Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1989)

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 Gerd Mohn
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-06 06:58:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173553

Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Rolf-Peter Calliess, Hannover; Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Heidelberg; Trutz Rendtorff, München; Hermann Ringeling, Bern; Hans Ruh, Zürich; Theodor Strohm, Heidelberg. Redaktion: Ellen Strathmann-von Soosten, Heidelberg.

33. **Jahrgang 1989 . Inhaltsverzeichnis**

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Kommentare

Huber, Wolfgang: Das Grundgesetz und die Menschenrechte 82
Ringeling, Hermann: Sinneinheit von Liebe und Zeugung? Ein fragwürdiges Argumentationsmuster 4
Strohm, Theodor: Die EG-))Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte« - eine Chance »systemöffnender Kooperation«? 242

Studien

Calliess, Rolf-Peter: Strafzwecke und Strafrecht 109
Brakelmann, Günter: Anmerkungen zur Friedensdiskussion 249
Breytenbach, Cilliers: Die Identität eines Christenmenschen 263
Deuser, Hermann: Schöpfung und Schöpfungstechnik 176
Engels, Eve-Marie: Soziobiologie und Ethik 162
Ferber, Christian von: Strukturreform im Gesundheitswesen - Neue Lösungen für alte Probleme 24
Koch, Traugott: Das Risiko der Verantwortung in der Gentechnologie bei Pflanzen und Tieren 278
Legstrup, Knud: Ansätze einer Orientierungsethik 193
May, Hans: Die neue Welle Wirtschaftsethik – aus der Sicht der Evangelischen Akademien 283
Mortensen, Viggo: K. E. Legstrup, Dänischer Theologe und Ethiker 186
Müller, Wolfgang Erich: Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas 204
Rendtorff, Trutz: Die gute Regel als Weg des guten Lebens 98
Simon, Helmut: Die Bundesrepublik in bester Verfassung? 86
Steinjan, Werner: Zukunftsperspektiven der Sozialpolitik 34
Strohm, Theodor: Ethische Leitlinien für sozialpolitisches Handeln. Eine Perspektive aus evangelischer Sicht 8

Berichte

Koschorke, Martin: Überlegungen zum Entwurf des Beratungsgesetzes zu § 218 53
Kurowski, Lilli: Ist Armut weiblich? 49
Strohm, Theodor: Sonntagsarbeit aus technischen und wirtschaftlichen Gründen 47

Literaturberichte

Dahm, Karl-Wilhelm: Unternehmensbezogene Ethikvermittlung 121
Frey, Christofer: Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik 217
Ruh, Hans: Tierrechte - neue Fragen der Tierethik 59

Dokumentationen

Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Entwurf des Gesetzes über die Beratung von Schwangeren in der Fassung vom 23. April 1988 72
Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung? Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter, vorgelegt von der Kammer für öffentliche Verantwortung 296

Diskussionen

Diefenbacher, Hans: Zu Werner Steinjans Diskussionsbeitrag über K. Nürnbergers Rezension von U. Duchrow: Weltwirtschaft heute 148
Lüpke, Johannes von: Voraussetzungen des Vertrauens. Fragen an Trutz Rendtorff 233
Planer-Friedrich, Götz: Wem ist in der Krise zu trauen? 150
Rendtorff, Trutz: Wessen Krise? Zur Diskussion über »Bewahrung der Schöpfung« 235
Schröder, Richard: Zu Erhard Neuberts AIDS-Studie 302
Wolf, Jean-Claude: Tierrechte - neue Fragen der Tierethik. Kritische Bemerkungen zum Literaturbericht von Hans Ruh 303

Rezensionen

Antoncich, R./Munarriz, J. M.: Die Soziallehre der Kirche (Möhring-Hesse) 317
Blasius, D.: Ehescheidung in Deutschland 1794-1945 (Graf) 309
Böckenförde, E. W./Spaemann, R. (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde (Honecker) 153
Degen, J.: Diakonie im Widerspruch (Bukow) 317
Drehsen, V.: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie (Hübner) 307
Dussel, E.: Ethik der Gemeinschaft (Möhring-Hesse) 317
Frau und Mann in Kirche und Gesellschaft, hg. vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Bearbeitet von Schulz, H. und Lewek, G. (Dimpker) 75

Graf, F. W.: Theonomie (Koch) 155
Kleger, H./Müller, A. (Hg.): Religion des Bürgers (Kreß) 313
Listl, J. (Hg.): Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland (Huber) 311
Punt, J.: Die Idee der Menschenrechte (Honecker) 153
Rauscher, A. (Hg.): Die Frau in Gesellschaft und Kirche (Dimpker) 76
Sachse, H.: Ökologische Philosophie (Nürnberger) 315
Schnackenburg, R.: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band 11: Die urchristlichen Verkündiger (Rebell) 306
Whitehead, A. N.: Wie entsteht Religion? (Deuser) 237

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik 77, 158, 239, 321
Historische Probleme der Ethik 78, 158, 239, 321
Anthropologie und Ethik 158
Sexualität, Ehe, Familie, Frauenfragen 78
Politische Ethik 79,240
Sozialethik 159
Wirtschaftsethik 79, 159
Rechtsethik 159
Ökologische Ethik 79, 322
Bioethik, Medizin, Genetik 80, 240
Ökumene und Weltreligionen 80, 159

Einleitung/Introduction

Die Zeitschrift für Evangelische Ethik hat sich immer wieder, aber bislang sicher nicht gründlich genug, mit den ethischen Grundlagen und Zukunftsperspektiven der Sozialpolitik befaßt. Auch die soziale Arbeit der Kirche in ihren zahlreichen fachlichen Einzeldimensionen soll in Zukunft stärker als bisher ethisch begleitet und auch präskriptiv reflektiert werden.

Die drei Beiträge dieses Heftes zu sozialpolitischen Aufgaben sind als Schritt in diese Richtung zu verstehen. *Werner Steinjan* hat – auch in dieser Zeitschrift - immer wieder sein aus der Praxis der Ministerialverwaltung gespeistes Fachwissen mit den Traditionen evangelischer Ethik verbunden und daraus versucht, Wege aufzuzeigen, die zu gehen sinnvoll und notwendig sind. Im Rahmen seiner Mitarbeit in der Sozialkammer der EKD hat Steinjan die Denkschrift »Soziale Sicherung im Industriezeitalter« wesentlich mitgeprägt. Es lag deshalb nahe, zu fragen, welche Gesichtspunkte sich bewährt haben, an welchen Stellen der Blick heute erweitert werden muß. Diesem Anliegen, einer grundsätzlichen Besinnung auf den Auftrag evangelischer Ethik gegenüber sozialpolitischer Herausforderung, dient auch der Beitrag von *Theodor Strohm,* in dem sich die Aufgabenbereiche, die innerhalb der EKD heute zu bearbeiten sind, widerspiegeln. Schließlich hat es *Christian von Ferber,* einer der führenden Experten in der gesundheitspolitischen Reformdebatte, übernommen, an einem für die evangelische Kirche zentralen Punkt, nämlich in der Sorge für Behinderte und Langzeitkranke, nach den künftigen Aufgaben unseres Sozialleistungssystems zu fragen.

Einzelaspekte dieses Themenbereichs werden von *Th. Strohm* im Bericht über die »Sonntagsarbeit« und von Frau *Lilli Kurowski* über »Frauenarbeit und Frauenarmut« behandelt.

Der Kommentar von *Hermann Ringeling* greift einen zentralen Aspekt in der ethischen Debatte um das Verständnis von Ehe und Schwangerschaft unter dem Leitgesichtspunkt »Liebe und Zeugung« auf. Er diskutiert die Stellungnahmen der katholischen Kirche und auch der evangelischen Kirchen und bezieht seine Argumentation auf den Problemkreis der Reproduktionsmedizin. In diesem Zusammenhang sei auch ausdrücklich auf den Bericht von *Martin Koschorke,* wissenschaftlicher Mitarbeiter am Evangelischen Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen in Berlin und auf die Dokumentation über den Entwurf eines Beratungsgesetzes zum § 218 hingewiesen.

Unabhängig von diesen Themenschwerpunkten wird die Reihe sozialethischer Reviews fortgesetzt. Diesmal gibt *Hans Ruh* einen ausführlichen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Tierethik.

Die Verantwortungsbereiche der Herausgeber sind seit Heft 1 des Jahrgangs 1988 neugeordnet. Im Rahmen dieser Veränderung wurde die Redaktion der ZEE eingerichtet, die Frau Dr. *Ellen Strathmann-von Soosten,* Jahnstraße 14, 6900 Heidelberg, übernommen hat. Damit wird Herr Prof. *Christo/er Frey* von einer Aufgabe entlastet, die er mit außerordentlicher Mühe und größter Sorgfalt viele Jahre hindurch wahrgenommen hat. Der Verlag und die Mitherausgeber bezeugen Herrn Frey ihren aufrichtigen Dank.

Th. S.

Repeatedly - but to date certainly not intensively enough - the »Zeitschrift für Evangelische Ethik« has dealt with the ethical foundations and future perspectives·of social policies. From now on even the Church's social work in its numerous individual subject-oriented dimensions is to be put on a stronger ethical basis and reflected in a prescriptive way.

The three contributions on social policy tasks in this edition are to be considered as a step in this direction. Time and again – and even in this journal- Werner Steinjan has combined his expert knowledge from practice in ministerial administration with the traditions ofevangelical ethics and tried to use this in his efforts to point out ways in which to proceed is both useful and necessary.

Within his work in the EKD Chamber of Social Affairs, Mr. *Steinjan* has had a decisive influence in the drawing up ofthe »Social Security in the Industrial Age« memorandum. It was therefore natural to ask what aspects have proven their worth and where we have to enhance our insights today. The same concern, the fundamental reflection upon the task ofevangelical ethics as regards social policy challenges, is also promoted by *Theodor Strohm's* contribution which reflects the tasks which are to be dealt with in EKD today. And finally *Christian von Ferber,* one ofthe leading experts in the debate on the reform ofhealth policies, has accepted to discuss the future tasks of our social services system in one of the evangelical Church's key areas, i. e. in caring for the disabled and the long-term ilI.

Individual aspects ofthis subject area are covered by *Th. Strohm* in his report on »Work on Sunday« and by *Lilli Kurowski* on »Women's Work and Women's Poverty«,

The commentary by *Hermann Ringeling* covers a central aspect in the ethical debate on the concept of marriage and pregnancy, with »love and procreation« as guiding principle. He discusses the opinions of both the catholic and the evangelical Church and aims his argumentation at the problems of reproductive medicine. In this context we would like to make explicit mention of the report by *Martin Koschorke,* academic aide at the Evang. Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen (Central Evangelical Institute for Marriage and Family Affairs) in Berlin, and the documentation on the draft for a Law on Consultation on § 218 (abortion).

Apart from these main subjects the series of social and ethical reviews is continued. This time *Hans Ruh* offers a comprehensive survey of the present situation in animal ethics.

The fields of responsibility of the editors are reorganized in no. 1/88. Therefore the editorship, which was set up within this reorganization, was taken over by *Dr. Ellen Strathmann-von Soosten,* Jahnstraße 14, 6900 Heidelberg. Thus Prof. *Christofer Frey* is relieved of a function which he has fulfilled with extraordinary care and great attention over many years. The publishers and coeditors hereby whish to express their sincere thanks to him.

Translated by Imy Fugger *Th.S.*

Toujours à nouveau – mais jusqu' à present certainement pas assez à fond -le »Zeitschrift für Evangelische Ethik« a traite les bases et perspectives d'avenir ethiques de la politique sociale. Le travail social de I'Eglise dans ses nombreuses dimensions individuelles differentes, lui-aussi,

devra etre vu, plus que jadis, sous l'angle de I'ethique et etre reflechi prescriptiblement. Les trois contributions presentees dans ce cahier concernant des täches sociales doivent etre comprises comme pas dans cette direction. Werner Steinjan a – dans ce periodique aussi – toujous à nouveau relie ses connaissances d'expert tirees de son travail pratique dans l'administration ministerielle à la tradition de l'ethique de l'Eglise Evangelique et par ce1a essaye de demontrer des voies qui sont necessaires et raisonnables à suivre.

Dans le cadre de son cooperation au sein de la Chambre Sociale de I'EKD (Eglise Evangelique d' Allemagne), Steinjan a influe de maniere essentielle le memorandum »Securite Sociale à l'Age Industriel«. C'est la raison pour laquelle la question suivante s'est imposee à savoir quels point de vue ont fait leur preuve et dans quelle mesure il faut elargir la vue aujourd'hui. A ce problerne, à la prise en compte radicale de la täche de l'ethique de I'Eglise Evangelique vis-ä-vis le defi social *Theodor Strohm.lui-aussi,* a voue son article dans lequel se refletent les differents domaines qui doivent être traites aujourd'hui au sein de l'EKD. C'est *Christian von Ferber,* I'un des experts de pointe engages dans le debat concernant la reforme du systeme de la sante publique qui a à la fin pose la question à savoir quelles täches adoptera notre systeme social public dans I'avenir et cela en vu d'un point qui est d'un interet central pour I'Eglise Evangelique c'est-ä-dire prendre soin des handicapes et des malades à long-terme.

Des aspects singuliers de ce sujet sont traites par *Th. Strohm* dans son article concernant le »travail du dimanche« et par Mme. *Lilli Kurowski* dans son article sur le »travail et la pauvrete des femmes«,

Dans son commentaire *Hermann Ringeling* s'inspire d'un aspect central du debat ethique portant sur la comprehension du mariage et de la grossesse sous le point de vue cardinal de l' »amour et de la procreation«. 11 discute la prise de position de I'Eglise Catholique et aussi de I'Eglise Evangelique et se refere, avec son argumentation, à la problematique de la medecine reproductive. Dans ce contexte indication soit expressement faite au rapport de *Martin Koschorke,* assistant scientifique à I'Institut Central charge de questions matrimoniales et familiales et à la documentation ayant pour objet le projet de loi en consultation sur I'article 218 (article sur I'interruption volontaire de grossesse).

Independement de ces sujets capitaux l'editeur continue la serie de revues socio-ethiques. Cette fois-ci *Hans Ruh* donne un apercu detaille de l'etat actuel de l'ethique par rapport aux animaux.

Les responsabilites des editeurs sont redistribuees par no. 1/88. C'est pour cela que la redaction de la ZEE, dirigee par *Dr. Ellen Strathmann-von Soosten,* Jahnstraße 14, 6900 Heidelberg, R. F. A., a ete cree. Ainsi le Professeur *Christofer Frey* a été decharge d'une täche qu'il a accomplie avec des efforts extraordinaires et les plus grands soins pendant tant d'annees, La maison d'edition et les co-editeurs lui expriment ses remerciements.

Traduit par Gudrun Dietz *Th.S.*

Sinneinheit von Liebe und Zeugung?

Ein fragwürdiges Argumentationsmuster

Von Hermann Ringeling

Auf eine bemerkenswerte Weise gemeinkirchlich wirksam geworden ist eine *ethische Denkfigur*. deren vierzigster Geburtstag in diesem Jahr anzuzeigen ist. Ihre bestimmte Form, die hier gemeint ist, geht nämlich auf eine Ansprache *Papst Pius XII.* beim Vierten Internationalen Kongreß katholischer Ärzte am 29. September 1949 zurück. *Charles Curran,* dem 1986 die Lehrerlaubnis entzogen wurde, weist auf ihre innerkatholische Wirkungsgeschichte hin. Er lehnt sich an eine Darstellung *John* C. *Fords* und *Gerald Kellys* an, die besagt, *Pius XII.* scheine zum Ausdruck zu bringen,

»daß entsprechend dem Verstoß gegen die natürliche Ordnung, der darin besteht, daß die grundlegende Möglichkeit der Weitergabe des Lebens vom Akt ehelicher Hingabe abgekoppelt wird (durch Empfängnisverhütung), auch der gänzliche Ausschluß ehelicher Umarmung als naturwidrig zu betrachten ist, d. h. wenn die persönliche Selbsthingabe der Partner von der Schaffung neuen Lebens getrennt wird (durch die künstliche Insemination). Diese wird gerade deswegen verurteilt, weil dabei die Weitergabe des Lebens vom persönlichen Akt liebender Hingabe getrennt wird: Mit anderen Worten: Auch der eheliche Akt besitzt als Ausdruck ehelicher Liebe eine natürliche Prägung.«[1]

Ein Streifzug durch neuere kirchliche Texte läßt erkennen, wie die Denkfigur inhaltlich und sprachlich zum Stereotyp wird. *Familiaris consortio:*

»Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte (sc.: die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung, H. R.), die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie smanipulieren, und erniedrigen die menschliche Sexualität - und damit sich und den Ehepartner -, weil sie ihr den Charakter der *Ganzhingabe* nehmen.«[2]

Instruktion der Kongregationfür die Glaubenslehre vom 22. Februar 1987 über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung:

»Die Kirche unterstreicht in ihrer Lehre über die Ehe und die menschliche Fortpflanzung xlie von Gott bestimmte unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte -liebende Vereinigung und Fortpflanzung-, die beide dem ehelichen Akt innewohnen. Diese Verknüpfung darf der Mensch nicht eigenmächtig auflösen ...c« - Das betrifft wiederum die Kontrazeption und als analoge Trennung zwischen den Gütern und Sinngehalten der Ehe auch die homologe künstliche Befruchtung[3].

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 4-7, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlasshaus Gerd Mohn 1989

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 1985:

»Zeugung und Geburt gehören nach christlichem Verständnis in den Zusammenhang von Liebe und Ehe ... Der Zusammenhang von Liebe, Zeugung und Geburt wird aufgelöst, wenn der Akt der Zeugung durch medizinische Eingriffe ersetzt wird ...«4

Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (Institut für Sozialethik) 1987:

»Zeugung und Geburt gehören nach christlichem Verständnis in den Zusammenhang von Liebe, Partnerschaft und Sexualität. Dieser Zusammenhang von Liebe, Sexualität, Zeugung und Geburt wird durch die IVF *JET* als einem technischen Vorgang aufgelöst. Mit anderen Worten: Faktisch ist es so, daß durch die >Artifizialität< (Künstlichkeit) der Zeugung die personale Sinneinheit von Liebe, Sexualität und Zeugung auseinandergebrochen werden kann.c"

Martin Honecker, Mitverfasser der EKD-Handreichung, fragt:

»Droht nicht eine Abspaltung der Befruchtung vom personalen Bezug, die Zerstörung der Einheit von Liebe und Zeugung?«

Und er fügt hinzu:

»Wenn mich auch andere Argumente des Lehramtes der katholischen Kirche, welche die naturwidrige Methode der Samengewinnung und der Befruchtung ablehnen, nicht überzeugen - die Einschärfung der unauflösbaren Einheit von Liebe und Zeugung teile ich.e"

Sind wir also in unserem Menschsein und unserem Verständnis menschlicher Liebe gefährdet, weil die personale und die biologische Dimension der Fortpflanzung voneinander getrennt und variabel kombiniert werden können - *Depersonalisierung* als Folge einer *»Debiologisierunga"!* Müssen wir tatsächlich die Zeugung eines Kindes mit Hilfe der neuen Reproduktionstechniken »autistisch« nennen, weil »die selbstverständliche Einheit von libidinöser Zuneigung und Elternschaft aufgelöst« wird"?

Die Formel *»Sinneinheit von Liebe und Zeugung«,* so griffig zugeschliffen und scharf abgesetzt von dem, was da »auflöst«, »abkoppelt«, »trennt«, »auseinanderreißt« und »<bricht«, gewinnt durch ihren Gebrauch in unterschiedlichen konfessionellen Kontexten an Plausibilität. Konfessionsübergreifend ist inzwischen sowieso, die Analyse des Zeugungs-Empfängnis-Geschehens anthropologisch überwölbend, die *Metapher vom »ganzen« Menschen.* Und im übrigen liegen die Abweichungen auch weniger bei den *Argumenten,* die jeweils noch beigezogen werden, um die menschliche Natur vor technischer Manipulation zu schützen, als vielmehr bei den *ethischen Konsequenzen.* Während nämlich die evangelischen Kirchen *graduell* bis zur Ablehnung der heterologen extrakorporalen Befruchtung gehende Bedenken und Vorbehalte erheben, »weil für das bestimmungsgemäße Werden menschlichen Lebens die Liebe der Eltern im Akt der Zeugung wesentlich iste", oder eine entsprechende Prioritätenliste mit dem Ziel einer Minimierung der Anwendung von Reproduktionstechniken aufstellen[10], sieht die katholische Kirche den alle weiteren Schritte (ausgenommen den einer bloßen technischen Stützung des ehelichen Aktes) versperrenden *qualitativen Einschnitt*

bereits bei den künstlichen Mitteln der Empfängnisverhütung. Die Sinneinheitsformel läßt beides zu, je nachdem ob sie, wie im evangelischen Kontext, eher personalistisch oder im katholischen, eher naturalistisch ausgelegt wird.

Auch wer die - evangelisch oder katholisch akzentuierte - *Sinneinheitsformel* fragwürdig findet, wird allerdings die »slippery-slopec-Argumentation (der glitschigen schiefen Ebene) wegen der absehbaren oder auch unabsehbaren und deshalb ängstigenden Folgen für Leben, Würde und Recht des Menschen (der Frau, des werdenden und zukünftigen Lebens, der Familie) teilen können[11]. Dafür reicht aber das teleologische, Güter abwägende und Folgen wie Mittel beurteilende Argumentationsmuster aus, und das ist auch nicht der Punkt, um den es in diesem Kommentar geht.

Der Punkt, um den es geht, wird sehr klar von *Charles Curran,* auf dessen Überlegungen zur Sexual- und Bioethik hier nebenbei aufmerksam gemacht werden soll, markiert, wenn er fragt:

»Entpersönlicht die In-vitro-Fertilisation Ehe und Elternschaft? Die Herkunft des Kindes wird dabei von der Sphäre der ehelichen Liebe (der körperlichen, sexuellen Liebe) getrennt. Zweifelsohne kann in einem solchen Fall das Kind dennoch durch eine Entscheidung der elterlichen Liebe geboren werden, auch wenn der körperliche Aspekt fehlt.e-?

Im selben Zusammenhang sagt er, es lasse sich doch ganz gut zwischen einem *ethisch zulässigen Gebrauch* der neuen Reproduktionstechniken in einer begrenzten Zahl von Fällen, wenn sie nämlich darauf beschränkt werden, unfruchtbaren Paaren zu helfen, und ihrem *Mißbrauch,* etwa um den Gen-Pool der Menschheit zu verbessern, unterscheiden.

»Auf diese Weise ließe sich so etwas wie eine Feuerschneise errichten, wodurch eine stetig eskalierende Anwendung dieser Technologie bis hin zu großen Mißbräuchen verhindert werden könnte.e-"

Fragwürdig ist die *Sinneinheitsformel* eben deshalb, weil sie einen scheinbar -in siehe gültigen anthropologischen Ausschließungsgrund für die Erforschung und Anwendung neuer Methoden der Reproduktionsmedizin bereitstellt. Ein *Tabu* wird errichtet, wie es manche ausdrücklich fordern und mit Thesen von der Unantastbarkeit oder dem Ursprungsgeheimnis der menschlichen Natur - die älteren psychosomatischen Ganzheitsvorstellungen ein weiteres Mal antimodernistisch grundierend - verbinden-". Ehepaare, die das Tabu durchbrechen, weil sie den elementar-menschlichen Wunsch nach einem (genetisch) eigenen Kind haben, müssen mit *psychologischen Verdächtigungen* und *sozialen Bezichtigungen* (xl.uxusmedizin«) rechnen. Der Kern des Problems ist jedoch das prekäre Verhältnis zwischen dem *»Mythos der Machbarkeit«* und dem *»Maß der Verantwortung«,* das von den vermehrten technischen Möglichkeiten erfordert wird[15].

