese Konkretion ist möglicherweise die methodische Beschränkung der Wahrnehmung auf einen Ausschnitt der Wirklichkeit.

Ulrich Lincoln, Frankfurt a. M.

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Allen, Joseph L.:* Love and Conflict. A Conventional Model of Christian Ethics. University Press of America 1995. 336 S. 25.95 £.
- Almond, Brenda* (Hg.): Introducing Applied Ethics. Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers 1995. 320 S. 14.99 £.
- Baier, Kurt:* The Rational and the Moral Order. The Social Roots of Reason and Morality. Open Court Publishing Company 1995. 360 S. 16.95 £.
- Baumann, Zygmunt:* Life in Fragments, Essays in Postmodern Moralities. Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers 1995. 256 S. 13.99 £.
- Bayer, Oswald:* Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. XV, 351 S. 68,- DM.
- Bayertz, Kurt* (Hg.): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Dannstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. 314 S. 78,- DM.
- Beavers, Anthony F.:* Levinas beyond the Horizons of Cartesianism. An Inquiry into the Metaphysics of Moral. New York/Bern/Berlin Frankfurt a. Me/Paris/Wien: Peter Lang 1995 (American University Studies, Series 5: Philosophy Vol. 150). 55,- DM.
- Clarke, Paul Barry/Linzey, Andrew* (Hg.): Dictionary of Ethics, Theology and Society. London: Routledge 1995. 85 E.
- Duncan, Steven M.:* A Primer of Modern Virtue Ethics. University Press of America 1995. 124 S. 14.95 £.
- Frey, Christofel/Dabrock, Peter/Knauf, Stephanie:* Repetitorium der Ethik. Für Studierende der Theologie. Walter: Verlag Hartmut Spenner 1995. X, 271 S. 18,- DM.
- Hekman, Susan J.:* Moral Voices, Moral Selves. Carol Gilligan and Feminist Moral Theory. Oxford: Polity Press 1995. 240 S. 11,95 £.
- Himmelfmann, Beatrix:* Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1995 (Praktische Philosophie Bd. 50). 98,-DM.
- Hooker, Brad* (Hg.): Truth in Ethics, Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers 1995. 100 S. 9.99 £.
- Koch, Traugott:* Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. 139 S. 39,- DM.
- Messerly, John G.:* An Introduction to Ethical Theories. University Press of America 1995. 166 S. 19.95 £.
- Nüchtern, Michael* (Hg.): Warum läßt Gott das zu? Kritik der Allmacht Gottes in Religion und Philosophie. Frankfurt a. M.: Lembeck 1995. 101 S. 24,- DM.
- Pannenberg, Wolfgang:* Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1577). 159 S. 24,80 DM.
- Phillips, D. Z.* (Hg.): Religion and Morality. Houndmills uSW.: Macmillan 1995. 304 S. 42,50 £.
- Pretorius, Ina:* Skizzen zur Feministischen Ethik. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995. 208 S. 34,- DM.
- Ringeling, Hermann:* Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik IH. Fribourg: Editions Universitaires (Ko-Edition mit dem Herder-Verlag) 1995 (Studien zur theologischen Ethik Bd. 58). 42,- DM.
- Robinson, Michael D.:* Eternity and Freedom. A Critical Analysis of Divine Timelessness as a Solution to the Foreknowledge/Free Will Debate. University Press of America 1995. 266 S. 37,95 £.
- Stock, Konrad:* Grundlegung der protestantischen Tugendlehre. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 171 S. 58,- DM.
- Webster, John:* Barth's Ethics of Reconciliation. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 35 £.
- Wehowsky, Stephan:* Gespräche über Ethik. München: C. H. Beck 1995 (BsR 1111). 196 S. 17,80 DM.

- Banks, Jeffrey S./Hanushek, Eric A.* (Hg.): Modern Political Economy. Old Topics. New Directions. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (Political Economy of Institutions and Decisions). 304 S. 13.95 £.
- Barnett, William A./Moulin, Herve/Salles, Maurice/Schofield, Norman J.* (Hg.): Social Choice, Welfare and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (International Symposia in Economic Theory and Econometrics). 352 S. 40 £.
- Biervert, Bernd/Held, Martin* (Hg.): Zeit in der Ökonomik. Perspektiven für die Theoriebildung. Frankfurt a. M.: Campus 1995. 261 S. 48,-DM.
- Chomsky, Noam*: Wirtschaft und Gewalt. Vom Kolonialismus zur Neuen Weltordnung. München: dtv 1995 (dtv wissenschaft 4665). 29,90 DM.
- Duchrow, Ulrich*: Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohlichen Ökonomie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995. 316 S. 29,80 DM.
- Einhorn, Barbara/Yeo, Eileen J.* (Hg.): Women and Market Societies. Crisis and Opportunity. Cheltenham: Edward Elgar Publishing 1995. 256 S. 45 £.
- Estrin, Saull/Marin, Alan* (Hg.): Essential Readings in Economics. Houndsmill uSW.: Macmillan 1995. 400 S. 14.99 £.
- Goddard, C. Roe/Passe-Smith, John 'L/Conklin, John G.* (Hg.): International Political Economy: State-Market Relations in the Changing Global Order. London: Lynne Rienner Publishers 1995. 631 S. 22.95 £.
- Gray, John N.*: Freiheit im Denken Hayeks. Tübingen: J. C. Mohr 1995 (Walter Eucken Institut: Wirtschaftswissenschaftliche und wirtschaftsrechtliche Untersuchungen Bd. 30). XI, 155 S. 68,- DM.
- Koslowski, Peter* (Hg.): The Theory of Ethical Economy in the Historical School. Wilhelm Roseher, Lorenz von Stein, Gustav Schmoller, Wilhelm Dilthey and Contemporary Theory. Berlin: Springer 1995. 148,- DM.
- Lavigne, Marie*: The Economics of Transition. From Socialist Economy to Market Economy.