Diese »verschärfte Verantwortungslage« *(H.-M. Sass)* meistert man aber nicht durch einen *Gegenmythos,* einen Ursprungs- und Unmittelbarkeitsglauben, der die Autonomie und Reflexivität des Menschen im Verhältnis zu sich selbst und seinem Körper abwehren soll. Daß dabei nicht nur die Vernunft betroffen, sondern auch die eheliche Liebe auf die Libido eingeschränkt und um ihre Dimensionen der Philia und Agape gebracht wird, ist besonders zu vermerken. Was beides angeht, sind *Paul Tillichs* Analysen nach wie vor wichtig-", Eine richtige Weiche stellt Hans-Martin Sass:

»Wenn die technische Möglichkeit besteht, zwischen sexueller Liebe auf der einen Seite und Fortpflanzung auf der anderen Seite zu unterscheiden, dann ist die Unterlassung einer solchen verantwortlichen Unterscheidung ebensosehr eine moralische Entscheidung wie die Entscheidung, bewußt und in voller Verantwortung Kinder zu haben oder nicht zu haben. *Die Vervielfältigung technischer Möglichkeiten vervielfältigt die Notwendigkeit sittlicher Entscheidungen* in Selbstverantwortung und in der Verantwortung vor anderen und in der Gemeinschaft im ganzen.«!?

Prof Dr. Hermann Ringeling
Hallerstraße 54
eH-3012 Bern

Anmerkungen

1. *Charles Curran:* Sexualität und Ethik. Aus dem Amerikanischen von *Vivien Marx,* mit einem Nachwort von *Stephan Pfiirtner,* Frankfurt a. M. 1988, hier: S. 142, Anm. 23.
2. Dem Leben dienen. Apostolisches Schreiben »Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute« *Papst Johannes Pauls* 11.Mit einem Kommentar von *Franz Böckle,* Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982, Nr. 32, S. 64, vgl. dazu *F. Böckle,* S. 188ff.
3. Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann, Freiburg/Basel/Wien 1987, S. 41; zustimmend kommentiert (nach dem Credo-Satz »genitum non factum«) S. 87-95. - Zitiert wird in dem Zitat aus der Enzyklika Papst Pauls VI. »Humanae vitae«,
4. Von der Würde menschlichen Lebens, hg. vom Kirchenamt im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD-Texte 11, Hannover, November 1985, Ziffer 1.2, S. If, auch abgedruckt in: EKD-Texte 20, Zur Achtung vor dem Leben, Hannover, November 1987.
5. In-vitro-Befruchtung. Technische Möglichkeiten und ethische Perspektiven, Arbeitsgruppe »Bioethik« des Instituts für Sozialethik, hier: Teil 2, 6, *Helmut Kaiser:* Ethische Handlungsorientierungen etc., Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK, Band 37, Bern und Lausanne 1987, S. 81 (unter der Zwischenüberschrift: Personale Sinneinheit von Liebe und Zeugung).
6. Verantwortung am Lebensbeginn, in: *Rainet Flöhl* (Hg.): Genforschung - Fluch oder Segen? Interdisziplinäre Stellungnahmen (Gentechnologie. Chancen und Risiken, Band 3), München 1985, S. 146.
7. Vgl. *Paul Ramsey:* Fabricated Man, New Haven 1970, S. 135f.; *Richard A. McCormick:* How Brave a New World? New York 1981, S. 203f.
8. *H. Kaiser,* aaO. (Anm. 5).
9. EKD-Texte 11, aaO., Ziffer 3.3, S. 5.
10. *H. Kaiser,* aaO. (Anm. 5), S. 85-91.
11. Dazu *Hermann Ringeling:* Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik (Studien zur theologischen Ethik, Band 24), Freiburg i. Ü./Freiburg i. Br./Wien 1988: II.1: Künstliche Befruchtung und Fortpflanzung.
12. AaO., S. 150. So auch *F. Böckle,* der, U. Eibach zitierend, die Einheit von Liebe und Zeugung intentional in der personalen Lebensgemeinschaft von Mann und Frau bewahrt sieht, in: Deutscher Juristentag 1986: Die künstliche Befruchtung beim Menschen, München 1986, S. 40; U. Eibach, Menschliches Leben ist unantastbar, in: Lutherische Monatshefte 23 (1984), S. 463.
13. Ebd. S. 152.
14. Vgl. *Hans Jonas:* Technik, Ethik und Biogenetische Kunst, in: *R. Flöhl,* aaO. (Anm. 6), S. 15; *Giinter Altner:* Leben auf Bestellung? Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie, Freiburg/Basel/Wien 1988, 93ff., mit kritischem Bezug auf *Woifgang van den Daele,·* der sich seinerseits kritisch zu Tabu-Forderungen äußert: Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie, München 1985, S.204f.
15. Vgl. *Martin Honecker,* aaO. (Anm. 6), S. 146.
16. Besonders in: Die sozialistische Entscheidung (1933), GW 11, und: Liebe, Macht, Gerechtigkeit (Love, Power and Justice, 1954), GW XI.
17. *Hans-Martin Sass:* Vom Ethos der genetischen Manipulation, in: *Hans Lenk* (Hg.), Humane Experimente? Genbiologie und Psychologie, München/Paderborn/Wien/Zürich 1985, S. 53.

Ethische Leitlinien für sozialpolitisches Handeln

Eine Perspektive aus evangelischer Sicht

Von Theodor Strohm

1. Sozialpolitik und soziales Pathos

Bis heute wirkt das engere bis nach dem Zweiten Weltkrieg vorherrschende Verständnis von Sozialpolitik nach, das sich auf die Lösung der Probleme bezog, die sich aus der besonderen Lage der von fremd bestimmter Arbeit abhängigen Bevölkerungsgruppen ergab. Diese fand ihren entscheidenden Niederschlag in der mit der Kaiserlichen Botschaft vom 17. November 1881 eingeleiteten *Sozialversicherungsgesetzgebung.* die insbesondere durch »Jahrhundertgesetze« vom Stil der Krankenversicherung (1883), der Unfall- (1884) sowie 1889 der Invaliden- und Altersversicherung materialisiert wurde. Gegenüber dieser ebenso wirksamen wie soziotechnisch angelegten sozialpolitischen Linie war in den bedeutsamen Vereinen des 19. Jahrhunderts ein denkbar weitgespanntes Verständnis verbreitet. Dies gilt ebenso für den 1844 gegründeten Centralverein für das Wohl der arbeitenden Klasse, erst recht für den Centtalausschuß der Inneren Mission (1849) und den 1863 gegründeten Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein[1].

Hatte *Lassalle* im Vorfeld der Entwicklung freier, die Selbsthilfe der Arbeitnehmerschaft fördernder Arbeiterassoziationen »die helfende Hand der Staates« angefordert, so ging *Gustav Schmoller* in seiner Rede zur Gründung des Vereins für Sozialpolitik am 8. Oktober 1872 von einem Pathos aus, das *Sozialpolitik als integrative Gesellschaftspolitik* begreift: »Wir verlangen vom Staat, wie von der ganzen Gesellschaft und jedem Einzelnen, der an den Aufgaben der Zeit mitarbeiten will, daß sie von einem großen Ideale getragen seien. Und dieses Ideal darf und soll kein anderes sein als das, einen immer größeren Teil unseres Volkes zur Teilnahme an allen höheren Gütern der Kultur, an Bildung und Wohlstand zu berufen, das soll und muß die große im besten Sinne des Wortes demokratische Aufgabe unserer Entwicklung sein, wie sie das große Ziel der Weltgeschichte überhaupt zu sein scheint.«> Es war *Carlo Schmid,* der auch bei der Gründung der Bundesrepublik jenes Pathos ins Spiel brachte, wenn er zu ihrer Staatszielbestimmung feststellte, daß ein Gemeinwesen bundesstaatliehen Charakter geschaffen werden soll, »dessen Wesensgehalt das demokratische und soziale Pathos der republikanischen Tradition bestimmt«. Es komme an auf den »Mut zu den sozialen Konsequenzen, die sich aus den Postulaten der Demokratie ergeben«".

Es ist in der Tat erstaunlich, daß gerade auf dem Gebiet der Sozialpolitik trotz – oder sogar wegen - der katastrophalen Pervertierungen im Nationalsozialismus im Sinne einer rassehygienischen, machtpolitisch orientierten Zweckrationalität, die Kontinuität bis in die Anfänge hinein gewahrt blieb. Allerdings wurde von führenden Sozialpolitikern der

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 8-23, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Nachkriegszeit betont, die heute geltende Ordnung folge keiner »einheitlichen Konzeption«, sie werde vielmehr den »jeweiligen Notständen und Bedürfnissen angepaßtc". Dieser ältere sozialstaatliche Traditionen programmatisch fortschreibende Stil hat sich zwar in hohem Maße bewährt und einen beachtlichen sozialen Standard hervorgerufen, er birgt aber die Gefahr, daß die jeweiligen Aufgaben auf *»soziotechnischemc* Wege mit Hilfe eines weitausgebauten bürokratischen Apparates und der mit diesem kooperierenden sozialen Großorganisationen abgewickelt werden. Weder die sozialen Umfeldbedingungen noch die soziale Akzeptanz im Sinne langfristiger Prozesse der Willensbildung sind hinreichend geklärt. Staatliche Sozialpolitik ist bei der Bearbeitung sozialer Probleme aber entschiedener auf die Zusammenarbeit mit der Selbsthilfe der Bürger angewiesen, als dies lange Zeit angenommen wurde. Daß diese Initiativen noch nicht gelähmt sind, daß das umfassende Sozialleistungssystem die Graswurzeln einer gemeindenahen, ehrenamtlichen, initiativreichen Selbst- und Mithilfebewegung noch nicht erdrückt hat, gehört zu den erfreulichen und hoffnungsvollen Zeichen der Zeit". Andererseits birgt der fortschreibende Pragmatismus die Gefahr, daß das System in Teilen oder als Ganzes eine Eigendynamik annimmt, daß andererseits Propheten heranwachsen, die mit scheinbar *einheitlichen Konzeptionen,* dem System grundsätzlich beikommen wollen. Es bedarf also einer breiten und sorgfältigen Konsensbildung über wesentliche Grundannahmen und einer Grundperspektive der Sozialpolitik, ohne die auf die Dauer ihre Grundlagen ausgehöhlt oder pervertiert werden.

2. **Die Krise des sozialen Protestantismus**

Es kennzeichnet die sozialstaatliche Ordnung der Bundesrepublik, daß sie - insbesondere auf dem sozialpolitischen Feld - offen ist für geschichtlich bewährte Problemlösungen, aber auch für die Mitwirkung der in der Weimarer Republik bereits etablierten *Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege,* unter denen die beiden kirchlichen Verbände auch aus staatskirchenrechtlichen Gründen eine Vorrangstellung einnehmen". Damit kamen konfessionelle Traditionen mit ihren teilweise ganz unterschiedlichen. ethischen Prägungen zum Zuge, womit einerseits die Kontinuität gestärkt, andererseits auch Zweckbündnisse ohne ausreichende inhaltliche Verständigung oder Annäherung begünstigt wurden.

Zu fragen ist, ob die zusammenfassende Formel von *Gerhard Uhlhorn* von 1894 hinsichtlich der prinzipiellen Unterschiede im sozialpolitischen Ansatz noch irgendeine Aussagekraft besitzt: »Katholisch ist es, die Armenpflege prinzipiell für die Kirche in Anspruch zu nehmen und dem Staat bloß die Aufgabe zuzuweisen, für diese kirchliche Armenpflege Hilfsdienst zu thun da, wo die kirchliche Tätigkeit nicht ausreicht; reformiert ist es, Staat und Kirche so zu scheiden, daß sie beide eine von verschiedenem Geiste getragene Armenpflege treiben; dem lutherischen Charakter dagegen entspricht es, dem Staate die Armenpflege zu überlassen, aber diese Armenpflege, wie den ganzen Staat, mit christlichem Geiste zu durchdringen und ihn in Lösung seiner Aufgabe durch Freie Liebestätigkeit zu unterstützen'.«

So richtig diese Feststellung allgemeine Entwicklungslinien des 19. Jahrhunderts beschreibt, so wird sie doch der inneren Bewegung und der Grundintention nicht gerecht, die durch die Wirksamkeit *Johann Hinricli Wicherns* vorgezeichnet wurde. Ihm und seinen Mitstreitern in der Evangelischen Kirche ging es um eine *soziale Erneuerung,* von der zunächst jeder einzelne Bürger und Christ, sodann die Kirche in ihren Gemeinden und Gruppen erfaßt werden sollten, schließlich nicht zuletzt die Organe des Staates bei der

Erfüllung ihres sozialpolitischen Auftrages. Diese dreifache, sich wechselseitig befruchtende und ergänzende soziale Aufgabe nannte Wiehern das *»dreifache diakonische Amte",* Während Wiehern vom einzelnen eine auf den bedürftigen Nächsten gerichtete Haltung der Mitmenschlichkeit und soziales Engagement verlangte, sollte sich die Kirche in ihrer Diakonie den akuten Nöten und Notständen in ihren verschiedenen Erscheinungsformen durch konkrete Hilfe an den betroffenen Menschen zuwenden. Das »diakonische Amt« der staatlichen Organe hingegen richtet sich auf die Beseitigung noterzeugender Strukturen und auf die Bereitstellung, Sicherung und dynamische Entwicklung von Lebensmöglichkeiten gerade auch für diejenigen, die aus eigener Kraft keine ausreichenden Lebensmöglichkeiten erreichen können. So läßt sich eine Tendenz des »sozialen Protestantismus« erkennen, die sich in den Denkschriften und Stellungnahmen des Centralausschusses der Inneren Mission, in den Ergebnissen des Evangelisch-sozialen Kongresses bis hinein in die Sozialgesetzgebung der Bismarckzeit und schließlich in die soziale Grundrechtsgestaltung der Weimarer Verfassung hinein verfolgen läßt",

Die Kräfte erwiesen sich jedoch als zu schwach, um dem alle bis dahin geltenden Grundlagen der Sozialpolitik pervertierenden Nationalsozialismus widerstehen zu können. Es gingen alle Reste von Mündigkeit und Barmherzigkeit zugunsten einer rassenhygienischen, staatspolitisch orientierten Zweckrationalität verloren. *JosefGoebbels* prägte die Formel: »Wir gehen nicht von den einzelnen Menschen aus, wir vertreten nicht die Anschauung, man muß die Hungernden speisen, die Durstigen tränken und die Nackten kleiden - das sind für uns keine Motive. Unsere Motive sind ganz anderer Art. Sie lassen sich am lapidarsten in dem Satz zusammenfassen: Wir müssen ein gesundes Volk besitzen, um uns in der Welt durchsetzen zu können.«[10] Es waren nicht zuletzt die Erfahrungen mit einer sozialdarwinistisch geprägten Politik, die die Kirche nach 1945 zu einer grundsätzlichen Neubesinnung auf ihre ethischen Grundlagen und ihren Beitrag zur sozialen Gestaltung verpflichteten.

Es ist nicht verwunderlich, daß die Willensbildung zunächst unentschieden schwankte zwischen einer Einstellung, die den sozialen Staat als weltliche Erfüllung diakonischer Anregungen und Vorbilder begrüßte und der Sorge, dem modemen Wohlfahrtsstaat wohne eine »Tendenz zur Ausrottung aller anerkannten Diakonie-Wirklichkeit« inne, durch seine materialistische, autoritärpädagogische Sozialfürsorge mache er »der Verkündigung der Botschaft durch Diakonie ein Ende«!". Wenn auch diese Sorgen bis heute lebendig geblieben sind[12], so bestimmen sie jedoch nicht das Geschehen. Dieses ist seit Beginn der Nachkriegszeit und seit der Gründung der Bundesrepublik durch eine konstruktive und partnerschaftliehe Zusammenarbeit nicht nur mit den öffentlichen Leistungsträgern, sondern auch mit den anderen Wohlfahrtsverbänden gekennzeichnet. Übrigens gilt - bei all den Unterschieden im Grundsätzlichen und im Detail- dies auch für die DDR. Die Diakonie der evangelischen Kirche hat sich dort als einer der wichtigsten Träger einer freien Wohlfahrtspflege behauptet und erfährt dafür im wachsenden Maße auch die Anerkennung und Förderung durch staatliche Instanzen">,

3. Ethische Leitgesichtspunkte

Die Frage ist oft gestellt und häufig verneint worden, ob es auf seiten der evangelischen Kirche eine *gesicherte theologische bzw. ethische Basis* gebe, aus der heraus sich *tragfähige Sozialprinzipien* und Kriterien für die Formulierung eigener Stellungnahmen und für die Beurteilung sozialpolitischer Konzeptionen ableiten lassen. Den vorliegenden Versuchen haftet immer zugleich etwas Vorläufiges, die Richtung des HandeIns Suchendes an. Diese sind meist auch von der Sorge begleitet, die Kirche könne sich an Ideale, Programme und Ideologien ausliefern und dabei den Blick auf ihr sozialethisches Proprium verlieren. Die Gesellschaft ist für sie gemäß ihrer Orientierung an der Botschaft von der in Christus erneuerten Gottebenbildlichkeit des Menschen - und zwar gerade auch des in seiner Existenz beschädigten, gefährdeten und der Hilfe bedürftigen Menschen – das Feld der Bewährung ihres Auftrages: Der Mensch soll sein Menschsein im Leben der Gemeinschaft durch das

Mitmensch-Sein bewähren. Die Christen, die Gemeinde, die Kirche in ihren Organen soll bei der Verwirklichung ihres Auftrages »keinerlei taktischen Rücksichten Raum geben«, sich jeder Bevormundung der Gesellschaft durch eigene Sozialmacht-Ansprüche enthalten. »Die Solidarität der Kirche mit den Nöten der Welt ist die Voraussetzung für die Partnerschaft der kirchlichen mit den politischen Kräften bei der als Integration erfolgenden Neuformung gesellschaftlichen Daseins in Staat, Wirtschaftsleben und Kirche.e-" Dieser – hier nur angedeutete - Grundgedanke kann in drei thetischen Gesichtspunkten weiter entfaltet und in die Ebene konkreter Entscheidungsfindung verfolgt werden.

3.1 Der bedeutende Rechtsgelehrte *Erik Wolf* hat im Jahre 1957 den Versuch unternommen, das im christlichen Glauben neu begründete »Nächstenverhältnis« aus dem »Reservat des Social-Caritativen« herauszulösen und »als Grund und Mitte des Rechts (zu) behaupten«. Auf diese Weise werde die Aufgabe allen Rechts erfüllt, »in gegebener Lage natürlicher wie sozialer Ungleichheit Jedem das Seine zuzuteilen und zu belassen«. Wolf formuliert hier so etwas wie ein Grundrecht, das vor jedem Selbstbehaupten von menschlichem Recht »aus Natur, Vernunft oder geschichtlicher Tradition« gelten soll. Die theologische Dimension dieses Ansatzes wird durch zwei Kategorien verdeutlicht: *Personalität* und *Solidarität.* Personalität bezieht sich auf das von Gott Angerufensein, auf die Verantwortlichkeit vor Gott, das Angenommensein jedes Menschen vor allen gesellschaftlichen und persönlichen Konstellationen. »Personalität ist das Urrecht vor allen Grundrechten, die es theologisch ebenso begründet, wie es philosophische oder juristische Definitionen der Menschenrechte begrenzt.« Solidarität konstituiert als Konsequenz von Personalität ein neues Verhältnis der Mitmenschlichkeit, »aus Mitmenschen werden Nächste«. Indem der Mensch seiner Bestimmung durch Gott entsprechend seinen Nächsten annimmt, vermag er »Interessengruppen in verantwortliche Gesellschaft« umzuwandeln[15].

3.2 Erik Wolf nahm mit dem Begriff der *»verantwortlichen Gesellschaft«* das wichtigste sozialethische Axiom des Ökumenischen Rats der Kirchen auf, das erstmals 1948 bei seiner Vollversammlung in Amsterdam in die Willensbildung eingeführt wurde. Die Kurz-Definition basiert auf dem Gedanken, daß der Mensch geschaffen und berufen sei, ein freies Wesen zu sein, verantwortlich vor Gott und seinem Nächsten. Sie lautet: Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind[16]. Mit diesen Formulierungen war ein *Leitbild* - oder vorsichtiger - ein *Leitkriterium* benannt, das seither in der kirchlichen Willensbildung eine wichtige Orientierungsfunktion erfüllte und deshalb auch mancherlei Ergänzungen erfuhr. Implizit oder explizit gingen diese Vorstellungen in die Begründung vieler kirchlicher Stellungnahmen zu wirtschafts- und sozialpolitischen Fragen mit ein.

3.3 Von solchen Voraussetzungen her erfuhr auch die Verfassungsordnung der Bundesrepublik - in anderer Hinsicht auch die Verfassung der DDR - ihre sozialethische Beleuchtung. Das Grundgesetz der Bundesrepublik, das mit den Worten beginnt »Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen ...«, bildet eine Basis der Integration und ermächtigt zu notwendigem sozialen Handeln, zu dem sich Christen im Zusammenwirken mit Nichtchristen herausgefordert wissen. Das Bonner Grundgesetz versteht sich - anders als die

Weimarer Reichsverfassung - als *norma normans* und als *norma normata,* das heißt, sie geht über das rechtsstaatliche Legalitätsprinzip des bürgerlich-liberalen Rechtsstaats hinaus und bindet »die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung an Gesetz und Recht« (Art. 20, Abs. 3). Das Konstitutionsprinzip der Menschenwürde (Art. 1 GO) bildet die verfassungsrechtliche Grundlage der Rechtsstaatlichkeit und begründet zugleich eine materiale Rechtstaatlichkeit der demokratischen Verfassung. Die Grundrechte werden durch die Menschenwürde inhaltlich bestimmt und bilden zusammen mit ihr den »Wesensgehalt«, der bei den Grundrechten »in keinem Fall .,. angetastet werden« darf (Art. 19, Abs. 3)[17].

Das Konstitutionsprinzip der Menschenwürde, das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit und auf freie Entfaltung der Persönlichkeit verpflichten den Staat, für Einrichtungen zu sorgen, die jedenfalls das *Existenzminimum* garantieren. Es ist die Konsequenz dieses Ansatzes, wenn das geltende Recht - als reflexiver interpretatorischer Kontext einer Verfassungsnorm - in § 1 des BSHG den Auftrag formuliert, die Sozialhilfe solle »die Führung eines Lebens ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht«, Zu bezeugen, was ein *menschenwürdiges Dasein* unter den gegenwärtigen Bedingungen erfordert, ist nicht zuletzt Aufgabe der verantwortlichen gesellschaftspolitischen Kräfte und Träger der Willensbildung. Die erwähnten Grundrechte stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem *Sozialstaatsprinzip* (Art. 20, 28, 79 III GG) und mit der *Sozialpflichtigkeit des Eigentums* (Art. 14,11). Das Sozialstaatsprinzip ist die eigentliche »Transformationsstelle von gesellschaftspolitischen Postulaten in Rechtsansprüche« und dient zugleich»als rechtspolitischer Anknüpfungspunkt zugunsten umfassender staatlicher Aktivität auf dem sozialen Sektor«!". Dies hat das Bundesverfassungsgericht mit der Formulierungunterstrichen, es sei Aufgabe des Sozialstaates »für einen Ausgleich der sozialen Gegensätze und damit für eine gerechte Sozialordnung zu sorgen«!", Zwei Thesen sollten zuletzt verdeutlicht werden: 1. Das Grundgesetz ist einer Wertordnung verpflichtet, die im hohen Maße auch Ausdruck evangelischer Sozialethik ist oder in der schon erwähnten Formulierung »praktisches Christentum in gesetzlicher Betätigung«. 2. Das Grundgesetz ist in seiner relativen Unbestimmtheit zugleich Auftrag, der auf seine rechtliche und gesellschaftspolitische Erfüllung angewiesen ist. Die Qualität dieser inhaltlichen Erfüllung hängt wesentlich von der Leistungsbereitschaft einzelner, der verantwortlichen Institutionen, Verbände und Gruppen ab-".

4. Internationale Sozialpolitik

Sozialethische Überlegungen zu den Grundlagen der Sozialpolitik bedürfen mit wachsender Dringlichkeit einer Entschränkung über den Rahmen des partikularen Nationalstaates oder gar des Teilstaates Bundesrepublik hinaus. Wir befinden uns in der paradoxen und zu bewältigenden Lage, daß die wirtschaftliche und soziale Einigung Europas zum 31. Dezember 1992 unmittelbar bevorsteht. Damit wird ein geschichtliches Datum fällig, das zwanzig Jahre hinter der weltgeschichtlichen Entwicklung herhinkt, nämlich der schrittweisen Öffnung der Austauschbeziehungen zwischen Osteuropa und dem Westen und der weltwirtschaftliehen Gesamtaufgabe am Beginn der vierten Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen. Dann muß es zur Entscheidung kommen, ob die Industrienationen unter Einschluß der sich öffnenden sozialistischen Länder zu gemeinsamen Anstrengungen im Sinne einer *Weltsozialpolitik* in der Lage sind. Es wäre ein Anarchronismus, wenn der 1993 einsetzende Test auf die soziale Belastbarkeit, Solidarität und Harmonisierungsfähigkeit von zwölf ausgewählten Staaten Europas zu einer anhaltenden Selbstbeschäftigung eines Teils von Europa mit den Regulierungen des freien Binnenmarktes führen würde-[1].

4.1 Die kleineuropäische Lösung wird zumindest überlagert von der im Europarat zusammengeschlossenen 18 West- und Nordeuropäischen Staatengemeinschaft. Für dieses mittlere Haus Europas, in dem *protestantische* Länder mit einem teilweise sehr hohen sozialen Status mitarbeiten, wie Schweden, Norwegen und die Schweiz, wurde bereits eine gemeinsame sozialrechtliche Basis entwickelt, während für die EG-Länder bislang nur Kriterienkataloge ohne Rechtsverbindlichkeit existieren. Die *Europäische Sozialcharta,* die am 16. 2. 1965 für die Bundesrepublik in Kraft trat, enthält einen optimalen Katalog an sozialen Grundsätzen (Teil I), Rechten und Pflichten, die insbesondere den sozialen Schutz der im industriellen und landwirtschaftlichen Bereich abhängig Beschäftigten optimal gewährleisten. Insbesondere das Recht auf Arbeit, der Ausbildung, Arbeitsschutz, Mitbestimmungsrechte, soziale Sicherheit, Schutz der Familien, Schutz der Feiertage und des Sonntags u. a. wurden hier in normativer Weise zum Ausdruck gebracht. Der Art. II I, I, das »Recht auf Arbeit« im Sinne der Erreichung und Aufrechterhaltung eines möglichst hohen und stabilen Beschäftigtenstandes, d. h. »die Verwirklichung der Vollbeschäftigung« als »Hauptziel« wurde sinngemäß in das Arbeitsförderungsgesetz (AfG) und das »Stabilitäts- und Wachstumsgesetz« aufgenommen (1969/67), wurde aber seit 1982 nur noch indirekt über die Stabilitäts- und Wachstumspolitik weiterverfolgt und deshalb auch als Ziel verfehlt. Im übrigen wird man aber feststellen können, daß in der Bundesrepublik der Normenkatalog der Europäischen Sozia1charta verbindliche Richtschnur der Sozialpolitik geworden und in vielen Punkten erfüllt worden ist[22].

4.2 Es wird eine wesentliche Aufgabe der Kirche sein, unter den Sozialpartnern und verantwortlichen Kräften eine soziale Verständigung auf der Basis optimaler Informationen herzustellen und eine *Angleichung der Sozialrechte und Sozialpflichten* auf hohem Niveau anzustreben. In bezug auf die internationale Wettbewerbsfähigkeit steht die Bundesrepublik unter den EG-Staaten an erster Stelle-", Diese wird auch nicht durch die im Vergleich zu anderen Ländern effektiv niedrigeren Arbeitszeiten beeinträchtigt. So hat England zwar eine um 16,4% verlängerte effektive Arbeitszeit je Arbeitnehmer, die Arbeitsproduktivität liegt hierzulande gegenwärtig jedoch um 60,3% höher als dort>'. Es besteht also keinerlei Anlaß, den Industriestandort Deutschland herabzuwürdigen und einem sozialen Dumping auszusetzen. Die Hauptschwierigkeiten liegen in den nationalen Verfahrensregeln. Die Stellung der Einheitsgewerkschaften, die Tarifpartnerschaft und Tarifautonomie im gewachsenen deutschen Sozialrecht finden kaum Anhaltspunkte in anderen Ländern, die entweder rein staatlich reglementiert oder in viele kleinere Handlungseinheiten zerlegt sind. Deshalb ist auch ein gesamteuropäischer Gewerkschaftsbund als Entscheidungs- und Handlungsträger nicht in Sicht. Dies kann ungünstige Auswirkungen überall dort haben, wo die Sozialleistungen, wie die Sozialversicherung hinsichtlich der Beitrags-Lastenverteilung in langwierigen Verhandlungen der Tarifvertragsparteien ausbalanciert wurden. Viel leichter wird die wechselseitige Anerkennung von beruflichen und schulischen Ausbildungszertifikaten verlaufen, kurz technische Fragen bis hin zu Richtlinien für gefährliche und krebserzeugende Stoffe am Arbeitsplatz werden sich abklären und angleichen lassen.

Was aber wird mit den 16 Millionen Erwerbswilligen aber Arbeitslosen im EG-Europa geschehen, wenn einer der größten einheitlichen Wirtschaftsräume der Erde mit 322 Millionen Einwohnern entsteht mit einem BSP von 3300 Millionen Dollar? Werden sich europaweit die Polarisierungstendenzen fortsetzen und an den Peripherien des industriellen Fortschritts Armutszonen entwickeln? Die Tatsache, daß schon heute in diesem Raum die Arbeitslosenquote bei Jugendlichen bis 25 Jahre mit über 22% doppelt so hoch ist wie in den übrigen Erwerbsaltersgruppen und rund 50% der Arbeitslosen seit mehr als einem Jahr in dieser Situation sind, deutet in diese Richtung. Nur unter der Annahme, daß sich die Regierungen sowohl der »Kooperativen Wachstumsstrategie für mehr Beschäftigunge-> als auch flankierenden Maßnahmen im Sinne einer aktiven Arbeitspolitik mit aller Konsequenz widmen, kann die Annahme eines Wirtschaftswachstums von 7% und der Schaffung von 5% neuer Arbeitsplätze als realistisch bezeichnet werden>", Es wird schon heute zu fordern sein, daß die Bundesrepublik den Aktionsgrundsätzen des Ministerrats Rechnung trägt. In diesen geht es um den »Ausbau der Sonderprogramme zur beruflichen Wiedereingliederung der Langzeitarbeitslosen und Festlegung eines Gemeinschaftskonzepts für die Probleme der Langzeitarbeitslosigkeit auf der Grundlage der erfolgreichsten nationalen Erfahrungen«-".

Es ist deutlich geworden, daß sich die Kirche jetzt aktiv in den *sozialen Dialog* in enger Fühlung mit der katholischen Europäischen Bischofskonferenz. die bereits Kommissionen gebildet hat, einschalten sollte. Sie wird sich dabei konzentrieren auf die Sicherung eines »garantierten sozialen Sockels« wie er in der im Werden befindlichen »Gemeinschaftscharta für soziale Rechte« angestrebt wird[28].

4.3 Zur Dynamik der europäischen Situation gehört heute die Tatsache, daß die Reformpolitik der sowjetischen Führung u. a. auf das von der KSZE-Konferenz ermöglichte Modell eines »gesamteuropäischen Hauses« zielt. Damit ist mehr gemeint als nur ein verstärkter wirtschaftlicher Austausch. Es geht um Lernprozesse, in denen der Dialog über das Verhältnis von Freiheits- und Sozialrechten ebenso angelegt ist wie die Frage nach der Transformationsfähigkeit einer Zentralverwaltungswirtschaft in Richtung auf eine soziale bzw. »sozialistische Marktwirtschafte-". Der Strukturwandel im »gemeinsamen Haus Europa« auf eine ausgewogene *Sozialordnung Gesamteuropas* hin liegt nicht nur im Interesse des geteilten Deutschlands, sondern ist ein sozialethisches Anliegen im Blick auf die bessere Verwirklichung vom Humanität in der Gesellschaft. Daß es sich hier nicht nur um eine Einbahnstraße handelt, zeigen beispielsweise die Rentenbiographien der Aussiedler aus Osteuropa, die durchschnittlich wesentlich länger und stabiler sind und deshalb auch deutlich höhere Rentenansprüche begründen, als sie durchschnittlich von Arbeitnehmern hier erzielt werden. Gleichwohl steht hier eine immense Aufgabe bevor, an deren Lösung in wachsendem Maße auch die religiösen und ganz neue ökumenische Kräfte mitwirken-".

4.4 Diese Voraussetzungen sind noch weniger im Weltrnaßstab gegeben. Die neunziger Jahre werden zeigen, ob es gelingt, Entwicklungspolitik auch als *Weltsozialpolitik* und Wirtschaftspolitik im Sinne einer *sozialen Weltmarktwirtschaft* zu etablieren. Es zeigt sich heute, daß die Debatte um die »Neue Weltwirtschaftsordnung« im Zusammenhang mit der UN-Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten zu global geführt wurde. Kürzlich hat Staatssekretär *Otto Schlecht* anläßlich der IWF-Tagung in Berlin die Chancen für eine »soziale Weltwirtschaft« optimistisch beurteilt:". Allerdings orientiert er sich an den Leistungen der »Schwellenländer in Südostasien«, die ein eindrucksvolles Beispiel dafür abgeben, »daß diejenigen Länder, die sich am Weltmarkt orientieren und im Inneren eine solide Wirtschaftspolitik betreiben, die größten Fortschritte im Entwicklungsprozeß machen - und zudem keinerlei Schwierigkeiten haben, ihre zum Teil beachtlichen Auslandsschulden zu bedienen«. Der Schlüssel zur Überwindung der Schuldenkrise in den Entwicklungsländern liege in der Überwindung deren binnenwirtschaftlicher Insuffizienz. Als die eigene Linie wird vorgeschlagen, die Öffnung der eigenen Märkte, um den Entwicklungsländern eine reale Chance zu bieten, als Handelspartner von unseren Märkten zu profitieren; eine mutige Politik der Entschuldung, eine Case-by-case-Strategie, die auf Anpassung und Wachstum in den Entwicklungsländern sowie auf die Mobilisierung zusätzlicher Finanzierungsmittel gerichtet ist und als neue Säule der Entwicklungshilfe eine Beratung in Fragen des Wirtschaftssystems, der Steuerung der Wirtschaftsabläufe und der Makropolitik angibt. Dieses Konzept ist zweifellos geeignet, den Kreis der Staaten, die sich als Partner auf dem Weltmarkt behaupten können, zu erweitern. Gleichwohl stellen sich heute noch weiterreichende Pragen->.

Angesichts der »skandalösen politischen Zustände in vielen Entwicklungsländern« haben Experten wie *Gunnar Myrdal* gefordert, von der bisherigen Praxis der bi- und multilateralen staatlichen Entwicklungshilfe abzugehen und statt dessen die Einrichtung einer direkten internationalen Armenfürsorge empfohlen. Die Polarisierung der Entwicklungsländer in kleine Schichten Reicher und in ein immer größeres Potential von Armut und Hunger direkt Bedrohter sei eine direkte Folge der bisherigen Entwicklungsstrategien.

Die dritte Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen geht zu Ende mit einer dreifachen Negativ-Bilanz: Erstens einer Gesamtverschuldung maßgeblicher Dritt-Welt-Länder von über 1 Billion US-Dollar, die sowohl Ausdruck ruinöser wirtschaftlicher Strukturen darstellt, als auch den wirtschaftlichen Ruin begründet oder verstärkt. »Afrika steht vor dem wirtschaftlichen Ruin« - so verlautbart im Herbst 1987 die UNO. Zweitens hat das Fluchtkapital Ausmaße angenommen, die oft weit mehr als 50% der Auslandsschulden betragen und damit verantwortliche Sanierungsbemühungen unterminieren. (Nach einer Statistik des US-Finanzministeriums sind in acht Jahren z. B. aus Mexiko rund 60 Milliarden Dollar, aus Argentinien 22 Milliarden abgeflossen.) Drittens sind wichtigste Rohstoffabkommen zusammengebrochen, die Terms of Trade haben sich katastrophal verschlechtert. Die Stiftung für Menschenrechte und

internationale Entwicklung in Caracas hat kürzlich für viele Länder der Dritten Welt das Ende des Warenaustausches auf dem Weltmarkt prognostizierte:'.

Wir besitzen so gut wie keine transkulturelle Ethik, die etwa den generativen Verhältnissen anderer Kulturen gerecht wird. Die internationalen Institutionen sind noch zu schwach, um ethisch vertretbare Handlungsmodelle zu erproben und in abgestimmter Form den jeweiligen Gegebenheiten angepaßte Entwicklungs- oder Überlebenskonzepte zu erarbeiten. Einem schleichenden Zynismus in den internationalen Beziehungen muß heute ein religiös fundierter Widerstand entgegengesetzt werden, der anstelle einer »Nach-uns-die-Sintflut«-Mentalität neue Hoffnungs- und Handlungsperspektiven für eine verantwortliche Weltgesellschaft eröffnet. Daß hier Opfer, reales Engagement ganzer Generationen und politische Lösungen großen Stils erforderlich sind, ist nicht zu bezweifeln. Hier kommt auf die Kirchen als *Träger sozialer Willensbildung* und *Mittler solidarischer Lösungen* Verantwortung in völlig neuen Dimensionen zu.

5. **Systematik der Risikobereiche**

Auf dem Hintergrund übergreifender Entwicklungen treten Licht- und Schattenseiten der Sozialpolitik in der Bundesrepublik deutlicher hervor. Der Organisationsgrad des Sozialleistungssystems ist beachtlich, in Teilaspekten einmalig. Das *Koordinations- und Partnerschaftsmodell,* in dem die Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege als öffentlich-rechtliche Leistungsträger anerkannt und finanziert werden, gibt diesen systemtragende Funktionen. Goodwill-Einbußen des Systems treffen auch die Verbände. Dennoch kann sich die Bilanz der Nachkriegszeit sehen lassen. Dem Bestand von über 600000 hauptberuflichen Mitarbeitern stehen rund 1,5 Millionen Ehrenamtliche gegenüber. Die Leistungen, die von Ehrenamtlichen erbracht werden, werden mit etwa 5,5 Milliarden DM veranschlagte".

Die Eigendynamik des Systems ist das eigentliche Problem. Politische Entscheidungen, eine Politik der Haushaltssanierung schlagen sofort durch auf die schwächsten Glieder. Initiativen außerhalb der Zonen staatlicher Finanzierung erlahmen, professionelle Kräfte verdrängen die Nichtprofessionellen. Intoleranz gegenüber »Nichtprofessionellen« sowie Absicherungsbestrebungen (Erhaltung des Arbeitsplatzes) seitens der Professionellen prägen vielfach das Verhältnis von »Ehrenamtlichen« und »Hauptberuflichene-". Der Gedanke der *geistlich geprägten Dienstgemeinschaften* als der charakteristischen und verfassungsrechtlich verbürgten Handlungsform der konfessionellen Wohlfahrtsverbände verblaßt in der Alltagspraxis häufig, in der überkommene Leistungsstrukturen und Sachzwänge die inhaltliche Konsensbildung überformen. Der Sinn der Zusammenarbeit zwischen Staat, Kirchen und freien Wohlfahrtsverbänden ist es, »mit dem koordinierten Einsatz öffentlicher und privater Mittel den größten Erfolg zu erzielene-": Der Sinn wäre aber verfehlt, wenn die privaten Mittel nur noch symbolischen Charakter annehmen und der Staat nach dem Kostendeckungsprinzip die finanzielle Last und schließlich die organisatorische Kontrolle in immer weiteren Bereichen der sozialen Hilfe übernimmt. Es wird deshalb die Forderung nach einer umfassenden Wiederbelebung der *Diakonie-Vereine* laut, denen mindestens 10% der Gemeindeglieder angehören und die zu entsprechenden finanziellen und personellen Eigeninitiativen angeregt werden sollen. Hier geht es um einen - in anderen Ländern durchaus vorhandenen – Handlungsrahmen, der in einem Netzwerk nachbarschaftliehen Lebens verankert ist und auf das Modell einer *Wohlfahrtsgemeinde* verweist, die in übersichtliche Strukturen, Bezirke und

Nachbarschaften gegliedert ist?". Damit wird deutlich, daß es zwei Ebenen im Sozialleistungssystem geben sollte: Eine rechtlich formelle Ebene, in der die Grundrisiken abgesichert werden und eine eher informelle Ebene, in der der Hilfebedürftige eine seiner Würde entsprechende Gelegenheit erhält, so viel wie möglich selbständig und doch getragen von solidarischer Gemeinschaft als aktives Subjekt an der Fortsetzung seines Lebens mitzuwirken.

In der von Systemen geprägten Industriegesellschaft, in der die Leistungen jedes einzelnen in vielfältiger Weise von den Voraussetzungen abhängen, die er nicht selbst geschaffen hat – vom Erwerbssystem, den monetären und fiskalischen Strukturen, den technischen Systemen mit ihrem raschen Wande1- müssen auch die großen Risiken nach wie vor durch gesetzliche und finanzielle Regelungen der Gesellschaft abgesichert werden. Allerdings dürfen diese Regelungen nicht so starr sein, daß sie die individuelle Mitverantwortung für die Funktionsfähigkeit dieser Systeme außer Kraft setzen. Es ist ein *Grundsatz evangelischer Sozialethik,* das »die Gemeinschaft verpflichtet (ist), diejenigen Sicherungen zu schaffen, die die Voraussetzung eines menschenwürdigen Lebens sind«?". Darauf bezogen und aufbauend soll dann aber der Spielraum individueller, familiärer und gruppenspezifischer Verantwortung gesichert und offengehalten werden. Daraus kann die Regel abgeleitet werden, daß Systemlösungen in der sozialen Sicherung dann ihren Nutzen haben, wenn sie sowohl die Eigenverantwortung, das Gebot der Zuwendung des Menschen zu seinem bedürftigen Mitmenschen sowie die Möglichkeit, zwischen verschiedenen Optionen sinnvoll wählen zu können, im Ansatz berücksichtigen.

Sozialpolitisches Handeln im Dienste der Bereitstellung, Sicherung und dynamischen Entwicklung von Lebensmöglichkeiten bezieht sich auf die *lebensgeschichtlichen Aspekte bzw. Risiken,* die heute auf gesellschaftliche Absicherung angewiesen sind:

- Auf Risiken, die Familien bzw. Alleinerziehende bei der Betreuung und Erziehung von werdenden und heranwachsenden Kindern bzw. Jugendlichen tragen.
- Auf die gesundheitlichen Risiken, die aus exogenen und endogenen Ursachen aktuell und schicksalhaft entstehen.
- Auf die Sicherung einer optimalen Aus- und Weiterbildung im Sinne des Gedankens lebenslangen Lernens.
- Auf das Risikofeld Arbeit und Arbeitslosigkeit.
- Auf die Gewährleistung eines unterhaltsichernden Einkommens.
- Schließlich auf die besonderen Risiken, die sich mit wachsendem Alter steigern.

Im folgenden soll an einigen Beispielen gezeigt werden, wie unter ethischen Leitgesichtspunkten neue *integrierte* Lösungen nötig werden, die bei den heute anstehenden großen Reformvorhaben berücksichtigt werden sollen.

6. Lebensbegleitende, integrative Lösungen

Das Konzept der *lebensbegleitenden integrativen Sozialpolitik* geht von dem Gedanken aus, daß die Hilfe zur Selbsthilfe dann ihren Sinn erfüllt, wenn sie sowohl rechtzeitig, präventiv als auch überall dort, wo es nötig ist, effektiv zupackend erfolgt. Jedes Glied des politischen Gemeinwesens ist aber auf grundlegende Information bzw. Beratung im Blick auf die Pflichten und Rechte der Daseinsfür- und -vorsorge angewiesen. Diese wird um so dringlicher,

je flexibler, mobiler und diskontinuierlicher sich die biographischen Abläufe gestalten. Wer z. B. einige oder viele Jahre im Ausland lebt, muß genau über die Struktur seiner Rentenbiographie Bescheid wissen, ähnliches gilt für Frauen, die zwischen Eigenständigkeit, Familie und Beruf pendeln.

6.1 Sozialpolitik setzt damit ein, daß Eltern, insbesondere den Müttern die Sicherheit gegeben wird, daß sie nicht durch die Sorge um das werdende Leben und die Erziehung von Kindern in eine Randgruppenexistenz gedrängt werden. Rund drei Viertel der finanziellen *Leistungenfür die nachwachsende Generation in der Bundesrepublik* tragen die Familien, immer häufiger sogar alleinerziehende Mütter. Die Debatte um das Ausmaß der *sozialen Notlagenindikation* (83,4% der Schwangerschaftsabbrüche) soll, wenn sie ehrlich geführt wird, in ein integrales Konzept münden, das Eltern oder Alleinerziehenden mit Kindern eine verläßliche Zukunft ermöglicht-". Trotz der langen und eindrucksvollen Liste familienpolitischer Maßnahmen in der Nachkriegszeit wird immer wieder das Fehlen wirksamer und eindeutiger familienpolitischer Ziele beklagr'". Die Stoßrichtung neuerer Maßnahmen - Erziehungsgeld für Pflege und Erziehung des Kindes während des ersten Jahres, Anrechnung eines »Babyjahres« in der Rentenbiographie, Hilfen aus der Bundesstiftung »Mutter und Kind«- zielt auf die Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit. Grundlegende und weiterreichende Hilfen sind aber vor allem den Familien zu gewähren, die zwingend auf doppelten Verdienst angewiesen oder unvollständig sind. Anspruch auf großzügige Lösungen haben *kinderreiche Familien,* von denen heute zu viele von Obdachlosigkeit, Armut und, im Blick auf die Kinder, von dauerhaften Schädigungen bedroht sind[41].

Es gibt, um ein Beispiel zu nennen, Jugendgefängnisse, die ihren Nachwuchs zu annähernd 70% aus genau umgrenzten Problem- und Armutszentren rekrutieren. Eine umfassende *Präventive* würde nicht nur die sozialen Kosten drastisch senken, sondern dem Prinzip der Menschenwürde unmittelbar Rechnung tragen. Eine tendenziell kinderlose Gesellschaft ist nicht in erster Linie ein bevölkerungspolitisches Problem. Es geht um ihre Humanität, die Qualität der Lebensbedingungen. Verantwortliche Elternschaft läßt sich nicht durch restriktive Gesetze herbeizwingen, es bedarf vielmehr gesicherter Erfahrungen einer lebenswerten Umwelt und tragender sozialer Gemeinschaften.