Houndsmill usw.: Macmillan 1995. 256 S. 13.99 £.

- Levine, David P.*: Wealth and Freedom. An Introduction to Political Economy. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 192 S. 11.95 £
- Stark, Oded*: Altruism and Beyond. An Economic Analysis of Transfers and Exchanges within Families and Groups. Cambridge: Cambridge University Press 1995 (Oscar Morgenstern Memorial Lectures). 100 S. 18.95 £.
- Tribe, Keith*: Strategies of Economic Order. German Economic Discourse, 1750-1950. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 236 S. 35 £.
- Vallance, Elizabeth*: Business Ethics at Work. Cambridge: Cambridge University Press 1995. 203 S. 10.95 £.

Recht

- Abou, Selim*: Menschenrechte und Kulturen. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler 1995 (Herausforderungen Bd. 2). 120 S. 29,80 DM.
- Alexy, Robert*: Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1167). 240 S. 24,80 DM.
- Berman, Harold L.*: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1203). 902 S. 34,80 DM.
- Demel, Sabine*: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 382 S. 79,- DM.
- Fries, Erich*: Rechtsphilosophie. Freiburg/München: Karl Alber 1996 (Handbuch Philosophie Bd. 10). 89,- DM.
- Horster, Detlef*: »Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm«, Moral und Recht in der postchristlichen Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995 (stw 1209). 276 S. 22,80 DM.

Bioethik

- Berger, Arthur S.*: When Life Ends. Legal Overviews, Medicolegal Forms and Hospital Policies. London: Greenwood Publishing Group 1995. 208 S. 53.95 £.

Breuer, Clemens: Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens. Paderborn: Schöningh 1995 (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 36). 410 S. 48,- DM.

Englert, Yvon (Hg.): Organ and Tissue Transplantation in the European Union. Management of Difficulties and Health Risks Linked to Donors. Den Haag usw.: Kluwer Law International 1995. 224 S. 86 £.

Glaser, Bamey G./Strauss, Anselm L.: Betreuung von Sterbenden. Eine Orientierung für Ärzte, Pflegepersonal, Seelsorger und Angehörige. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2., überarb. Aufl. 1995. 255 S. 44,- DM.

Hoerster, Norbert: Neugeborene und das Recht auf Leben. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995. (stw 1215). 140 S. 16,80 DM.

Irrgang, Bernhard: Grundriß der medizinischen Ethik. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag 1995 (UTB 1821). 250 S. 36,- DM.

Jens, Walter/Küng, Hans: Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung. München: Piper 1995. 176 S. 29,80 DM.

Rehmann-Sutter, Christoph/Müller, Hansjakob (Hg.): Ethik und Gentherapie. Zum praktischen Diskurs um die molekulare Medizin. Tübingen: Attempto Verlag (Ethik in den Wissenschaften Bd. 7). 218 S. 39,- DM.

Wissenschaft, Kultur

Mortensen, Viggo: Theologie und Naturwissenschaft. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 278 S. 48,- DM.

Schenk, Michael: Soziale Netzwerke und Massenmedien. Untersuchungen zum Einfluß der persönlichen Kommunikation. Tübingen: J. C. B. Mohr 1995. 285 S. 74,- DM.

Thompson, John B.: The Media and Modernity. A Social theory of the Media. Oxford: Polity Press 1995. 350 S. 12.96 E.

Ökologie

Dorraj, Manochehr (Hg.): The Changing Political Economy of the Third World. London: Lynne Rienner Publishers 1995. 307 S. 19.95 E.

Meinberg, Eckhard: Homo Oecologicus. Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. VIII, 186 S. 29,80 DM.

Ruh, Hans: Störfall Mensch. Wege aus der ökologischen Krise. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995 (Kaiser Taschenbücher, Bd. 141). 160 S. 29,80 DM.

Thomas, Hans (Hg.): Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Herford: Verlag Busse Seewald 1995. 355 S. 32,- DM.

Sexualität, Ehe, Familie

Gruber, Hans-Günter: Familie und christliche Ethik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. XI, 197 S. 29,80 DM.

Kuhlmann, Helga (Hg.): Und drinnen wartet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995. 254 S. 84,- DM.

Zusammengefasst, Udo: Schwule, Lesben, Bisexuelle. Lebensweisen, Vorurteile, Einsichten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995 (Sammlung Vandenhoeck). 254 S. 39,- DM.

Webster, Alison: Found Wanting. Women, Christianity & Sexuality. London: Cassell 1995. 13,99 f.

Zusammengestellt vom Lehrstuhl für Systematische Theologie (Ethik) an der RUB