6.2 Die in vielen Bereichen fortschreitende Eigendynamik des Gesundheitssystems mag durch das Kostendämpfungsprogramm des Jahres 1988 an einigen Stellen gebremst werden. Es läßt sich aber heute mit Sicherheit feststellen, daß ohne eine Revision des gegenwärtigen gesundheitspolitischen Ansatzes die Schere zwischen abnehmenden Erträgen und zunehmendem Aufwand sich weiter öffnet.

Die Faszination und Dominanz des heute vorherrschenden »iatrotechnischen Konzepts« in der Medizin beruht auf den Erfolgen der physikalisch-chemischen Verfahren bei der Verwirklichung praktisch kurativer Zielev-. Die Sicherheit, mit der technische Anordnungen in Maschinen, Geräten und Apparaten schon zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts funktionierten, bewirkte, verglichen mit der Ungewißheit des Erfolges ärztlichen Denkens und Handelns, Resignation und Skepsis gegenüber der traditionellen Medizin. Dies führte zwangsläufig zu einer im Durchschnitt mehr als hundertfachen Höherbewertung der *Leistungen durch Apparate* gegenüber *ärztlichen oder pflegerischen Leistungen.* Verstärkt wird diese Tendenz dadurch, daß für den vom Gesundheitswesen beanspruchten Teil des Sozialprodukts die preis- und mengensteuernden Kräfte des Marktes weitgehend außer Kraft gesetzt sind. Die Anbieter (Ärzte,

Krankenhäuser) bestimmen nicht nur den Umfang und die Struktur des Angebots, sie können auch zu einem hohen Grade das Ausmaß der Nachfrage festsetzen (durch Verschreibung von Medikamenten, aufwendige Diagnosen, Folgeuntersuchungen, Verweildauer in Krankenhäusern usw.). Aufgrund des anonymen Abrechnungsverfahrens mit den Kassen waren sie bisher der Notwendigkeit individueller Preisverhandlungen enthoben. Die Krankenkassen sind zu »Selbstbedienungsläden« degeneriert, deren steigende Ausgaben durch Beitragserhöhungen ausgeglichen wurden. Das Preisniveau für Pharmazeutika konnte bis zu 80% über das der übrigen EG-Staaten angehoben werden. Die Ausgaben für stationäre Behandlungen haben sich seit 1970 annähernd verfünffacht; trotz der Verdoppelung der Ärztezahl hat sich das Brutto-Einkommen von niedergelassenen Ärzten auf einem Niveau gehalten, das um den Faktor 4,5 über den durchschnittlichen Bruttoeinkommen aus unselbständiger Arbeit Iiegr'".

Bei einer Revision des Ansatzes muß zunächst die systematische Unterbewertung des *Faktors Mensch* und die einseitige Definitionsmacht, die heute bei den Fachärzten liegt, zugunsten integrierter Lösungen überwunden werden. Die Fremdbestimmung der Beitragszahler und die systemisch bedingte Unmündigkeit der Betroffenen muß durch eine in die Ansätze des Gesundheitswesens eingeführte Stärkung und Honorierung gesundheitsverantwortlicher Lebensführung sowie Arbeits-, Verkehrs- und Umweltgestaltung ersetzt werderr'".

Eine Reform, die langfristig angelegt ist und geordnete Handlungsprozesse einzuleiten bestrebt ist, sollte von einer anthropologisch bestimmten Grundüberlegung über den menschlichen Umgang mit Gesundheit und Krankheit ausgehen. Gesundsein und Kranksein sind keine Gegensätze, sondern die beiden Möglichkeiten im Leben jedes Menschen, die ihn zur Verantwortung und Identität herausfordern. Dazu bedarf es der Hilfen. Gesund wäre demnach »ein Mensch, der mit oder ohne nachweisbare oder für ihn wahrnehmbare Mängel seiner Leiblichkeit allein oder mit Hilfe anderer ein Gleichgewicht findet, entwickelt und aufrecht erhält, das ihm ein sinnvolles, auf die Entfaltung seiner persönlichen Anlagen und Lebensentwürfe eingerichtetes Dasein und die Erreichung von Lebenszielen in Grenzen ermöglicht, so daß er sagen kann, mein Leben; dazu gehört dann auch meine Krankheit, mein Sterben-c". Es handelt sich hier also nicht in erster Linie um *objektive Zustandsbilder,* die rein versicherungsrechtlich abgehandelt werden könnten, sondern um einen persönlichen Lebensprozeß mit Einstellungen und Erwartungen, dem Einfluß der Arbeitswelt, dem Verkehr und der Freizeiträume und die ganz persönlichen zwischenmenschlichen Beziehungen. In diesem komplexen Feld ist die Erziehung zu und Einübung von »verantwortlichem Leben« eine sozialethische Forderung von höchster Valenzt".

6.3 Erwerbsarbeit zur Sicherung des Lebensunterhalts ist nicht nur der Hauptmechanismus der Sozialpolitik, sondern die Voraussetzung eines selbst- und mitverantwortlichen Lebens. Ein gesicherter Arbeitsplatz wird ganz selbstverständlich anderen Optionen wie »gutes Einkommen, Aufstiegsmöglichkeit, mehr Freizeit etc.« vorgezogene". Die individuellen und sozialen Kosten von Arbeitslosigkeit nehmen mit ihrer Dauer zu. Gewaltige Apparate müssen zur Bewältigung der Folgekosten (Armut, Familienkrisen, Obdachlosigkeit, Suchtgefahren, Krankheiten etc.) in Gang gehalten werden, weil man die arbeitspolitischen Aufgaben scheinbar naturwüchsigen Prozessen überläßt. »Statt in immer größerem Umfang Arbeitslosigkeit und ihre Folgen zu finanzieren, müssen Möglichkeiten entdeckt und genutzt werden, um Unterstützungsleistungen an Arbeitslose in produktive Arbeitsmöglichkeiten zu transformieren.a-"

Aus prinzipiellen ethischen Erwägungen ist aber ein *integrierter Ansatz* zu verfolgen, der auch immer deutlicher in den Stellungnahmen der evangelischen Kirche zum Tragen kommt. Eine Reihe aufeinander abgestimmter sozialpolitischer Aufgaben ist hier näher zu bestimmen:

- Notwendige öffentliche Investitionen im zusätzlichen Umweltschutz, in der Stadtsanierung und bei den sozialen Diensten sollen zu einem Zeitpunkt getätigt werden, in dem diese Aufgaben rechtzeitig und mit ungenutzten Arbeitskräften wirtschaftlich vertretbar erledigt werden können. Durch »kommunale Arbeitsbeschaffungs- und Investititionsprojekte« im Rahmen einer Gemeinschaftsaufgabe von Bund, Ländern und Gemeinden soll gezielt – insbesondere den länger als ein Jahr von Arbeitslosigkeit Betroffenen – die Rückgliederung ins Erwerbsleben ermöglicht werderr'".
- Mit sehr viel größerer Sorgfalt als bisher sollen die Gründe, die zur Dauerarbeitslosigkeit führen,

aufgespürt und bearbeitet werden. Wenn über 50% der Langzeitarbeitslosen über keine zureichende und abgeschlossene Ausbildung verfügen, so ist eine *Ausbildungsstrategie* selbst unter schwierigsten Bedingungen die menschenwürdigste und zugleich wirtschaftlichste Lösung.

- Der Gedanke des *lebenslangen Lernens* im Sinne einer komplementären Zuordnung von *Arbeiten und Lernen* ist in unserem Erwerbssystem noch ungenügend verankert. Hier geht es nicht nur um die ständige Anpassung an technologische Entwicklungen, sondern um ein neues Verständnis der menschlichen Lebensphasen, um die Sicherung menschlicher Bildungs- und Leistungskapazitäten. Die systematische Zuordnung von *Arbeiten und Lernen* soll den circulus vitiosus von *Arbeit und Arbeitslosigkeit* durchbrechen. Unterstützt werden soll bei einer Unterbrechung der Erwerbsbiographie die Weiterbildung und nicht die - die Persönlichkeit destruierende – Arbeitslosigkeit.
- Es entspricht internationaler Erfahrung, daß bei ungesteuerter Rationalisierung und Automatisierung eine Fülle von sog. einfachen Tätigkeiten verloren geht. Der Verlust an Dienstleistungen, Kommunikation und Sozialkultur, der damit einhergeht, kann nur durch eine öffentliche Förderung dieses Arbeitssektors wettgemacht werden. Es kann nicht hingenommen werden, daß die Sozialhilfe seit 1962 von einem sozialen Auffangnetz für den individuellen Notfall zu einem Instrument der kollektiven Absicherung unzulänglicher Arbeitspolitik umgewandelt wird>".
  Seit 1970 hat sich die Zahl der Sozialhilfeempfänger verdreifacht. 30% bis 40% der Mittel- bei einem jährlichen Volumen von heute rund 20 Milliarden – sind Folgekosten der Arbeitslosigkeit. Die Landkreise und Kommunen müssen mit Zustimmung der Tarifvertragsparteien in die Lage versetzt werden, versicherungsrechtlich angemessene Formen und Felder einfacher Tätigkeiten in viel größerem Umfang vorzuhalten, zu fördern und aufrechtzuerhalten, als bisher, um Menschen in erwerbsfähigem Alter die Finanzierung des Unterhalts zu ermöglichen[5 1.]
- Daß hier langfristig Handlungsbedarf besteht, wird auch daran deutlich, daß die seit Beginn der siebziger Jahre verstärkt einsetzende berufliche Bildung und Integration von Behinderten zunehmend unter dem Druck der Rationalisierung und Haushaltskonsolidierung stagniert oder regrediert. Die Sicherung und Weiterentwicklung des Bereichs *geschützter Arbeitsplätze* für Behinderte ist heute ein Kernanliegen der Diakoniev-.

6.4 Sozialpolitische Defizite schlagen im Risikofeld *Alter* voll zu Buche. Die Sozialhilfe hat bisher mit rund 5 Milliarden DM jährlich die Funktion eines Pflegefall-Sicherungssystems übernommen. Auch die Tatsache, daß mehr als zwei Drittel der alleinstehenden Frauen im höheren Alter an oder unter der Armutsgrenze leben, wird sich erst bei einer grundsätzlichen Revision des Alterssicherungssystems abmildern oder beseitigen lassen. Jedem Glied der menschlichen Gemeinschaft steht das Recht zu, das *Alter in Würde* zu durchleben. Im Blick auf ganze Bevölkerungsgruppen und angesichts fortschreitender Überalterung könnte dieses Ziel aber völlig verfehlt werden. Nur in einem umfassenden, obligatorischen Versicherungssystem mit Ausgleich besonderer sozialer Belastungen kann die Sicherung eines angemessenen Lebensstandards nach einem erfüllten Arbeitsleben - aber auch im Falle krankheits- oder unfallbedingter Erwerbsunfähigkeit - gewährleistet werden. Das Prinzip der Eigenvorsorge für das Alter kann - durch verläßliche Staatsbeiträge – ergänzt aber nicht ersetzt werden, etwa durch eine rein steuerfinanzierte Grundrente. Ein integrierter Ansatz wird für diejenigen auf lange Sicht unumgänglich, die wegen unvollständiger Rentenbiographien nicht mit einer Mindestrente rechnen können. Hier wird eine menschenwürdige und menschenfreundliche Sozialbürokratie dafür Sorge tragen, daß komplizierte Anspruchsregelungen durch Zusammenführung der Leistungen, durch vereinfachte Lösungen im Sinne einer Mindestsicherung ersetzt werden.

Da aber im Prinzip Menschen nur als *alt* angesehen werden sollten, die auf die Hilfe anderer angewiesen sind, können die Ruhestandsgrenzen sehr viel flexibler vom 58. bis 72. Lebensjahr gestaltet und ein allmähliches Ausscheiden aus dem Erwerbsleben ermöglicht werden. Auch hier wird wieder die Schlüsselfunktion der Arbeitspolitik für die Sozialpolitik sichtbar">.

7. Sozialpolitik und sozialer Konsens

Die behandelten Beispiele sollten veranschaulichen, daß unser hochorganisiertes soziales Leistungssystem vor Asymmetrien und Erstarrung nur zu bewahren ist, wenn es einem breit angelegten Verfahren der Reflexion, Aneignung und Transformation zugänglich gemacht wird. Obgleich in der Rentenreform, als Beispiel, der Wille zum Konsens zu erkennen ist, so dreht sich die entscheidende Debatte um die Höhe des Bundeszuschusses und um rein technische Fragen. Wie aber die im Ansatz seit der Bismarckzeit angelegte patriarchalische Struktur dieses Systems der veränderten Situation der Frauen angepaßt werden kann, wird kaum berücksichtigt, den Frauen selbst nicht das nötige Gewicht bei der Vorbereitung der Reform eingeräumt. Auch die Kostendämpfungsreform im Gesundheitswesen wurde nach einem Schattenboxen mit mächtigen Lobbygruppen technisch bewältigt. Ähnliches ist bei der Novellierung zum Arbeitsförderungsgesetz zu beklagen. So wird leicht das Fundament der auf Solidarität gegründeten sozialen Sicherheit unterspült.

Es fehlt nicht an der Bereitschaft zum sozialen Dialog. Erfreulicherweise ist dieser auch unter den Tarifpartnern wieder in Gang gekommen. Auch zwischen den beiden großen Kirchen gibt es eine große Offenheit.

Gefunden werden müssen jedoch die geeigneten Formen und Bahnen zum verbindlichen sozialen Dialog, aus dem heraus Handlungsperspektiven und Reforminitiativen erwachsen. Die evangelische Kirche könnte mehr noch als bisher und ohne jede Bevormundung neue Formen entdecken und erproben, um den vorauslaufenden sozialen Konsensus in den zentralen Fragen der sozialen Gestaltung zu fördern.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm
Kar/straße 16
6900 Heide/berg

Anmerkungen

1. Die eigentlichen Wurzeln moderner Sozialpolitik liegen in den städtischen Sozialordnungen, die nicht zuletzt in der Reformationszeit ihre systematische und ethische Fundierung erfuhren. Die Einführung des sog. Elberfelder Systems in den Jahren 1852/53 bildeten sowohl den Höhepunkt dieser Tradition wie auch den Auftakt der organisierten Armen- und Familienhilfe im Sinne der Verknüpfung von öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege, vgl. hierzu u. a. *W. R. Wendt:* Geschichte der sozialen Arbeit- Von der Aufkärung bis zu den Alternativen, 1983, S. 129ff. Vgl. auch die neue Studie von *B. Geremek:* Geschichte der Armut - Elend Barmherzigkeit in Europa (polnisches Original 1978), deutsch 1988, S. 181-256.
2. *F. Boese:* Geschichte des Vereins für Sozialpolitik, 1872-1932, 1939, S. 11. Vgl. auch *J. Reulecke:* Sozialer Friede durch soziale Reform, Der Centralverein für das Wohl der arbeitenden Klassen in der Frühindustrialisierung, 1983.

3. Steno Bericht des Parlamentarischen Rat, 1949, S. 172. Vgl. auch C. *v. Ferber:* Hundert Jahre Sozialstaat – Versuch einer Zwischenbilanz, in: S. *Mosdorj(Hg.):* Sorge um den Sozialstaat - Bilanz nach 100 Jahren 1982, S. 13ff.
4. Die Perspektiven für den Neuanfang lassen sich am klarsten erkennen, in: Rothenburger Denkschrift: Neuordnung der sozialen Leistungen, *v. H. Aehinger* u. a. 1953; *Waller Auerbaeh* u. a.: Sozialplan für Deutschland, 1957, und Sozialenquete Soziale Sicherung in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht der Sozialenquete-Kommission 1966 (dort Zitat).
5. Ein Beispiel: Nach einer respräs. Umfrage des Emnid Instituts 1984 erklärten sich 52% der Berliner über 18 Jahre bereit, ehrenamtliche soziale Dienste zu übernehmen, wenn ihnen dazu Gelegenheit gegeben wird; 14% erklärten: »Wir arbeiten bereits ehrenamtlich.« Die Bereitschaft nahm allerdings linear mit wachsendem Alter ab, nur 33% der über 60jährigen wollten sich noch engagieren. Die mehr als 40000 Selbsthilfe gruppen in der Bundesrepublik sind ebenfalls ein Beleg für diese These. Zum ganzen vgl. *M. L. Moeller:* Anders helfen - Selbsthilfegruppen und Fachleute arbeiten zusammen, 1981, und C. *v. Ferber:* Ehrenamt und Selbsthilfe im Wandel ihrer gesell. Voraussetzungen ... Versuch einer Systematisierung, Ref. 7.6. 1984 in Berlin.
6. Zur Geschichte vgl. die Hist. Habil. Schrift Münster 1986 von *J.* C. *Kaiser:* Sozialer Protestantismus zwischen Republik und Diktatur, Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918-1945, S. 135-250.
7. G. *Uhlhorn:* Die christliche Liebestätigkeit, Nachdruck der 2. Aufl. 1895, 1959, S. 799.
8. *J. H. Wiehern:* Gutachten über die Diakonie und den Diakonat (1856), in: Sämtl. Werke, hg. v. P. Meinhold, III, 1968, S. 130ff.
9. Die weiterreichenden geschichtlichen Zusammenhänge habe ich in meiner Hab. Schrift 1969 »Die Ausformung des sozialen Rechtsstaats in der protestantischen Überlieferung« dargestellt. Vgl. auch *Th. Strohm:* Positionen und Stellungnahmen der Ev. Kirche zu sozialpolitischen Aufgaben, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 21-22, 1988, S. II ff.
10. Vgl. die wichtige Neuerscheinung: *H. Vorländer:* Die NSV, Darstellung und Dokumentation einer nationalsozialistischen Organisation, 1988, S. 96-126.
11. *E. Berggrav:* Staat und Kirche in lutherischer Sicht, 1952; vgl. hierzu *H. Berthold:* Sozialethische Probleme des Wohlfahrtsstaates, Gütersloh 1968, S. 11ff.
12. Vgl. Arbeitskreis für eine missionarische Diakonie der Evangelischen Sammlung in Württemberg (Hg.): Diakonie ist absolut kein weltlich Ding, Reutlingen 1981; Die Frage nach dem Nächsten und die Antwort der Bibel, Reutlingen 1983. Dazu G. *SchdfertTh. Strohm:* Der Dienst Christi als Grund und Horizont der Diakonie. Überlegungen zu einigen Grundfragen der Diakonie, hg. vom Diakonischen Werk Württemberg, 1987.
13. Vgl. hierzu u. a. Diakonie als Faktor in Kirche und Gesellschaft, in: *R. Henkys* (Hg.): Die evangelischen Kirchen in der DDR, München 1982, S. 62-85. Die Diakonie in der DDR unterhält (Stand 1. Januar 1987) gegenwärtig 1193 Einrichtungen mit 41087 Plätzen/Betten und 14850 Mitarbeitern.
14. *E. Wolf:* Sozialethik - Theologische Grundfragen, hg. von Th. Strohm, Göttingen 1975, S. 163f.
15. Vgl. *E. Wolf:* Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf, Frankfurt 1958, S. 16f.
16. Vgl. Dokumentation der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen, Bd. 5, Amsterdam 1948, S.100f.
17. Vgl. *H. Simon:* Der Rechtsstaatsgedanke in der Rechtsprechung, in: E. Wolf (Hg.): Der Rechtsstaat. Angebot und Aufgabe, Theol. Existenz heute, 119, 1964, S. 64ff.
18. Vgl. *M. Stolleis:* Sozialstaat und karitative Tätigkeit der Kirchen, in: A. v. Campenhausen/H. J. Erhardt (Hg.): Kirche - Staat - Diakonie. Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts im diakonischen Bereich, 1982, S.198.
19. *M. Stolleis* (Anm. 6), S. 198.
20. Vgl. Urteil des Bundesverfassungsgerichts (BVG) vom 18. Juli 1967. Hierzu: Zur gegenwärtigen sozialpolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik. Eine Stellungnahme des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche von Westfalen, 1985, S. 2ff.
21. Dem Ministerrat der Europ. Gemeinschaft wurde in Hannover 1988 eine Liste mit rund 80 »Aktionen« betreffend die sozialen Dimensionen des Binnenmarktes übergeben, die teils durchgeführt wurden oder in Planung sind. Nur wenige Experten sind in der Lage, diese Problemfülle produktiv zu erfassen.
22. Vgl. hierzu *A. Khol:* Zwischen Staat und Weltstaat; die internationalen Sicherungsverfahren zum Schutz der Menschenrechte, 1969; *H. Sehambeek:* Grundrechte und Sozialrecht, 1969. Eine EG Sozialenquete gibt es bisher noch nicht, in Vorbereitung ist jedoch ein Vorschlag für den Ministerrat einer »Gemeinschaftscharta für soziale Rechte«. Eine »Vergleichende Untersuchung der Regelungen der Mitgliedstaaten betreffend die Arbeitsbedingungen« ist ebenfalls in Vorbereitung.
23. Vgl. 7. Bericht über die internatinale Wettbewerbsfähigkeit der Stiftung des Europäischen Managementforums (Juli 1986). Von allen internationalen OECD Staaten und 7 Schwellenländern ergab sich Platz 4 (nach Japan, USA und Schweiz).

24. Vgl. auch *W. Tegtmeier:* Wirtschafts- und sozialpolitische Positionen der Bundesrepublik vor dem Hintergrund des EG-Binnenmarktes 1992 (Man. Sept. 88). S. 14.
25. Diese Strategie wurde vom Ministerrat am 22. 12. 1986 beschlossen.
26. Die sog. Cecchini-Kommission hat die wichtigsten Planungsdaten erarbeitet. VgI. 1992 Le Defi: Nouvelles donnees economiques de l'Europe sans frontieres, Flammarion 1988 (Cecchini-Studie).
27. Seit 1982 werden Informationen über Sonderbeschäftigungsprogramme gesammelt und ausgewertet (in Planung ist das sog. MISEP-Programm). VgI. Bericht von Vizepräsident *Marin:* »Die soziale Dimension des Binnenmarktes«, Juni 1988, S. 30 und Anhang 11 (Man.).
28. Die Sozialkammer der EKD hat deshalb im Herbst 1988 einen eigenen Ausschuß eingesetzt. Es kommt darauf an, anstelle der traditionellen sektoralen Ansätze einen »integrierten Ansatz« *(Marin)* zu entwickeln, in dem die verschiedenen Fonds (z. B. EFRE. ESF. EAGEL-Ausrichtung) sinnvoll zusammengeführt werden. Aber auch das geplante 3. Programm zur Bekämpfung der Armut (1990-1993) bedarf sorgfältiger Strukturierung.
29. Vgl. z. B. *Kowaljow:* Das gemeinsame Haus Europa. Der Grundstein ist bereits durch die politischen Verträge und die Schlußakte von Helsinki gelegt. in: Beilage »Sowjetunion« der SZ Nr. 164, 19.7. 1988.
30. Die 4. ökumenische Begegnung im Oktober 1988 in Erfurt, an der u. a. Vertreter der Konferenz europ. Kirchen (KEK) und der Europ. Bischofskonferenz (CCEE) teilnahmen. war in dieser Hinsicht ein Meilenstein der europ. Entwicklung (vgI. die sog. »christlich-politische Botschaft« 2. 10. 1988).
31. Vgl. *O. Schlecht:* Soziale Weltwirtschaft. Wirtschaftswoche 16.9. 1988; vgI.auch *O. Schlecht:* Ethische Betrachtungen zur sozialen Marktwirtschaft. Tübingen 1983 und: Ethische und ökonomische Ziele im Konflikt. BMWI-Dokumentation Nr. 266. 1985.
32. VgI. hierzu: Märkte und Mächte - Beiträge zum ordnungspolitischen Nord-Süd-Dialog von *K. Wilkens* u. a.• EKD-Texte 39. 1987.
33. VgI. Entwicklungspolitische Ernüchterung. Ein Donnerschlag *Gunnar Myrdals,* NZZ 18. 11. 1980 und Anm. 26.
34. Vgl, Entwicklung der Freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000. Studie der Prognos AG Basel, im Auftrag der Bank für Sozialwirtschaft, 1984, 94.
35. AaO.• S.95.
36. Dieser Kerngedanke wurde im Urteil des BVerf.Gerichts von 1967 (22, 180) festgeschrieben. Zur Kategorie der »Dienstgemeinschaft« vgl. *A. v. Campenhausen:* Die Verantwortung der Kirche und des Staates für die Regelung von Arbeitsverhältnissen im kirchlichen Bereich. in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. 18. 1983. S.9ff.
37. Vgl. hierzu *Th.Olk* u. a. (Hg.): Der Wohlfahrtsstaat in der Wende. 1985. und *A. Trojan:* Gemeindebezogene Gesundheitssicherung, 1980.
38. *O. v. Nell-Breuning:* Solidarität und Subsidiarität, in: Deutscher Caritas-Verband (Hg.): Der Sozialstaat in der Krise, 1984. S. 92ff.; vgI. auch *Th. Strohm:* Positionen und Stellungnahmen ...• aaO.• S. 15f.
39. VgI. hierzu *Th. Strohm:* »Wir wählen das Leben.« Eine Bemerkung zum sozialen Klima, Theol, Practica 4.1988, und den Beitrag v. *M. Koschorke* sowie die Dokumentation in diesem Heft.
40. VgI. hierzu die Literaturübersicht in: *Th. Strohm:* Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur. Eine Review. ZEE. 32. Jg., H.2, 1988. Anm.41-43. VgI. auch *K. Luscherii: Schultheis:* Die Entwicklung von Familienpolitik - Soziologische Überlegungen anhand eines regionalen Beispiels. in: *R. Nave-Herz:* Wandel und Kontinuität der Familie in der Bundesrepublik Deutschland, 1988, S. 235ff. Zur Aufgabe vgl, *K. Lüscher* (Hg.): Sozialpolitik für das Kind, 2. Aufl.• 1984.
41. VgI. hierzu als Beispiel: Neue Armut in München - Ursachen - Strukturen - Entwicklungstendenzen - Sozialpolitische Konsequenzen. München. April 1987. Vgl. auch G. *Schwarz:* Neue Armut - Konsequenzen für Theorie und Praxis der sozialen Arbeit? in: Armut in München. Eine Vortragsreihe des Projekts »Stützpunk« der IM. München 1987, S. 59ff.
42. VgI. hierzu *K. E. Rothschuh:* Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart, 1978. S. 417-447.
43. VgI. hierzu die Kostenstrukturstatistik des Stat. Bundesamtes und Berechnungen des Bundesministers für Arbeit und Sozialordnung 200/9. 83V. VgI. Ausgewogene Absicherung von Gesundheitsrisiken, Gutachten des Wido im Auftrag des Senators für Gesundheit. Soziales und Familie des Landes Berlin, 1984. S. 79ff. VgI. auch *H. U. Deppe* (Hg.): Vernachlässigte Gesundheit. Zum Verhältnis von Gesundheit. Staat, Gesellschaft in der Bundesrepublik, 1980.
44. VgI. hierzu *M. Blohmke* u. a.: Medizinische Ökologie. Aspekte und Perspektiven, 1979. und *T. McKeown:* Die Bedeutung der Medizin, Traum. Trugbild oder Nemesis? 1982, S. 41 ff.
45. *F. Hartmann.* zit. bei *H. Schipperges:* Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen. 1985, S. 310.
46. VgI. hierzu G. *Badura* und *Chr. v. Ferber* (Hg.): Selbsthilfe und Selbstorganisation im Gesundheitswesen. 1981. und *M. L. Moe/ler:* Anders helfen. aaO.• und *H. Schaefer:* Plädoyer für eine neue Medizin. 2. Aufl.• 1981, S. 146ff.
47. Emnid Umfrage »Arbeit im Jahr 2000« im Auftrag der Wirtschaftsjunioren, vgl. S. 2. 19. Juli 1988. mit insgesamt sehr aufschlußreichen Einzelergebnissen.

48. Die Denkschrift der Sozialkammer, Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose, EKD-Texte 19, 1987, S. 20: »Gefordert wird ein sintegrierter Ansatzr.« Im Deutschen Bundestag wurde nach der Anhörung am 8. Juni eine Erklärung verabschiedet, in der es u. a. heißt: »Der Vorschlag der EKD wurde von allen Sachverständigen und allen Vertretern der Politik unterstützt ...“
49. Die EKD fordert, daß Bundesregierung und Bundesländer das sog. Strukturhilfegesetz gezielt für diese Aufgabe einsetzt, zumal rund 70% der Langzeitarbeitslosen in den Arbeitsamtsbezirken der strukturschwachen Regionen wohnen. In dieser Hinsicht ist auch auf den KGSt Bericht, Organisation der kommunalen Beschäftigungsförderung, 6, 1988, zu verweisen.
50. Vgl. *U. Engelen-Kefer:* Berufliche Qualifizierung ist das Kernstück einer aktiven Bechäftigungspolitik, Die Zeit, Nr. 16, 1987, S. 11. Vgl. zur Sozialhilfe, *J. Forster:* Strapazierte Sozialhilfe. Vom letzten Netz für Einzelfälle zum kollektiven Notanker, SZ, 77, 2.4. 1988, S. 31.
51. Einen wichtigen »sozialpolitischen Beitrag« hat das Diakonische Werk und die Landeskirche in Württemberg geleistet mit »Zweiter Arbeitsmarkt für Baden-Württemberg«, 1987.
52. Vgl. *Th. Strohm*, Positionen und Stellungnahmen, aaO., S. 18f.
53. Vgl. das Kapitel »Flexibilisierung und Anhebung des Renteneintrittsalters«, in der Denkschrift »Alterssicherung« der EKD-Sozialkammer, 1988, 70 ff. Dort heißt es: »Die Rentenversicherung ist in hohem Maße an der Finanzierung der Arbeitslosigkeit beteiligt worden.« Diese Denkschrift fordert ebenfalls einen »integrierten Ansatz« in einer langfristigen Perspektive.

Strukturreform **im Gesundheitswesen**

Neue Lösungen für alte Probleme

Von Christian von Ferber

Das *Gesundheitsrejormgesetz* (Bundestagsdrucksache 11/2237 vom 3. Mai 1988) will eine Antwort auf Strukturprobleme des Gesundheitswesens geben. Seit Beginn der »Neuordnung der sozialen Leistungen« in der Bundesrepublik - so der Titel der Rothenfelser Denkschrift (1955) zur Sozialreform - sind die strukturellen Probleme bekannt und wiederkehrend in den sozialpolitischen Selbstvergewisserungen unter Experten und Politikern benannt. Bei aller nationalen Eigenart des deutschen Sozialleistungssystems treten diese Strukturprobleme in allen vergleichbaren Ländern auf. Hierfür gibt es einen einleuchtenden Grund.

Gesundheitsgefahren und Krankheitslast in der Bevölkerung - epidemiologische Aussagen

Die Gesundheitsversorgung der Bevölkerung stellt in der Regel eine Antwort der sozialstaatlich verfaßten Gesellschaft auf die *»Gesundheitsversorgungsbedürjnisse« (Pauli* und *von Uexküll* 1988) dar'. Diese Bedürfnisse der Bevölkerung nach medizinischen und sozialen Dienstleistungen

- zur Förderung und Erhaltung der Gesundheit,
- zur Erkennung, Heilung und Behandlung von Gesundheitsstörungen und Krankheiten
- und zur Hilfe bei der Bewältigung der Krankheitsfolgen

werden durch den Wandel der Gesundheitsgefahren sowie durch die Veränderungen im Auftreten und in der spezifischen Eigenart der Krankheiten bestimmt. Da diese Gesundheitsprobleme nicht allein in bezug auf die bestehenden Behandlungseinrichtungen, sondern bevölkerungsbezogen untersucht werden, d. h. nicht nur wer gerade in ärztlicher Behandlung steht, sondern wer überhaupt zum *gesundheitsgejährdeten* oder *behandlungsbedürftigen Personenkreis zählt,* wird berücksichtigt, sprechen wir auch von der *epidemiologischen Belastung* einer Bevölkerung durch Gesundheitsgefahren, durch Krankheiten und deren Folgen. Dieser epidemiologische Gesichtspunkt ist seit den ersten großen sozialpsychiatrischen Studien in den USA, also seit gut einem halben Jahrhundert international wegweisend für die Gesundheits- und Sozialpolitik, insbesondere für die Gesundheitsplanung. Drei Veränderungen machen den epidemiologischen Wandel der Gesundheitsversorgungsbedürfnisse deutlich:

- die Konzentration der Todesursachen auf wenige Krankheitsklassen,
- die Konzentration der Sterblichkeit auf die Altersklassen der Betagten und Hochbetagten,
- die Erhöhung der mittleren Lebenserwartung in Altersgruppen hinein, in denen die

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 24–33, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

tatsächliche Absterbeordnung der nach unseren heutigen Erkenntnissen maximal erreichbaren Überlebenswahrscheinlichkeit bereits sehr nahe kommt.

Aus diesem epidemiologischen Wandel, den wir mit unterschiedlichem zeitlichen Eintritt in allen Gesellschaften hoher wirtschaftlicher Leistungsfähigkeit und einem dadurch ermöglichten Lebenshaltungsniveau beobachten können, leiten sich einige Anforderungen an die sozialstaatliche Gestaltung des Gesundheitssystems ab.

Anforderungen an das Gesundheitssystem

Es dominieren *Krankheitsbilder,* die eine lange *Verlaufsgeschichte* haben; dies gilt auch für die nicht unmittelbar zum Tode führenden Erkrankungen der Halte- und Bewegungsorgane, der Magen/Darmerkrankungen und der psychischen und Suchterkrankungen. Auch diese sind in der Bevölkerung weit verbreitet. Neben ihrer Verlaufsgeschichte zeichnen sich diese Erkrankungen durch eine Reihe weiterer sozial- und gesundheitspolitisch bedeutsamer Eigenschaften aus. Ihre Ursachen *(Ä·tiologie)* und ihre Entwicklung bei den jeweils betroffenen Personen *(Pathogenese)* ist überwiegend noch unerforscht, jedenfalls reicht der Forschungsstand nicht aus, um eine bei den Ursachen ansetzende Therapie einzuleiten oder eine vollständige Heilung zu erreichen. Symptomatischen Behandlungen kommt daher eine überragende Bedeutung zu.

An ihrer Entstehung und an ihrem günstigen bzw. ungünstigen Verlauf sind Umweltbedingungen und Sozialverhalten mitbeteiligt. Vorbeugende oder therapeutische Eingriffe zur Beeinflussung der Gesundheitsgefahren und der Krankheitsbelastung können sich nicht auf die jeweils betroffenen Organe und Funktionen beschränken, sondern müssen die Umwelt (Arbeitsplatz, Wohnung) ebenso einbeziehen, wie das durch soziokulturelle Normen und Sozialsituation geprägte Verhalten - verkürzend wird im Hinblick hierauf nach einem Vorschlag der WHO auch von »Lebensstilen« gesprochen.

Vorbeugende und vorsorgende Maßnahmen können sich nicht allein darauf konzentrieren, vorzeitiges Sterben zu reduzieren oder das Auftreten von Erkrankungen überhaupt zu verhindern (der optimistische Spruch: »Alle Unfälle und Krankheiten sind vermeidbar!« ist wirklichkeitsfremd), sondern sind in allen Stadien der Verlaufsgeschichte wichtig:

- Den Eintritt von Erkrankungen zu verhindern und/oder zeitlich hinauszuschieben,
- einer drohenden Verschlimmerung der Erkrankung rechtzeitig entgegenzuwirken,
- drohende Gefahren für die persönliche und soziale Identität der Betroffenen, etwa durch soziale Ausgliederung, abzuwenden oder zu verringern.

Die »Krankenhilfe«, also der Inbegriff der Leistungen, die nach § 182ff. RVO die Krankenkassen übernehmen, muß der Krankheitssituation entsprechend umfassend *(comprehensive) ärztliche und medizinische Leistungen, soziale und finanzielle Hilfen* sowie die *Laienhilfe* einbeziehen; das Gewicht dieser drei Leistungssparten kann je nach Krankheitsarten oder -stadien sehr unterschiedlich sein (z. B. Rheuma, Herzinfarkt, Apoplex, Krebs, Sucht).

Die Krankenhilfe muß begleitend, d. h. unter Berücksichtigung des Verlaufs nicht nur der jeweils akuten Behandlungsbedürftigkeit entsprechend ausgerichtet sein.

Was sind Strukturprobleme?

Die genannten epidemiologischen Anforderungen an ein sozialstaatlich organisiertes Gesundheitssystem machen auf strukturelle Probleme für die Gestaltung des Gesundheitswesens aufmerksam. Von strukturellen Problemen im engeren Sinne des Wortes können wir immer dann sprechen, wenn deren Eigenart eine Lösung nicht zuläßt, sondern eine Optimierung bei prinzipiell konfligierenden Anforderungen erfordert. Unter dem Gesichtspunkt der Unvereinbarkeit von Anforderungen sind die folgenden Konflikte vorprogrammiert bzw. Optimierungen für die folgenden einander widersprechenden Orientierungen zu finden.

Die Steigerung des Hilfepotentials durch fachliche Spezialisierung widerspricht dem Bedürfnis der Patienten, in ihrer mehrfachen Betroffenheit als Organismus, als ein Ziele und Zwecke verfolgendes Lebewesen und als Person verstanden zu werden und Hilfe zu erwarten. Die *»stumme«, organ- und krankheitszentrierte Medizin,* und die *»sprechende«, patienten- und personorientierte Medizin,* müssen miteinander in Einklang gebracht werden.

Steigerung des Hilfepotentials durch Professionalisierung, die Fremdhilfe von berufswegen vorhält, fachliche Kompetenz und Erfahrung bei den beruflichen Helfern konzentriert, widerspricht dem Bedürfnis, selber informiert Entscheidungen zu treffen (mündiger Patient), aktiviert, nicht passiviert zu werden, Heilkunde auch als Laienkultur zu pflegen und tradieren zu können (Anspruch der Selbsthilfegruppen). *Professionelle Fremdhilfe* und *Selbsthilfe* müssen einander ergänzen können.

Steigerung des Hilfepotentials durch die Orientierung an der aktuell im Vordergrund stehenden Behandlungsbedürftigkeit - sie leitet Auswahl und Priorität professioneller Fremdhilfe – widerspricht dem Bedürfnis, latente Gesundheitsprobleme vorsorgend einzubeziehen. Gesunderhaltung und Krankheitsbehandlung sollten gleichrangige Ziele sein.

Steigerung des Hilfepotentials durch Technisierung und Routinisierung - beide ermöglichen einen hohen »Patientendurchlauf« – widerspricht dem Bedürfnis nach individueller, u. U. umfassender Beratung. Die Effizienz medizinischer Leistungen soll nicht zu Lasten der Aufklärung, Beratung und sozialen Unterstützung des Patienten (social support) erhöht werden.

Erhöhung der Wirtschaftlichkeit der Leistungen durch Aufteilung der Zuständigkeiten und Zuweisung der Aufgaben an einzelne Sozialleistungsträger überläßt den Betroffenen die Koordination der Hilfen und führt bei dem beschriebenen epidemiologischen Wandel des Bedarfs zu Ungleichgewichten in der Versorgung (relative Überversorgung bei den medizinischen, gleichzeitig relative Unterversorgung bei den sozialen Dienstleistungen). In der Abwägung zwischen den genannten, einander widersprechenden Anforderungen liegt eine permanente Aufgabe der »Sozialreform«, hierunter verstehen wir im Sprachgebrauch der Sozialpolitiker die Reorganisation, Weiterentwicklung und Strukturreform des Gesundheitswesens.

Für die genannten Strukturprobleme optimierende Lösungen zu finden, d. h., eine Gratwanderung zwischen den einander prinzipiell widersprechenden Anforderungen zu versuchen, dürfte nicht schwer sein. Gilt diese Forderung doch letztlich für alle unsere gesellschaftlichen Organisationen, etwa für das Schulsystem als Verteilungsinstanz der Berufs- und Sozialchancen, es muß unter dem Leistungsprinzip und der damit verbundenen Leistungsauslese die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Chancengleichheit in einer auf sozialer Ungleichheit gerade der Herkunftsfamilien gegründeten Gesellschaft wahren; oder die Gewerkschaften, sie müssen einen Mittelweg zwischen Produktivitäts- und Leistungsprinzip einerseits und dem Schutz der in abhängiger Stellung arbeitenden Bevölkerung andererseits suchen, usf. Es gibt so gut wie keine Organisation in unserer Gesellschaft, die nicht konkrete Abmarkungen in ihrem Organisationsgefüge zwischen divergierenden Zielsetzungen treffen muß. Diese Kernaufgabe

von gesellschaftlichen Organisationen wird von der Theorie formaler Organisation übereinstimmend herausgestellt. Auf diesem Hintergrund läßt sich auch die Konkurrenz zwischen den westeuropäischen Sozialleistungssystemen besser verstehen, nämlich die Konkurrenz zwischen dem Sozialversicherungsprinzip, das die Finanzierung kollektiviert, die sozialen Leistungen aber durch private Betriebe und freigemeinnützige Organisationen erbringt, und dem nach Lord Beveridge benannten Prinzip nationaler Gesundheitsdienste, das die Finanzierung *und* die Erbringung der Leistungen kollektiviert. Der Beveridge-Report aus dem Jahre 1942 ist in seiner Analyse der strukturellen Schwächen des Sozialversicherungssystems heute noch eine lohnende Lektüre für die Sozialpolitiker in der Bundesrepublik!

Das eigentliche Strukturproblem ist jedoch die Medikalisierung

Die Lösung der Optimierungsprobleme des Gesundheitssystems wird jedoch in allen Ländern durch einen bisher unzureichend analysierten Prozeß erschwert, für den sich, eher zudeckend als erhellend, die von Sozialhistorikern und Medizintheoretikern vornehmlich in Umlauf gebrachte Bezeichnung *»Medikalisierung«* eingebürgert hat. Claudia Huerkamp hat in ihrer eindrücklichen Analyse »Die Professionalisierung der Ärzte im 19. Jahrhundert«> eine sehr treffende Umschreibung der Bedeutung von Medikalisierung gegeben, sie schreibt:

»sMedikalisierung: meint die Ausdehnung des Marktes für medizinische Dienstleistungen der Art, daß es für den sAlltagsmenschen- zunehmend selbstverständlich wird, im Krankheitsfall den kranken Körper ärztlicher Kontrolle zu unterstellen und sich nach den Anweisungen des Experten -Arzt- zur Wiederherstellung seiner Gesundheit zu richten. Damit verbunden ist ein Kompetenzverlust des Patienten, eine wachsende Unfähigkeit, mit Gesundheitseinbußen selbst fertig zu werden, und ein zunehmendes psychisches Angewiesensein auf den Beistand eines -Expertenc«! Diese Beschreibung deckt zweierlei ab:

- die Überlagerung der ursprünglichen Laienkultur der gesundheitlichen Selbstversorgung bei einer bescheidenen, den Oberschichten vorbehaltenen Inanspruchnahme ärztlicher Dienstleistungen,
- die Intensivierung der medizinischen Leistungen und ihrer Inanspruchnahme in den folgenden Dimensionen: Der Interventionen in den Organismus selbst bei zunehmender Beherrschung biologischer Abläufe (sogenannte Biotechnik und Hochleistungsmedizin), der Ausweitung des Spektrums medizinischer Leistungen, der Ausweitung ärztlich-medizinischer Kompetenz, der Spezialisierung, der Inanspruchnahme der Ärzte bei zunehmender Kontaktrate.

Während die Überlagerung der Heilkunde durch ein professionelles Dienstleistungssystem bei systematischer Marginalisierung des Laienelements (seine Wiederentdeckung fällt in unsere Tage) sich langfristig vollzieht - sie beginnt bereits mit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert und schlägt erst seit dem Zweiten Weltkrieg ein sich beschleunigendes Tempo ein - ist die Intensivierung von Leistungsproduktion und -inanspruchnahme ganz offensichtlich mit der Wohlstandssteigerung und dem damit verbundenen Wandel zu einer postindustriellen Dienstleistungsgesellschaft eng verknüpft. Dieser neue, noch junge Aspekt der Medikalisierung stellt die Gesundheits- und Sozialpolitik auf eine harte Probe, denn er konfrontiert diese mit einer, gemessen am Bruttosozialprodukt (BSP), dem Inbegriff aller wirtschaftlichen Leistungen, überproportionalen Wachstumsrate auf einem vom Sozialleistungssystem unabhängigen nationalen Niveau. Es gibt keine statistische Beziehung zwischen den Sozialversicherungsländern einerseits und den Nationaler-Gesundheitsdienst-Ländern andererseits und dem jeweiligen Niveau ihrer Gesundheitskosten gemessen am BSP! Diese Entwicklung bedeutet, daß Jahr für Jahr überproportional zum wirtschaftlichen Wachstum mehr und/oder teurere Leistungen erbracht und in Anspruch genommen werden. Von den Sozialdeutern wird diese Entwicklung auf die griffigen, aber nichtssagenden Formeln

gebracht: Die »Anspruchsspirale« oder »das Angebot (mehr Ärzte, mehr Krankenhausbetten, mehr Medikamente) schafft die Nachfrage!«

Gegenüber solchen, auf vordergründigen Effekt bedachten Deutungen ist es zunächst wichtig festzustellen, daß die überproportionale Leistungsproduktion und -inanspruchnahme im Gesundheitswesen Bestandteil eines gesellschaftlichen Wandlungsprozesses ist, der die Phase einer auf industrieller Güterproduktion beruhenden Gesellschaftsstruktur ablöst durch eine Phase, in der die Produktion und Konsumtion von Dienstleistungen das Wirtschaftssystem und die Verbrauchssphäre beeinflußt. Ebensowenig wie wir die Zunahme von Handel, Banken, Versicherungen, Massenkommunikation, Verkehr, Tourismus und Bildung als eine »anormale« Entwicklung bezeichnen (unbeschadet kulturkritischer Auseinandersetzung mit diesem Wandel), genauso wenig können wir der Zunahme der Produktion und des Verbrauchs von Gesundheitsgütern von vornherein die gesellschaftliche Normalität absprechen, nur weil sie aus Zwangsabgaben finanziert wird und die öffentlichen Haushalte in Finanzierungsschwierigkeiten bringt.

Die vergleichende Einbettung des Gesundheitswesens in die international zu beobachtende Entwicklung der Gesundheitsausgaben ebenso wie in den Wandel der sozioökonomischen Gesellschaftsstruktur unterstreicht drei Gesichtspunkte, die in der Diskussion um das Gesundheitsreformgesetz unterzugehen drohen:

- Das Wachstum des Gesundheitswesens ist Element eines gesellschaftlichen Strukturwandels, eines langfristig zu beobachtenden Übergangs von einer Gesellschaftsformation in eine andere, in die postindustrielle Dienstleistungsgesellschaft. Dieser Prozeß ist seit Jahrzehnten bekannt, er vollzieht sich weltweit in den fortgeschrittenen Industrieländern, er steht als ein übernational sich durchsetzender gesellschaftlicher Wandlungsprozeß, wenn überhaupt, nur sehr bedingt für die politische Gestaltung eines Teilsektors in einer nationalen Gesellschaft zur Disposition. Im wesentlichen kann es sich bei den politischen Maßnahmen nur um eine Anpassung an diesen Strukturwandel handeln.
- Die geistige und politische Reduktion dieses Prozesses auf ökonomische Vorgänge, z. B. Zunahme des Angebots, Anpassung von Kapazitäten (z. B. Krankenhausbetten, Ärzten), Marktmacht von Anbietern, Zunahme der Nachfrage, Formen der Finanzierung etc. geht im wesentlichen an der Sache vorbei bzw. reduziert die notwendigen Anpassungsleistungen auf fiskalische Eingriffe: Verteilung der Finanzierungslasten auf öffentliche/private Haushalte, Umschichten von Ausgaben von den medizinischen Leistungen auf Ptlegeleistungen, von kurativen auf präventive Leistungen, Erhaltung der Beitragsstabilität, Reduzierung des Leistungsumfangs durch Kürzung der sog. versicherungsfremden Leistungen, Druck auf das Preisgefüge durch die Einführung von Budgetierungen und Festbeträgen usf.
- In die Beurteilung der Qualität der Leistungen sind die Bedürfnisse der Bevölkerung einzubeziehen. Ohne Kenntnis der »Gesundheitsversorgungsbedürfnisse« *(Pauli und von Uexküll,* 1988) können Fragen nach der Über- und Unterversorgung, nach der Priorität bei knappen Mitteln, nach den Qualitätsstandards und deren Sicherung nicht beantwortet werden. Der Wandel von der industriellen in die postindustrielle Dienstleistungsgesellschaft wird bekanntlich eben nicht allein durch die steigende Arbeitsproduktivität der Agrarerzeugung (durch die agrarische Überproduktion) und der Industrieproduktion bestimmt, sondern durch den Wandel der Bedürfnisstruktur. Die *veränderte Inanspruchnahme von Gesundheitsleistungen* ist daher Ausdruck gewandelter Bedürfnisse. Wegen der Besonderheiten des Leistungsverkehrs im Gesundheitswesen können diese Bedürfnisse sich nicht, wie auf den privatwirtschaftlich organisierten Märkten als kaufkräftige Nachfrage darstellen, sondern müssen durch geeignete Verfahren ermittelt werden. Ein erster Schritt auf diesem Wege ist die eingangs genannte epidemiologische Forschung, die bereits grobe Indikatoren für die Abschätzung der Gesundheitsversorgungsbedürfnisse setzt.

Neuordnung der Versorgungsstruktur - die Last der Vergangenheit

Bei der Neuordnung der Sozialleistungen in der Bundesrepublik war den Sozialpolitikern bewußt, daß die chronischen nichtübertragbaren Krankheiten und die Behinderungen eine neue, jedenfalls was ihre Verbreitung in der Bevölkerung und den Sozialleistungsbedarf betrifft, *die* sozialmedizinische Herausforderung bedeuten. Für die Neugestaltung des Sozialleistungssystems bildete eine Lösung der hierdurch aufgeworfenen Fragen ein Schlüsselkriterium der Bedarfsgerechtigkeit, aber auch für die notwendige Modernisierung des Systems. Chronische nichtübertragbare Krankheiten ebenso wie Behinderungen, die vielfach eine Krankheitsfolge sind, zeichnen sich durch drei sozialpolitisch bedeutsame Eigenschaften aus.

1. Sie haben nicht nur körperliche, sondern auch seelische Folgen, und sie verändern die soziale Situation der Betroffenen. Da sie in diesem Sinne ganzheitliche, den ganzen Menschen ergreifende Folgen haben, verlangen sie auch nach einer ebenso ganzheitlichen sozial- und gesundheitspolitischen Hilfe. Der Ausdruck *»umfassende Rehabilitation«* versucht dies, jedenfalls von seiner Zielsetzung her, zum Ausdruck zu bringen.

2. Sie sind lebensbegleitend. Ihr Verlau]' und die Betroffenheit der Kranken und Behinderten erstrecken sich über Jahre Und Jahrzehnte; häufig ist der Verlauf von zunehmender Verschlimmerung gekennzeichnet. Entsprechend dem *Langzeitverlauf* sollten auch die sozialpolitischen Hilfen langfristig und begleitend ausgerichtet sein.

3. Ursachen und Entwicklungsbedingungen der Krankheiten und Behinderungen sind vielfältig. Anlage- und umweltbedingte Einflüsse greifen ineinander, sie können einander verstärken; die Möglichkeiten einer Prävention sind bei dem Stand unserer heutigen Erkenntnis begrenzt. Entsprechend gibt es für sozial- und gesundheitspolitische Hilfen viele, aber in ihrer Reichweite und Wirksamkeit letztlich begrenzte Eingriffsmöglichkeiten. Der Bewältigung der psychischen und sozialen Folgen kommt daher ein großes Gewicht zu.

Die Sozial- und Gesundheitspolitik in der Bundesrepublik hat sich der Tatsache der chronischen Krankheiten und Behinderungen als einer neuen Herausforderung des Sozialleistungssystems stets gestellt. Dies zeigen die Schritte der Sozialreform, erinnert sei an

- die Rothenfelser Denkschrift aus dem Jahre 1955,
- den Sozialplan für Deutschland 1957,
- die Rentenreform von 1957,
- die Sozialenquete von 1966, hier: »Die Sicherung bei langfristigen Leiden und Gebrechen durch medizinische und soziale Maßnahmen und Einkommenshilfenx",
- die Gründung der Bundesarbeitsgemeinschaft für Rehabilitation 1969,
- den Gesundheitsbericht von 1971 (das erste und bisher einzige gesundheitspolitische Programm in der Bundesrepublik!),
- die Behindertengesetzgebung der 70er Jahre und
- die Psychiatrie-Enquete.

Diese Aufzählung läßt zweierlei bereits erkennen:

1. Die sozialpolitische Diskussion setzt sehr früh ein. Das hat zur Folge, daß für jedes Umdenken inzwischen die Schwellen sehr hoch angesetzt sind; wir haben es heute bereits mit verfestigten Strukturen zu tun.

2. Anstöße, Planungen und Maßnahmen kommen aus der Sozialpolitik und aus der Sozialbürokratie, nicht von den chronisch Kranken und Behinderten selbst, auch nicht von den in der Primärversorgung tätigen Ärzten, Gesundheits- und Sozialberufen - mit einer erwähnenswerten Ausnahme: Die Psychiatriereform, allerdings ein relativ spätes Reformwerk, wurde ganz entscheidend von den in der psychiatrischen Versorgung tätigen Berufen vorangebracht! Die Gestaltung der Versorgung für chronisch kranke Patienten und Behinderte folgt daher in der Bundesrepublik generell einem markanten Muster: *Von oben* aus der sozialpolitischen Planung und Administration sowie *von außen* aus der sog. mittelbaren Krankenversorgung (also von seiten der *Sozialleistungsträger).* Dominante Vorgaben kommen daher aus der gegliederten Struktur der Sozialversicherung. Beispielhaft hierfür ist die Gründung der Bundesarbeitsgemeinschaft für Rehabilitation, die eigens zu dem Zweck gedacht ist, die Forderung der Sozialenquete nach einer Bundesanstalt für Rehabilitation abzuwehren.

Diese – man kann nach mehr als 30 Jahren schon sagen - geschichtlichen Vorgaben machen heute unsere Probleme aus.

1. Zuständigkeiten und Abgrenzungen der Zuständigkeiten unter den Sozialleistungsträgern prägen die Struktur der Hilfen, die sich nur zu oft für den Betroffenen als ein schwer durchschaubares Labyrinth darstellt. In ihm sind *medizinische Hilfen* für den akuten Bedarf leicht zugänglich, *rehabilitative Maßnahmen* je nach Krankheits- oder Behinderungsart, je nach Lebensalter und Erwerbsstatus, je nach Ursache der Behinderung unterschiedlich zugänglich; hier gibt es ausgeprägte Hierarchien. Der Zugang zu den psychosozialen, sozialpädagogischen und sozialpflegerischen Hilfen ist - wenn überhaupt - nur unter Überwindung von Schwellen und Barrieren gegeben, in der Regel mit einem Wechsel des Sozialleistungsträgers verbunden.

2. Die Rehabilitation ist entsprechend den Vorgaben der Sozialleistungsträger einrichtungsbezogen und stark zentralistisch organisiert. Der Zugang der chronisch Kranken und Behinderten ist dementsprechend episodenhaft, häufig von Zufällen abhängig, in keinem Fall lebensbegleitend. Präventive Programme, medizinische Akutversorgung und Rehabilitation entwickeln sich unverbunden nebeneinander. Der einzige Vorteil, den die einrichtungsbezogene und zentralistisch nach Sozialleistungsträgern organisierte Struktur bietet, die Maßnahmen zu evaluieren, aus Erfahrungen zu lernen, den - wie man inzwischen so treffend sagt - »sozialbürokratischen Risikofaktor« zu korrigieren, bleibt ungenutzt. Was die vier bis sechs Milliarden an Rehabilitationsleistungen letztlich für die Betroffenen erbringen, bleibt Sache der Vermutung bzw. der öffentlichen Selbstdarstellung der Sozialleistungsträger.

3. Die Krankenkassen und die Kassenärztlichen Vereinigungen, die den Sozialleistungsbedarf bei chronischer Krankheit und Behinderung am besten überschauen könnten, weil sie nahezu täglich mit dem Personenkreis der Betroffenen zu tun haben, sind bewußt von den »großen Brüdern« der Sozialversicherung, den Renten- und Unfallversicherungen und der Arbeitsverwaltung aus der Rehabilitation herausgehalten worden. Fachleute sprechen von der Krankenversicherung als einem »amputierten Rehabilitationsträger«. Auch die ständig steigenden Aufwendungen der Krankenkassen für die medizinische Versorgung chronisch Kranker und Behinderter haben bisher, auch im sog. Gesundheitsreformgesetz, zu keinem Umdenken geführt.

Zukunftsweisende Tendenzen

Was können wir besser machen? Wie können wir die historische Last einer verfehlten Gesundheits- und Sozialpolitik abtragen oder wenigstens begrenzen?

Bei meinen folgenden Überlegungen gehe ich von einer soziologischen Erfahrung aus. Sie besagt: Soziale Reformen kommen nur dann voran, wenn verschiedene Reformbestrebungen sich gegenseitig verstärken, verschiedene Interessen gleichgerichtet zusammenkommen können.

1. Im Widerspruch zu dem hohen Stand der Medikalisierung, also der Ausbreitung eines medizinisch-ärztlichen Dienstleistungssystems haben wir eine starke, sich auch zunehmend politisch engagierende Bewegung der Betroffenen.

2. Wir stehen vor einer tiefgreifenden Reorganisation der medizinischen Versorgung, die vor allem die primärärztliche, wie möglicherweise auch die Primärversorgung der Bevölkerung grundlegend wandeln wird. Primärmedizin und Allgemeinmedizin streben nach einem ganzheitlichen Verständnis der Patientenversorgung, d. h. nach der Integration medizinischer, psychosozialer und sozialer Aspekte sowie nach einer Verknüpfung präventiver, kurativer und rehabilitativer Maßnahmen. Letztendlich waren es allgemeinmedizinische Forschungen zur Primärversorgung, die darauf hinwiesen, daß nahezu 90% aller Patienten, die einen Primärarzt, also einen Allgemeinmediziner oder Internisten, aufsuchen, bekannte Patienten, im wesentlichen mit bekannter Krannkheit sind, bei denen das Gespräch über das Zurechtkommen mit der Krankheit, mit den Medikamenten und anderen therapeutischen Maßnahmen eine ganz wichtige Bedeutung hat - nur dies wird vom Versorgungssystem bisher nicht als wesentlich angesehen.

3. Die demographische Entwicklung macht allen bewußt, daß Multimorbidität, chronische Krankheiten, Behinderungen, Hilfe- und Pflegebedürftigkeit eine normale soziale Tatsache darstellen, weil sie letztlich jeden trifft. Alle Versuche, dies zu leugnen, sind je länger desto deutlicher zum Scheitern verurteilt.

4. Die Aufwendungen für die medizinische Versorgung lassen sich vielleicht vorübergehend durch ökonomische Maßnahmen wie Privatisierung von Kosten, Leistungsausgrenzungen, Ausschöpfen von Rationalisierungsreserven, begrenzen; erfolgreicher als diese fiskalischen Eingriffe wird die *Qualitätssicherung* sein, die therapeutische Ziele und die hierfür erforderlichen Mittel wieder in ein rationales Verhältnis zu setzen versucht. Solange allerdings die Beitragsstabilität in der Gesetzlichen Krankenversicherung das Maß aller Gesundheitsleistungen bildet, läßt sich in der Tat nicht beurteilen, ob die Versorgung bedarfsgerecht ist oder nicht, für welche Patienten eine Unter-, für welche möglicherweise eine relative Überversorgung besteht. Bezeichnend für die gegenwärtige Situation ist das nahezu völlige Fehlen von Qualitätsstandards für die ambulante kassenärztliche Versorgung, in der chronisch kranke und behinderte Patienten betreut werden. In der ambulanten Versorgung treffen wir alle Stadien chronischer Krankheit an, hier stehen die Patienten in einer kontinuierlichen Langzeitbetreuung. Wie empirische Untersuchungen zeigen, ist die Patientenbindung hoch und steigt ungeachtet der zunehmenden Morbidität mit dem Lebensalter an. Alle Maßnahmen, die auf eine Verbesserung der Qualität der Versorgung chronisch Kranker gerichtet sind, müssen also in der ambulanten Versorgung, in der Primärversorgung ansetzen. Hier treffen

wir die Rheuma-Patienten, die Diabetiker, die Hochdruckkranken, die Magen-Darm-Patienten, die Schlaganfall- und Herzinfarktpatienten, die unter psychosomatischen und funktionellen Beschwerden Leidenden, die Behinderten, hier fallen aber auch die Erfahrungen im Umgang mit der Krankheit, mit den psychischen und gesellschaftlichen Folgen an.

Allerdings werden diese Erfahrungen derzeit kaum aufgenommen, geprüft und weiterverbreitet, fehlt es an der Bereitschaft, Behandlungsstandards an den Erfahrungen zu überprüfen und sie realitätsgerecht weiterzuentwickeln. Gerade bei den verbreiteten chronischen Krankheiten herrscht eine große Unsicherheit und letztlich Willkür in den Behandlungsregeln, z. B. für Hypertoniker, für Diabetiker, für Patienten, die unter psychischer Überlastung stehen und mit Psychopharmaka behandelt werden. Diese Beispiele lassen sich unschwer vermehren.

Mit anderen Worten: Es gibt derzeit sehr verschiedene, aber in ihren Zielen gleichgerichtete Bestrebungen, die auf einen Wandel und eine Aufwertung der Primärversorgung gerichtet sind, in der die überwiegende Mehrzahl der chronisch kranken und behinderten Menschen medizinische und psychosoziale Hilfe sucht.

Reform an der Basis beginnen!

Was könnte, was sollte geschehen, um diesen Bestrebungen zum Durchbruch zu verhelfen?

1. Die Erarbeitung von Behandlungsregeln für chronisch verlaufende Krankheiten ist konsequent weiter voranzutreiben, beispielhaft sind die Standards, die von der Hochdruckliga, von der Rheumaliga, vom Diabetikerbund, von der Lebenshilfe - um nur einige zu nennen - entwickelt und zum Teil in Modellversuchen erprobt werden.

2. Die Erarbeitung von Behandlungs- und Versorgungsstandards erfordert die Zusammenarbeit von Betroffenen, von Ärzten und Gesundheitsberufen. Diese Zusammenarbeit ist auf allen Ebenen, vor allem auf der örtlichen Ebene, herzustellen. Während für die Ärzte, aber auch für die Gesundheits- und Sozialberufe bereits feste Organisationen bestehen, ist die Organisation der Betroffenen unterschiedlich stark und zum Teil allererst in der Entwicklung begriffen. Hier stellt sich die Frage, ob die Informations- und KontaktsteIlen für Selbsthilfegruppen eine geeignete Infrastruktur für die Organisationsentwicklung der Selbsthilfe bzw. des Laiensystems bilden. Auch ist zu fragen, inwieweit die örtlichen Arbeitsgemeinschaften von Behindertenorganisationen und Selbsthilfegruppen sich in dieser Richtung engagieren. Vor allem aber wird es notwendig sein, eine partnerschaftliche, d. h. gleichberechtigte, auf gegenseitigen Respekt und Vertrauen gegründete Zusammenarbeit zwischen Betroffenen und im Versorgungssystem tätigen Berufen herzustellen.

3. Behandlungs- und Versorgungsstandards müssen realitätsgerecht an der Alltagserfahrung ausgerichtet und ständig überprüft werden. Hierfür gibt es inzwischen einige Vorbilder, die eine stärkere Förderung erfahren sollten: Modellversuche, z. B. zur wohnortnahen Versorgung von Rheumakranken oder in der Psychiatrie, in der Förderung der Selbsthilfegruppen usf. Diese Modelle sollten aus ihrer Pionierrolle, die vielleicht von manchen auch als

eine Alibifunktion mißverstanden wird, zur Regel weiterentwickelt werden. In die gleiche Richtung zielen sog. peer review groups in der primärärztlichen Versorgung, dies sind Gruppen von Ärzten, die, unzufrieden mit der gegenwärtigen Situation, Behandlungsstandards erarbeiten und überprüfen. Solche Gruppen gibt es in den USA, in den Niederlanden, aber auch in der Bundesrepublik.

4. Schließlich werden alle diese Ansätze in ihrer Wirksamkeit begrenzt bleiben, wenn es nicht gelingt, das professionelle Versorgungssystem selbst zu verändern. Hier richten sich derzeit viele Erwartungen auf eine tiefgreifende Veränderung der ambulanten kassenärztlichen, insbesondere der Primärversorgung durch Allgemeinärzte und Internisten. Der Wandel zu einer ganzheitlichen, den Langzeitverlauf chronischer Krankheiten und Behinderungen beachtenden Behandlungsweise hat allerdings weitreichende Konsequenzen für die ärztliche Aus- und Weiterbildung, für den Auftrag der Krankenkassen, für die Struktur des gegliederten Kassensystems sowie für die Zusammenarbeit unter den Sozialleistungsträgern. Diese Konsequenzen werden jedoch um so eher gezogen werden, je stärker sich die Basis engagiert!

Prof Dr. Christian von Ferber
Institut für Medizinische Soziologie
Moorenstraße 5
4000 Düsseldorf

Anmerkungen

1. *H. G. Pauli* und *Th. von Uexküll:* Das Allgemeine in der Medizin. Integrierendes ärztliches Denken, Ärztliche Wissenschaft und Ausbildung, Manuskript August 1988.
2. C. *Huerkamp:* Die Professionalisierung der Ärzte im 19. Jahrhundert, Göttingen 1985.
3. AaO., S. 12.
4. Sozialenquete. Bericht der Sozialenquete-Kommission, hg. von W. Bogs et al., Soziale Sicherung in der Bundesrepublik Deutschland, Stuttgart 1966.

Zukunftsperspektiven der Sozialpolitik

Von Werner Steinjan

Praktische Politik wird zu allen Zeiten zuerst von den Tagesproblemen beherrscht, die oft ein Übergewicht erhalten. Von Zeit zu Zeit ist es notwendig, über das Unmittelbare hinaus nach der weiteren Entwicklung zu fragen. Nach mehr als drei Jahrzehnten einer vom Gedanken des Ausbaus geprägten *Sozialpolitik* in der Bundesrepublik Deutschland und einer in den letzten Jahren überwiegend mit der Lösung aktueller Fragen beschäftigten Politik, könnte es an der Zeit sein, das Gespräch über den künftigen Kurs neu zu beleben. Der Blick sollte sich dabei auf die nächsten Jahrzehnte richten und damit im Bereich des einigermaßen Überschaubaren bleiben.

Der letzte offizielle Beitrag aus der evangelischen Sozialethik zu diesem Thema war die Denkschrift »Die soziale Sicherung im Industriezeitaltere', an die hier angeknüpft werden soll. Leitlinie war damals der Gedanke, wie die (fast) totale soziale Sicherung der personalen Gemeinschaften (Großfamilie, Dorfgemeinschaft) einer weithin bäuerlich geprägten Welt auf industrielle, marktwirtschaftlich organisierte und anonyme Massengesellschaft, wie sie sich seit etwa 200 Jahren entwickelt hat, übertragen werden kann.

Aus der Diskussion der 60er Jahre ergaben sich dabei folgende Überlegungen:
Tragende wirtschaftliche Einheit ist inzwischen die Volkswirtschaft als Ganzes. Das Instrument der Absicherung aller großen sozialen Risiken kann daher nur noch eine gesellschaftlich organisierte Institution sein, ohne daß dabei die Eigenverantwortung des einzelnen völlig beseitigt wäre. Die gesellschaftlich fundierte Institution hat in erster Linie für die Sicherung gegen die großen Risiken zu sorgen. Die Eigenverantwortung des einzelnen, aber auch die der personalen Gemeinschaften hat danach nur eine subsidiäre Aufgabe. Die Denkschrift von 1973 bezeichnete dieses Konzept als »Umkehr der herkömmlichen Rangfolge bei der Anwendung der *Subsidiarität«* (Ziff 17 der Denkschrift). Die These ist damals zum Teil scharf kritisiert, aber letztlich nicht zu Ende diskutiert worden.

Tatsächlich handelt es sich dabei nicht um eine -kopemikanische Wende<, wie es seinerzeit ein Rundfunkjournalist kommentierte, sondern bescheidener um eine Änderung der Reihenfolge bei der Inanspruchnahme *sozialer Leistungen.* Die wirtschaftlichen wie die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Industriegesellschaft der Gegenwart lassen etwas anderes kaum mehr zu. Die kleine Gemeinschaft ist eben nicht mehr oikos, sich selbst tragende wirtschaftliche Einheit. Andererseits bleibt Eigenverantwortung ein konstitutives Element unserer Gesellschaftsordnung.

Das Thema hat bis heute nicht an Aktualität verloren, wie z. B. die nicht abreißenden Veröffentlichungen von immer neuen Privatisierungsmodellen der Rentenversicherung erkennen lassen. Sie sind ein Versuch, die Entwicklung umzukehren und insofern hat die These keineswegs nur theoretische Bedeutung.

Die Arbeit an der Denkschrift von 1973 ist in der Sitzung der Kammer für soziale Ordnung der EKD am 15./16. Oktober 1964 in Mülheim beschlossen, im Februar 1965 in einem Ausschuß für soziale Sicherung der Kammer aufgenommen und mit einer Diskussion im Rat der EKD im März 1973 beendet worden.

Inzwischen ist zu fragen: Was ist geblieben, was ist anders, was kann, ja wird anders sein? Ist lediglich der Trend fortzusetzen oder ist eine Richtungsänderung fällig? In einem notwendig kurzen Artikel kann nur den Grundfragen nachgegangen werden und nicht den Äußerungen

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 34-46, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

der Denkschrift von 1973 zu einer ganzen Fülle einzelner Bereiche und Fragen der sozialen Sicherung. Es kann sich auch erst nach einer Diskussion der Grundsatzfragen klarer erkennen lassen, inwieweit Aussagen zu Einzelproblemen neu bedacht und konzipiert werden müssen.

I. Soziale Sicherung heute

1. Inzwischen - 15 Jahre danach - hat man nur zu konstatieren, daß das System der sozialen Sicherungen weithin ausgebaut und so gut wie deckend ist. Darauf kann hier nur hingewiesen werden. Zu fragen bleibt lediglich, ob sich inzwischen neue große Risiken abzeichnen, die vom System noch nicht erfaßt, oder nach der Philosophie der Ziff. 17 der Denkschrift von 1973 erfaßt werden müßten. Das gilt z. B. offenkundig für das Problem der *Pflege im Alter.*

Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre waren die Folgen einer sich radikal ändernden Bevölkerungsentwicklung und eines vor allem deswegen beträchtlich steigenden Anteils alter Menschen noch nicht zu erkennen. Jedenfalls sind sie nicht gesehen worden. So beträgt zur Zeit der Anteil der über 80jährigen an der Bevölkerung bereits 3,5% und wird bis zum Jahre 2030 auf etwa 8% steigen. Allein an diesen Zahlen wird deutlich, daß Pflege alter Menschen zu einer Anforderung anwächst, der selbst die frühere Großfamilie nicht gewachsen gewesen wäre, von der heutigen Kleinfamilie und der immer größeren Zahl der Einpersonenhaushalte ganz zu schweigen. Hier ergeben sich neue personale wie wirtschaftliche Probleme, die man wohl kaum noch sehr lange sich selbst überlassen kann.

2. Ein solches neues Risiko kann aber in das System der bestehenden sozialen Sicherungen eingebaut und bei sorgfältiger Begrenzung auch bewältigt werden. Ob allerdings die Einbeziehung und schließlich Pflege einer so beträchtlich wachsenden Zahl alter Menschen einfach im Wege der weiteren Ausdehnung der sozialen Leistungen möglich, ja überhaupt sinnvoll ist, bedarf wohl noch einiger Überlegungen. Gegenwärtig werden bei uns mehr als drei Viertel aller Pflegefälle noch in der Familie bewältigt. In Holland ist nach Einführung der Pflegeversicherung die Inanspruchnahme der Heimpflege auf das Dreifache gestiegen. Das ist nicht nur ein finanzielles Problem - die stationären Kosten sind inzwischen exorbitant hoch - sondern auch ein allgemeines humanes Problem der -ins Heim abgeschobenen Alten«

3. Zur Zeit wird die Diskussion um die soziale Sicherung allerdings überwiegend vom Problem der Belastungsbalance und hier in erster Linie der *Renten- und Krankenversicherung* beherrscht. Sind beide auf die Dauer überhaupt noch finanzierbar? Das ist eine Frage, die immer erneut Schlagzeilen macht.

Die Sorge um den Bestand der Sicherungen wird dabei nicht nur von den aktuellen Problemen einer nicht voll ausgelasteten Wirtschaft (Arbeitslosigkeit) und den künftigen Defiziten, die sich aus der Weiterrechnung der Bevölkerungsentwicklung ergeben, bestimmt. Allmählich stellt sich auch die Frage, ob die Grundlage für jede Art Umverteilung, nämlich die funktionierende Volkswirtschaft, auch in Zukunft gesichert sein wird. Umverteilt werden kann nur das jeweils erarbeitete Sozialprodukt. »Aller Sozialaufwand muß immer aus dem Volkseinkommen der laufenden Periode gedeckt werden«, Daraufhat Mackenroth? in seinem häufig zitierten Vortrag von 1951 hingewiesen.

Auf der einen Seite haben wir es mit überbordenden Ansprüchen der Menschen einer Wohlstandsgesellschaft zu tun, auf der anderen Seite sind es oft die gleichen Menschen, die von Pflichten und Leistung möglichst wenig hören wollen. Das sind vielleicht vorerst noch Minderheiten. Aber kann es hier eines Tages einen Umschlag der Quantität in eine neue Qualität geben? Der Generationenvertrag ist ja nicht nur ein Problem der Alterssicherung. Das gesamte System der sozialen Sicherung wird vom System der *Leistungsgesellschaft* getragen. Was aber kann vom - vielleicht saturierten - Wohlstandsbürger des 21. Jahrhunderts noch erwartet werden? >Alternative Lebensweise< hat nicht nur Konsequenzen für jene, die sich dazu entschließen, sondern auch für die Gesellschaft im Ganzen. Es bedeutet ja zugleich auch eine Absage an die -Arbeitsgesellschaftc, an die >Verpflichtungsgesellschaft<, ohne deren Alimentation es soziale Sicherung nicht geben kann. Dabei werden die heutigen Alternativen in 30 bis 40 Jahren ihre Ansprüche auf eine nicht zu karge Grundsicherung an diese Gesellschaft stellen, der sie sich heute verweigern.

Ein eher noch größeres Problem stellt die kinderlose Gesellschaft dar, praziser jene inzwischen - Hälfte der Menschen, die auf eigene Kinder gewollt oder ungewollt verzichten und es der anderen Hälfte überlassen, die Voraussetzungen für den weiteren Bestand des Generationenvertrages zu schaffen, nämlich die Kinder von heute in die Welt zu setzen und heranzuziehen, die die Beitragszahler und Lastträger von morgen sind.

Die durch eine radikale Veränderung im Geburtenverhalten bewirkte Kinderarmut spitzt ein anderes Problem zu: Den schon eingangs erwähnten wachsenden Anteil alter Menschen an der Bevölkerung. Alte Menschen als Massenphänomen, Jugend als Minderheit, das ist eine völlig neue Erscheinung. Hier hat die Menschheit noch keine Erfahrungen und es wird trotz beachtlicher Bemühungen der Gerontologie nicht leicht sein, die für das allgemeine Bewußtsein und Verhalten notwendigen neuen Erkenntnisse umzusetzen. Dieser Prozeß wäre weniger belastet, wenn nicht geradezu kontraproduktiv ein Abbau der Verpflichtungshaltung erfolgte.

So gesehen bewegen wir uns auf einen Konflikt zu, der im übrigen nicht auf das nationale Feld beschränkt bleibt; denn national wie international türmen sich Aufgaben, die eher mehr als weniger Leistung erfordern. Man braucht nur an die Energie-, Umwelt oder allgemein an die Probleme der Entwicklungsländer zu erinnern. Zur Zeit freilich wird die öffentliche Diskussion eher vom Ideal weiterer Arbeitszeitverkürzung und dem (vorläufigen") Ziel der 35-Stunden-Woche beherrscht. Dahinter steckt immer noch die Marx'sche Utopie von der disponiblen Zeit als Befreiung und die ökonomisch verfehlte Vorstellung von einer festen Größe umverteilbarer Arbeit.

Das deutet sich z. B. auch in der letzten EKD-Denkschrift zur Rentenversicherung (Nov. 1987) an. Dort wird in Ziff. 80 eine Mindestvorsorge für alle zur Diskussion gestellt, die durch Mindestbeiträge finanziert werden soll. Diese wiederum sollen für die Bezieher niedriger Einkommen subventioniert werden. Es wird behauptet, daß »mit einer beitragsgestützten Mindestsicherung vermieden werden könnte, daß Menschen, die freiwillig ihre Arbeitszeit reduzieren, mit ihrer Alterssicherung der Allgemeinheit zur Last fallen, während diejenigen, die voll gearbeitet haben, für die freiwillige Reduzierung der Arbeitszeit der anderen aufkommen müssene'. Das bedeutet doch aber nur, die Subvention aus der Zukunft in die Gegenwart vorzuziehen und ganz aktuell für Alternative bewußt zu machen, daß sie mit ihrer Entscheidung kein weiterwirkendes Risisko eingehen. Dieses Modell ist ein Beispiel für eine der Leistungsgesellschaft inadäquate soziale Sicherung. Privat eingegangene Risiken werden sozialisiert, der Druck, etwas zu leisten, abgebaut.

Die sich in diesem Modell ausdrückende Einstellung ist keineswegs exzeptionell. Sie breitet sich seit längerem auch dort aus, wo sie am wenigsten hingehört, nämlich im Bereich der privaten Wirtschaft. Subventionsmentalität, Risikoabwälzung, Schutz vor Wettbewerb anstelle des Wettbewerbs, wie bei der Diskussion der neuesten Kartellnovelle bemerkbar, greifen um sich. Es ist erstaunlich, was alles bis hin zur steuerlichen Begünstigung des Jahreswagens als >wohlverdientem Besitzstand- (so ein prominenter Gewerkschaftsführer, aber auch ein Ministerpräsident) erklärt wird.

Wie wir aus dieser Rückwärtsorientierung herauskommen sollen, ist beim Stand der öffentlichen Meinungsbildung schwer zu sehen. Vielleicht werden wir durch den gemeinsamen Markt ab 1992 und einen voraussehbar wachsenden Druck des Weltmarktes auch auf den EG-Markt zu einer wieder mehr nach vorwärts gewandten Haltung gezwungen werden. Das wird nach aller Erfahrung dann nicht ohne Verluste abgehen. Sie sind aber wohl kaum zu vermeiden.

11. **Was heißt heute und morgen** »sozialer Fortschrltt«?

1. Hier begegnet man zwei extremen Positionen. Die eine kommt vom traditionellen Gedanken der *Subsidiarität* her und möchte die bisherige Entwicklung zu immer mehr gesellschaftlich organisierter sozialer Sicherung umkehren. Soziale Sicherung soll wieder mehr individuell, privat gestaltet werden und sich konsequent auf privates, selbst aufgebautes Vermögen stützen. Es soll nur eine Grundsicherung für die großen Risiken geben, die gesellschaftlich organisiert ist.

Die andere Position hat nach wie vor das Ziel einer vollständigen gesellschaftlichen Absicherung aller Risiken. Sie ist damit im Prinzip staatsinterventionistisch, da auch der vorstaatliche gesellschaftliche Bereich nicht ohne staatliche Regelung und Aktion auskommt. Dieses Prinzip setzt sich bis in die Wirtschaftspolitik fort, so, wenn zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit als einem der großen sozialen Risiken unermüdlich die gleichen staatlichen Programme vorgetragen und angefordert werden. Und das obwohl die Auffassung, daß alles -machbarc sei, schon Mitte der 70er Jahre erheblich reduziert werden mußte.

Diese gegensätzlichen Positionen haben für die praktische Politik erhebliche Bedeutung. Welche Rolle spielt in einem künftigen Konzept die Eigenverantwortung? Welche Risiken können einzelne Gruppen oder auch ganze Bereiche selbst tragen? Das geht hin bis zu Bundesländern, die nach Möglichkeit ihre Risiken am liebsten auch auf den Gesamtstaat abwälzen. Soll sozialer Fortschritt weiterhin nur als ein quantitatives Mehr verstanden werden, ein ständiges weiteres Umsichgreifen? Welche Konsequenzen hat es für eine demokratische Gesellschaft, wenn ihre Bürger immer mehr daran gewöhnt werden, daß die Gesamtgesellschaft ihnen ihre Risiken abnimmt? Sollte Fortschritt in einer Wohlstandsgesellschaft nicht heißen, dem einzelnen allmählich wieder etwas mehr eigene Verantwortung, und zwar auch ganz konkret ökonomisch, zuzumuten? Freiheit wird zuerst im Alltag erlebt und weniger in Sonntagsreden. Das kann sicher nicht heißen, alles, was Konsequenz aus dem Ansatz der Denkschrift von 1973 war, umzukehren. Eine Umkehr in die Romantik wäre alles andere als sozialer Fortschritt. Aber ebenso ist ein bloßes »mmer mehr- ein Weg in die Sackgasse.

2. Damit stellt sich die Frage, wer über die weitere Richtung entscheiden soll. Das ist formell eine Frage an die Führungsschichten. Aber woran orientieren sich jene, die die Weichen stellen

sollen? Die Bereitschaft, Risiko zu tragen, geht offenkundig eher zurück. Sie wird auch nicht gefördert. An Regulierungen hat man sich gewöhnt, auch wenn sie hinderlich sind. Sie entlasten zumindestens von eigener Verantwortung. So ist es nicht verwunderlich, daß staatliche Intervention und Aktion in der Praxis eher Befürworter findet als Deregulierung und Befreiung zum eigenverantworteten Handeln. Was also soll und kann man von Politikern erwarten und ihnen zumuten, die ja auf die Zustimmung der Mehrheit angewiesen sind? Wohlorganisierte Partikularinteressen werden erfolgreich vertreten, das erst langfristig allen zugute kommende Gemeininteresse hat keine Lobby.

3. Können und sollen jene, die nicht unmittelbar vom politischen Erfolg abhängen, zugunsten des Gemeininteresses intervenieren, über dessen Definition auch noch gestritten werden muß? Die Vertreter christlicher Ethik könnten hier einen Auftrag haben, gestützt auf das realistische Menschenbild der Bibel nach einer zu erneuernden Ordnung zu suchen und sie ohne populistische Anpassung zu vertreten. Sozialer Fortschritt ist schon im vergangenen Jahrhundert durch eine akademische Diskussion beeinflußt worden. Daran mindert nichts, daß die Umsetzung in die politische Praxis durch ein weit weniger ethisches Ziel, nämlich die Pazifizierung der Arbeiterschaft, motiviert war.

Vielleicht ist die akademische Diskussion in der Lage, sich von der Rückwärtsorientierung, der Orientierung an Partikularinteressen zu lösen. Vielleicht kann christliche Ethik sich noch am ehesten von ideologischer Vorbelastung befreien, von der sie sicherlich selbst nie ganz frei war. Das würde allerdings voraussetzen, über die Bedeutung des Wortes -soziak neu nachzudenken und alte Gleise zu verlassen. Vielleicht kann man es wirklich am einfachsten damit ausdrücken, daß es darum geht, Sozialpolitik immer weniger als bloße Zuwendung von immer mehr und mehr Wohltaten zu verstehen, die sich am Ende keineswegs wohltätig auswirken müssen.

11. Die Gesellschaft von morgen

Ohne Zukunftsbild gibt es auch keine Zukunftsperspektiven, sondern allenfalls die Fortschreibung des Bisherigen in der Erwartung, daß sich nichts Grundsätzliches ändern wird, und las wiederum ist unwahrscheinlich. Es bedarf eines Zukunftsbilds, wenn Politik mehr sein soll ils Verwaltung und Regelung von Tagesproblemen. Was also könnte die Gesellschaft von norgen sein, auf die hin Politik betrieben werden soll? Nach Perspektiven der Sozialpolitik zu ragen, heißt, nach einem solchen Zukunftsbild zu fragen. Dies kann wie bei allem in die Zukunft gerichtetem Handeln nur unter Irrtumsvorbehalt geschehen. Es wird um so sicherer ein, je mehr realisierbare Vorgaben die Zukunft beeinflussen.

. Die Industriegesellschaft als eine Gesellschaft vorrangig rationalen Wirtschaftens, mit einem sich 'eigendem Einsatz dessen, was wir heute Hochtechnologie nennen, wird auf dem eingeschlagenen Weg 'eitergehen. Dies gilt für alle Wirtschaftsbereiche. Die Gesellschaft von morgen wird, wie schon vor vier lhrzehnten von Jean Fourastie" vorausgesagt, zu vier Fünftel eine *Dienstleistungsgesellschaft* sein und :chtlich fast vollständig eine Gesellschaft der Angestellten. Der Fabrikarbeiter, der Proletarier, dem die iziale Bewegung des 19. Jahrhunderts galt, dürfte in absehbarer Zeit in den hochentwickelten ldustriegesellschaften fast verschwunden sein. Das gesellschaftliche Klima werden Mittelschichten

bestimmen, die sich - fernsehgesteuert - wie eh und je an den arrivierten 0 berschichten orientieren werden, ohne sie natürlich jemals zu erreichen.

2. Ob der Anteil der Erwerbsarbeit weiter zurückgehen wird, ist schwer zu sagen. Gegenwärtig beträgt ihr Anteil an der wachen Lebenszeit (16-Stunden-Tag) bei einer durchschnittlichen Lebenserwartung von 73 Jahren und bei 45 Jahren Erwerbsarbeitszeit bei 1700 Jahresarbeitsstunden nur noch 17,9%. Welche Bedeutung hat Arbeit also noch für das Lebensgefühl? In der vergangenen Agrargemeinschaft war, wenn man von einer schmalen Oberschicht absieht, fast das gesamte Leben von Arbeit bestimmt, wenn auch oft weniger intensiver Arbeit als heute. Stehen wir inzwischen vor dem> Ende der Arbeitsgesellschaftc, >geht<- mit Hannah Arendt -- xler Gesellschaft die Arbeit ausr?

Wenn man sich die oben erwähnte außerordentlichen Aufgaben bei der Pflege einer wachsenden Zahl alter Menschen, bei der Energie-, Umwelt- und Entwicklungspolitik vor Augen hält, wird man diesen Zeitpunkt nicht gerade in naher Zukunft erwarten. Der Anteil der Sachgüterproduktion an der Erwerbsarbeit wird allerdings weiter zurückgehen. Die Produktion landwirtschaftlicher Güter nahm um 1800 rd. zwei Drittel der Erwerbsarbeit in Anspruch. Die gegenwärtig noch 5% werden in absehbarer Zeit auf2-3% zurückgehen. Ob sich bei den gewerblichen Sachgütern eine ähnlich weitgehende Reduzierung abspielen wird, ist nicht vorauszusehen. Sie wird mit Sicherheit durch neue Ansprüche im Dienstleistungssektor ausgeglichen werden. Aber auch wenn es noch zu einem weiteren Rückgang der Erwerbsarbeit kommen sollte, die Bedeutung der Arbeit für das Lebensgefühl ist nur begrenzt eine Frage des Prozentsatzes. Das erweist sich an der Bedeutung, die sie immer noch trotz nur 17,9% hat. Das kann freilich nicht im Umkehrschluß heißen, daß es zu keiner Zeit zu einem Umschlag der Quantität in eine neue Qualität auch im Bewußtsein kommt.

3. In einem merkwürdigen Gegensatz zu der Erwartung, daß Arbeit jedenfalls als Erwerbsarbeit weiter an Bedeutung verlieren wird, steht die verstärkt vorgetragene Forderung nach einem Recht auf Arbeit. Das gilt für den säkularen wie für den kirchlichen Raum. In der Politik ist Vollbeschäftigung ein mindestens verbal vorrangiges Ziel. In der Enzyklika der römisch-katholischen Kirche laborem exercens wird vom »Prinzip des Vorrangs der Arbeit gegenüber dem Kapital« gesprochen"; Günter Brakelmann bezeichnet »Arbeit als etwas, was eine unendlich größere Nähe zum Menschen hat, als etwa das Eigentumc". Hier wird also der Arbeit auch als Erwerbsarbeit eine hohe Bedeutung zugemessen. Sie wird als wesentlich nicht nur für die Erhaltung des materiellen Lebensunterhalts, sondern auch für das Lebensgefühl angesehen. Daraus ergibt sich dann folgerichtig die Forderung, ein Recht auf Arbeit zu statuieren.

Wie aber soll ein solcher Anspruch praktiziert werden? Im Art. I unseres Grundgesetzes wird die freie Berufswahl und Berufsausübung konstituiert, damit aber auch das sich aus dieser Freiheit ergebende Risiko. Eine Garantie für den einzelnen, den Beruf seiner Wahl auch ausüben zu können, kann es nicht geben. Eine solche Garantie setzte ja nicht nur voraus, daß der Staat (wer sonst?) dafür sorgt, daß jeweils für jede Berufsentscheidung der einzelnen auch die passenden Arbeitsplätze eingerichtet werden, er müßte auch dafür sorgen, daß das dort Produzierte Abnehmer findet. Wer einen zweiten Arbeitsmarkt einrichtet, muß auch für einen zweiten Abnehmermarkt sorgen. Tatsächlich wird diese Garantie etwas modifiziert in der europäischen Agrarordnung praktiziert. Kosten und Ergebnisse dieses Konzepts sind bekannt. Was für eine kleine Minderheit (bei uns 5% der Erwerbstätigen mit nur 2% Anteil an der Bruttowertschöpfung aller Wirtschaftsbereiche) möglich war, aber auch nicht mehr längere Zeit möglich sein wird, ist als allgemeines System unmöglich.

Nun wird in der DDR jedem Bürger das Recht auf Arbeit zugestanden (Art. 23 der Verfassung der DDR). Indes, »er hat das Recht auf einen Arbeitsplatz und dessen freie Wahl entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen und der persönlichen Qualifikation« und weiter »das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit bilden eine Einheit«. Ein solches Recht auf Arbeit kann es nach unserer Verfassung nicht geben. Ein dirigierter Arbeitseinsatz kommt für eine demokratische Gesellschaft nicht in Frage.

Im Ergebnis heißt das wohl: Arbeit als Erwerbsarbeit wird auch in Zukunft einen wesentlichen Anteil an unserem Leben haben, Persönlichkeit prägen, Prestige begründen. Deshalb werden ein hoher Beschäftigungsstand, prinzipielle Möglichkeiten zur Erwerbsarbeit einzuräumen, zu stützen, zu fördern auch

weiterhin zu den vorrangigen Zielen der Politik gehören. Ein Recht auf Arbeit, das mehr ist als ein allgemeines Staatsziel der Förderung der Beschäftigung, kann es in einer freien Gesellschaft nicht geben.

4. Mit einiger Sicherheit kann man voraussagen, daß die hochentwickelte Industriegesellschaft und -wirtschaft mehr Qualität und Disziplin aller Beteiligten fordern wird, und das nicht nur in der Produktion. In einem so komplizierten und immer mehr interdependenten System darf es möglichst weder Pannen noch Ausfälle geben. Das gilt ganz generell und nicht nur für Kernkraftwerke. Die Sicherung des Lebens in einer Industriegesellschaft erfordert, je komplizierter sie wird, immer mehr das ununterbrochene Funktionieren. Sie gestattet immer weniger Arbeitsverweigerung oder gar Obstruktion. Hier entstehen quantitativ wie qualitativ neue Probleme für die Leistungsverpflichtung wie für die Leistungsverweigerung.

Damit ist zu fragen, ob die seit Generationen entwickelten Methoden, gesellschaftliche Konflikte auszufechten, auf die Dauer beibehalten werden können. Streik und Blockaden, und keineswegs nur der Arbeitnehmer, richten sich zunehmend gegen die Allgemeinheit. Z. B. lassen das der Arbeitskampf im öffentlichen Dienst mit dem tatsächlichen Tarifgegner Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland oder die Brennerblockade deutlich erkennen. Die Befreiung von materieller Not, die Ergebnis der Industriegesellschaft ist, erfordert offenkundig den Verzicht auf Alleingänge.

So lange es auf die sich daraus ergebende Frage, wie Konflikte zwischen Gruppen anders noch in eigener Verantwortung gelöst werden sollen, keine für eine demokratische Gesellschaft befriedigende Antwort gibt, wird es bei den bisherigen Methoden bleiben müssen, auch wenn sie letztlich nur eine Fortsetzung des mittelalterlichen Fehderechts sind. Sie können im übrigen erträglich bleiben, wenn sie nur als ultima ratio gebraucht werden und die praktische Politik der Gruppen trotz bestehender Konflikte vom Friedenswillen geprägt ist. Daß sich aus all dem in absehbarer Zukunft aber Fragen an die weitere Gestaltung des *Arbeits- und Sozialrechts* ergeben, ist evident.

IV. -Sozialer Raum in der EGe, eine neue Anforderung?

Der gemeinsame Markt und das Schlagwort vom >*Sozialen Raum der EG*< sollten vielleicht als Signal verstanden werden, sich nicht mehr einfach auf die Fortsetzung des Herkömmlichen zu verlassen. Das gilt zuerst für die Gemeinschaft selbst. Harmonisierung der Sozialpolitik und der Wirtschaftspolitik ist Schlagwort und Realität seit mehr als zwei Jahrzehnten. Welche Konsequenzen ergeben sich demnächst aus dem gemeinsamen Markt für die künftige Freizügigkeit der Arbeitnehmer aber auch des Kapitals und der Unternehmer? Was kann künftig noch im nationalen Alleingang gestaltet werden, welche Spielräume gibt es, wird es geben?

Das ist nicht nur eine Frage an die Wirtschafts- sondern auch an die Sozialpolitik. Gegenwärtig gibt es noch ein Nord-Südgefälle auch in der EG. Das ist nicht nur nachteilig für die Schwächeren. Minderer Arbeitsschutz, geringere Mitbestimmung und Lohnnebenkosten, geringere Auflagen des Umweltschutzes sind Wettbewerbsvorteile. Sie werden genutzt. So lange diese Kostenvorteile durch bessere Leistungen, höhere Produktivität, kompensiert und überkompensiert werden, ist das für die sozialen Spitzenreiter kein Problem, aber ein solcher Vorsprung ist kein mühelos zu haltender Besitzstand. Es gibt bereits für Unternehmen bei uns nachteilige Investitionsentscheidungen internationaler Konzerne, die diese Zusammenhänge sehr kühl kalkulieren. Hier kündigt sich für die Wirtschaft der Zusammenbruch des Besitzstandswahrer-Konzepts an. Für die Sozialpolitik heißt das - nicht neu – daß die

Interdependenz zwischen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung Beachtung erzwingt. Nur, sie muß künftig für zwölf Mitgliedstaaten gemeinsam beachtet und gesucht werden. Nationale Alleingänge werden immer weniger erfolgreich sein können.

V. **Themenwandel in der Sozialpolitik?**

1. Die traditionelle Sozialpolitik knüpft immer noch an die soziale Frage des 19. Jahrhunderts an, Sie hat lediglich das Thema Sicherung der Industriearbeiter zunächst auf die Angestellten ausgedehnt und schließlich zur Allgemeinfrage erhoben. Der längst erfolgte Umschlag in eine neue Qualität ist jedoch kaum zur Kenntnis genommen worden. Das Leitmotiv der aktuellen Sozialpolitik ist - unausgesprochen - nach wie vor der bedürftige Mensch, der sich eigentlich nicht selbst helfen kann, obwohl das in dieser Allgemeinheit nicht mehr zutrifft. Das Ergebnis ist, daß mehr geregelt und mehr Lasten gesellschaftlich umgelegt werden als notwendig. Die Diskussion um eine Eigenbeteiligung in der Krankenversicherung und die brüske Art, wie politisch relevante Gruppen sie ablehnen, zeigt das deutlich. Eigenbeteiligungen, die weit unter dem liegen, was jeweils im Freizeitbereich ohne weiteres disponibel ist, werden als sozial unzumutbar abgelehnt. Die Alternative ist Finanzierung über die Allgemeinheit und weiter steigende Beiträge. Das wiederum wird nicht oder mit anderer Zielrichtung kritisiert.

Die Absicherung der großen Risiken ist im Bewußtsein wahrscheinlich der Mehrheit zur Sicherung möglichst aller Risiken umfunktioniert worden. Daraus aber ergibt sich eine Gefährdung des gesamten Systems, wenn es nicht gelingt, die Balance zwischen Ungesichertheit und individueller Überlastung auf der einen Seite und Totalsicherung auf der anderen Seite erneut herzustellen. Dabei bieten sich nach wie vor das *Äquivalenz-* und das *Finalprinzip* als ordnende Prinzipien an. Einer Leistungsgesellschaft entspricht die Verbindung von Vorleistung und Sozialleistung. Es gibt ersatzweise auch Begründungen für Leistungsgewährung, die keine quantitativ meßbare Vorleistung ist, z. B. Ersatzleistungen und Ausfallzeiten in der Rentenversicherung. Bei der Berücksichtigung von Kriegszeiten kann man von der Vorstellung ausgehen, daß der Staat an sich damals verpflichtet gewesen wäre, für diesen Dienst auch Beiträge an die Rentenversicherung zu zahlen. Die Berücksichtigung der Ausfallzeiten stellt dagegen einen Übergang zum Finalprinzip dar. Das gesellschaftliche Interesse an qualifizierter (und damit länger dauernder) Ausbildung wird zu Lasten der Rentenversicherung durch die versicherungsrechtliche Anerkennung dieser Zeiten honoriert.

Im eigentlichen Sinne finale Leistungen sind solche, die nicht bei zurückliegenden Vorleistungen oder ihnen gleichgesetzten Tatbeständen anknüpfen, sondern zielgerichtet soziale Hilfen gewähren, im Wesentlichen also, um einen bestimmten sozialen Status zu sichern. In der Denkschrift von 1973 (Ziff. 28) wurde gefordert, »in wesentlichen Bereichen mehr Gewicht auf das Finalprinzip zu legen«. Hier wurden konkret die Behinderten benannt und die Annahme vertreten, daß »mit wachsendem Wohlstand weit mehr als bisher möglich und geboten« sei. Das wurde damit begründet, daß »die im Liebesgebot wurzelnde humanitäre Forderung heute als wesentliche Grundlage der sozialen Gerechtigkeit verstanden wird«, Sie komme »in unseren Sozialgesetzen nur begrenzt zum Zuge, nämlich soweit solidarische Leistungen ohne Vorleistungen gewährt werden«?

Nun ist die Sozialleistungsquote (Anteil der Sozialleistungen am Bruttosozialprodukt) von 28,1% im Jahre 1972 weiter auf 32,9% im Jahre 1981 gestiegen (1955: 16,4%). Sie liegt seither bei etwas über 31%. Diese Steigerung ist nur zum Teil auf ein größeres Gewicht der finalen Leistungen zurückzuführen (Anstieg der Zahl der Sozialhilfeempfänger und der Sozialhilfeleistungen, der Zahl der Behinderten und Verbesserungen im Familienlastenausgleich), sondern auch auf einen weiteren Ausbau der äquivalenten Leistungen.

2. Heute ist zu fragen, ob eine weitere Ausdehnung finaler Leistungen tatsächlich einer besseren sozialen Gerechtigkeit dient. Besteht nicht die Gefahr, daß ohne Vorleistung zu gewährende Leistungen die Ausnutzung des Systems und Verweigerungshaltung fördern? Das kommunistische Prinzip - jedem nach seinen Bedürfnissen, jeder nach seinen Fähigkeiten - setzt, um zu funktionieren, den guten Menschen voraus, der nicht mehr fordert, als er wirklich braucht und ohne besonderen Anreiz leistet, was er kann. Wir praktizieren dieses Prinzip in unserer gesetzlichen Krankenversicherung und haben unsere Schwierigkeiten damit, obwohl wir Beiträge einziehen und Dritte (die Ärzte) den Umfang der Leistungen festsetzen.

Es muß noch einmal darüber nachgedacht werden, ob wir nicht an Grenzen der materiellen aber auch der moralischen Belastbarkeit stoßen. Für das erste ist der Ausstieg aus der Verpflichtungsgesellschaft und der Einstieg in die Schattenwirtschaft ein Indiz. Aber es gibt auch eine Überforderung der Solidaritätsbereitschaft und Akzeptanzgrenzen der Belastbarkeit. Auch die Abgabenlast muß sozialverträglich bleiben.

Ganz ohne Steuerung geht es also nicht. Bei der Festlegung des notwendigen Umfangs kann an die von David Riesman" geprägten Begriffe des innen- und außenge1enkten Menschen angeknüpft werden. Innenlenkung setzt das Vorhandensein von Normen und Verhaltensweisen voraus, die undiskutiert akzeptiert werden und ohne Einwendungen das Handeln bestimmen. So weit Innenlenkung wirksam ist, bedarf es entsprechend keiner Außenlenkung durch Gesetze, deren Nichtbeachtung bestraft wird. Insofern kann man auf Polizisten und Richter verzichten. Fehlende Innenlenkung muß dagegen durch Außenlenkung ersetzt werden. Beide Arten der Steuerung hängen wie kommunizierende Röhren zusammen.

Es kann nicht als Nostalgie kritisiert werden, wenn man zur Zeit einen Schwund an Innenlenkung feststellt. Manche, über längere oder auch lange Zeit gelebten Normen sind kraftlos geworden, manche sind auch als der Selbstverwirklichung im Wege stehend systematisch zerredet worden. Aber ohne sich mit einer moralischen Bewertung aufzuhalten: Aus dem Verlust ergibt sich die dann zu Unrecht beklagte Notwendigkeit zu vermehrter Außensteuerung. Die daran anknüpfenden Probleme der Verrechtlichung werden noch durch ein zunehmendes Mißtrauen gegen die Bürokratie gesteigert, die sich ihrerseits durch weitere gesetzliche Regelungen rückversichert und damit an Handlungsfähigkeit einbüßt. Als Ausweg drängt sich die Forderung auf, es müsse wieder mehr Innenlenkung durch allseits akzeptierte Normen geben (Verkehrsdisziplin statt Schilderwald und verdeckter Radarkontrolle). Aber selbst wenn das allgemeine Zustimmung fände: Innensteuerung entwickelt sich nur langsam, so schnell sie auch vorher zerstört worden ist.

Bisher war *sozialer Fortschritt* stets als ein Mehr zu Lasten der Erwerbseinkommen verstanden worden. Eine steigende Sozialleistungsquote galt und gilt noch als Erfolg. Die Verbindung von Ökonomie und sozialer Ordnung darf aber nicht zerreißen. Wer Anforderungen stellt, muß sich auch der Frage nach der materiellen wie auch der moralischen Belastbarkeit stellen, deren Grenzen möglicherweise bereits erreicht sind. Das heißt, daß sozialer Fortschritt nicht mehr in weiterer Vergesellschaftung, nicht mehr in noch zunehmendem Staatsinterventionismus bestehen kann.

3. Eine Wiederbelebung des persönlich/gemeinschaftlichen Bereichs und HandeIns wird licht einfach sein; denn sie erfordert nahezu eine Trendwende. Dabei kann es nicht um eine Jegenideologie gehen, um eine Abschaffung der institutionellen Sicherungen. Es ist schon laraufhingewiesen worden, daß die ökonomischen wie die gesellschaftlichen Realitäten jeder)rivatisierung Grenzen setzen. So sind individuell gestaltete Langzeitsicherungen für die

Gesamtheit der Bürger weder vom Umfang (Deckungskapital und Anlagemöglichkeiten) noch von der Risikobegrenzung her im Einzelfall zu bewältigen.

Freiwillige Solidarität im Sinne der Finalität kann es ohnehin nur in der überschaubaren Gemeinschaft geben. Das Liebesgebot verwirklicht sich am ehesten und spontan als Nächstenliebe. Fernstenliebe kann man fordern, aber sie ergibt sich nicht von selbst, sondern sie muß organisiert werden und sei es durch anrührende Bilder des Fernsehens. Indes, sie kann nicht allein von einer von oben gesteuerten Infrastruktur leben. Sie braucht Menschen, die sich einsetzen, die »den Karren ziehen«, Gerade kirchliche Institutionen haben hier Erfahrung, aber letztlich gilt das ebenso für die Gesellschaft wie den sie vertretenden Staat. Die Anonymisierung des Handeins darf deshalb nie so weit getrieben werden, daß der Bezug zum Erfolg menschlichen Handeins völlig verschwindet. Dies bedeutet stets eine Gratwanderung zwischen Institutionalisierung und Personalisierung.

4. Dabei muß noch einmal die Bedeutung der gesetzlichen Regelungen, der für alle gleichen Rechtsansprüche betont werden. Formell entscheidend ist, daß eine Vorleistung oder ein ihr gleich gesetzter Tatbestand den Anspruch auf eine genau umgrenzte Sozialleistung auslöst, die nicht vom Ermessen einer Instanz abhängt. Das ist prinzipiell auch bei final begründeten Sozialleistungen zu erreichen. Der Behinderte hat ohne Vorleistung einen Anspruch auf Leistungen, ohne daß geprüft würde, ob er diese Leistung auch braucht. Wenn Finalität aber dahingehend definiert ist, daß ein bestimmter Sozialstatus gesichert werden soll, hängt die Leistung nur noch dem Grunde nach von festgestellten Rechtsansprüchen ab. Das ist in der Sozialhilfe als letztem Sicherungsnetz unvermeidlich. Hier hat jedermann nach § 2 BSHG den Anspruch auf Hilfe, sofern er der Hilfe bedarf.

Das ethische Problem dieser zweiten Stufe der Finalität ist die notwendige paternalistische Regelung. Jemand - im Rechtsstaat eine Behörde - muß entscheiden, wer bedürftig ist und welcher Bedarf anerkannt wird. Das geht nicht ohne Ermessen einer Bürokratie. Zwar läßt sich auch Ermessen rechtlich eingrenzen, aber es liegt im Begriff und der Absicht des damit Gewollten, daß es einen vom Ermessen auszufüllenden Spielraum gibt.

Demgegenüber bietet der selbständige Rechtsanspruch Unabhängigkeit von der Entscheidung einer das System vertretenden Person. Unbestritten gibt es auch Probleme eines verrechtlichten Systems, den übersteigerten Justizialismus, Prozeß-Exzesse, aber auch die faktische Rechtsverweigerung durch ein nicht mehr überschaubares System, das schon in der Denkschrift von 1973 (Ziff. 24) kritisiert worden ist. Hier ist abzuwägen zwischen der Freiheit und der Unabhängigkeit, die eine Rechtsordnung bietet, in der sich Rechtsansprüche kausal und überwiegend äquivalent ergeben und einem notwendig obrigkeitlich paternalistischen System mit vielleicht größerer Zielgenauigkeit, die aber wiederum von der Obrigkeit zu definieren ist.

Ein besonderes Problem bietet die zunehmende Justizialisierung, die Rechtssetzung durch oberste Gerichte anstelle der Legislative. Sie hat ihre Ursache oft im mangelnden Handeln des Gesetzgebers, aber damit wird gleichzeitig dessen Spielraum bedenklich eingeschränkt.

5. Sozialer Fortschritt wird künftig eher als qualitativ begründeter Umbau betrieben werden müssen. Das heißt unvermeidlich auch, Besitzstände abzubauen, um Neues zu ermöglichen. Aus der damit verbundenen Suche nach neuen Gleichgewichten ergibt sich eine Schlüsselfrage: Wo kann gespart, gestrichen werden? Wer etwas Neues vorschlägt, wird zugleich sagen müssen, worauf zum Ausgleich verzichtet werden soll. Das wendet sich gegen bequeme populistische Vorschläge wie gegen die Verteidigung von Besitzständen, die nach diesem

neuen Prinzip einem wiederholten Begründungszwang ausgesetzt wären. Das widerspricht allerdings allem herkömmlichen Bewußtsein. Es kann aber auch nicht bedeuten, zu einer permanenten sozialen Revolution zu ermuntern.

Soziale Sicherung hat ihrem ganzen Aufbau nach ganz wesentlich die Aufgabe, Erarbeitetes und damit auch Besitzstände zu sichern. Besitzstand ist ja nicht plötzlich etwas Böses. Der legal zustande gekommene Rechtsanspruch hat zudem hohe Bedeutung für den freien Bürger eines demokratischen Staates. Eine immer wieder einmal erneuerte Begründungsforderung aber könnte eine Absage an den bequemen Weg vieler Populisten sein, einfach »give them more« zu sagen und es anderen zu überlassen, für die Folgen einzustehen. Verantwortungsethisch kann es eigentlich keine andere Methode geben. Aber sie wird nicht leicht durchzusetzen sein - auch nicht im kirchlichen Raum. Die Erfahrung weist darauf hin.

6. Das gilt auch für die beiden anstehenden großen Reformen, die der Krankenversicherung und die der Rentenversicherung. Wie schon oben bemerkt, kann es sich hier nur um einige Anmerkungen handeln.

Die *Reform der Krankenversicherung* im weiteren Zusammenhang der Gesundheitssicherung bietet dabei die ungleich größeren Probleme. Die Steuerung der Gesundheitsleistungen steht immer vor einem letztlich unlösbaren Problem. »Die gesetzliche Krankenversicherung ist das typische Beispiel einer finalen Regelung. Weil über Leben und Gesundheit nicht der Markt entscheiden soll, soll jedermann das Notwendige erhalten „. Da für jeden Menschen sein Leben und seine Gesundheit unendlich wertvoll sind, gibt es zwar Grenzen für das Angebot, aber keine Begrenzung oder Sättigung der Bedürfnisse ... Auf diesem Boden hat das Angebot an Gesundheitsleistungen außerordentlich expandiert ... Wirtschaftlichkeitsgesichtspunkte sind eben, wenn es um die Gesundheit geht, nur sehr schwer durchzusetzen ... (daraus) resultiert eine Kostensteigerung, die, in der bisherigen Weise fortgesetzt, unvermeidlich zum Kollaps des Systems führen muß?«. Dies ist keine neue Erkenntnis und z. B. vom Verfasser bereits 1982 in einem Aufsatz so formuliert worden. Am Zusammenhang kann sich auch in Zukunft nichts ändern.

Das erklärt die Schwierigkeiten jeder Reform, auch der jetzt von der Bundesregierung vorgelegten. So gesehen kann es keinen »großen Durchbruch« geben. Denkbar erscheinen dagegen Verbesserungen im einzelnen, nämlich so weit eine Interessensteuerung möglich ist. Ein Beispiel dafür ist die Beteiligung der Versicherten an den Kosten der Heil- und Hilfsmittel und, in Grenzen, an denen der Arzneimittel. Für die Reformen wichtiger aber ist die Steuerung des Angebots, z. B. bei den Krankenhauskosten etwa mit der Einführung eines gespaltenen Pflegesatzes unter Einbeziehung der Investitionen. Ob allerdings der jetzt vorgesehene Festbetrag für Arzneimittel diese Funktion erfüllen kann, ist zu bezweifeln. Am schwierigsten einzubeziehen sind die ärztlichen Leistungen, am ehesten noch die technischen Leistungen. Alle bisherigen Ansätze zu Reformen haben aber immer wieder gezeigt, daß ohne eine Veränderung der verkrusteten Anbieterstrukturen kein durchgreifender Erfolg zu erzielen ist. Hier aber gibt es auch die größten Widerstände.

Entscheidendes Kriterium aller Steuerungsinstrumente ist, daß die beabsichtigten Steuerungssignale auch umgesetzt werden und umgesetzt werden können. So ist der Patient in vielen Fällen, gerade weil es um sein Leben und seine Gesundheit geht, überfordert. Die Steuerungsinstrumente müssen aber auch von der öffentlichen Meinung akzeptiert werden, wenn sie politisch durchgesetzt werden sollen. Im Ganzen zeichnet sich hier ab, daß eine Beschränkung in der Fülle offenbar schwieriger ist als die Umverteilung des Mangels.

Im Unterschied zu den Problemen der Krankenversicherungsreform ist die der Rentenversicherung mit keinen im Existentiellen begründeten Problemen belastet. Hier geht es kurz- und

mittelfristig lediglich um eine finanzielle Korrektur, um eine Lastverteilung zwischen Versicherten, Rentnern und der Allgemeinheit aller Steuerzahler (Bundeszuschuß). Langfristig sind die sich aus der Bevölkerungsentwicklung ergebenden Probleme zu lösen. Die sich abzeichnende Belastungssteigerung – wesentlich einsetzend erst gegen das Jahr 2010 - ist heute nur in Modellrechnungen zu erkennen, so daß eigentlich nur Trendaussagen möglich sind. Im Grundsatz wird es darauf ankommen, die reale Belastungsbalance (Verhältnis der Zahl der Abgaben leistenden Erwerbstätigen zur Zahl der Rentner und übrigen Alterseinkommensbezieher) durch eine entsprechende Veränderung der Erwerbsquote (Hinausschieben des Ruhestandsalters, Steigerung der Frauenerwerbsquote) zu erhalten. Das muß allerdings durchgesetzt werden.

Es gehört zu jeder Langzeitrechnung, daß ihre Ergebnisse auch schon bei relativ geringer Variation der Annahmen weit auseinanderdriften. So ergibt sich bei der für das Tragen der Belastung entscheidenden Zahl der Arbeitskräfte eine Differenz von 5 Millionen Personen allein zwischen der zu Grunde gelegten Annahme Geburtenverhalten in den großen Städten oder Geburtenverhalten auf dem Lande. Im ersten Fall mindert sich das Erwerbspersonenpotential um 13 Millionen, im zweiten Fall nur um 8 Millionen. Eine Steigerung der Frauenerwerbsquote auf das schwedische Niveau ergibt zusätzlich 3 Millionen Erwerbstätige! o. Das heißt, daß bei einer vermutlich weiteren Zuwanderung (Deutsche wie Ausländer) der Rückgang des Erwerbstätigenpotentials erheblich weniger als 13 Millionen betragen wird. Das restliche Defizit kann und muß dann durch eine Erhöhung des Rentenzugangsalters ausgeglichen werden.

Die weitere Steigerung der Frauenerwerbsquote wie eine dem bisherigen Trend umkehrende Steigerung der Altersbeschäftigung werden nicht möglich sein, ohne eine entsprechende Flexibilisierung im Arbeitsleben zu konzipieren, aber auch durchzusetzen. Vermehrte Teilzeitarbeit und variablere Arbeitszeiten werden die Voraussetzung für eine Mobilisierung dieser Arbeitskräfte sein. Da es sich hier nicht nur um Fragen der Alterssicherung, sondern um ein Jahrzehnt früher einsetzend auch des Arbeitsmarktes handelt, muß ein Umdenken, das wie immer Zeit benötigt, bald eingeleitet werden. Pauschale Regelungen sind hier ungeeignet, da sich die demographischen Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt qualifikationsbedingt sehr unterschiedlich auswirken werden. Es wird neben fortbestehender Arbeitslosigkeit weniger Qualifizierter zunehmend Arbeitskräftemangel an Qualifizierten bestehen. Die notwendigen Veränderungen bedürfen der Mitwirkung der Tarifvertragsparteien, die sich dieser für sie schwierigen Aufgabe nicht entziehen dürfen.

VI. Schluß

So weit der hier mit drei bis vier Jahrzehnten gesteckte Horizont reicht, gibt es keinen Grund zu umstürzenden Veränderungen. Es wird allerdings darauf ankommen, eine der voraussehbaren Entwicklung angepaßte neue Qualität zu finden und auch durchzusetzen. Dabei muß auch Spielraum bleiben für unvermutete und nicht vorausgesehene Probleme. Die Sozialstaatsverpflichtung des Grundgesetzes darf weder weggewischt werden, noch als Auftrag mißverstanden werden, alles und jedes gesamtgesellschaftlich oder gar staatlich zu regeln. Das setzt auch ein Umdenken der Sozialpolitiker voraus, die über Jahrzehnte hin ihre Aufgabe in einer überwiegend quantitativen Steigerung der Sozialleistungen gesehen haben und auch sehen konnten. Es gilt, den Sozialstaat als Fundament einer Gesellschaft freier Menschen zu erhalten, die ihn in Selbstverantwortung mittragen.

Anmerkungen

1. Die soziale Sicherung im Industriezeitalter. Eine Denkschrift der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, herausgegeben vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1973.
2. G. *Mackenroth:* Die Reform der Sozialpolitik durch einen deutschen Sozialplan (Schriften des Vereins für Sozialpolitik -- Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, N. F. Bd.4), Berlin 1952, S. 41-43.
3. Alterssicherung - die Notwendigkeit einer Neuordnung, eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Soziale Ordnung, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1987.
4. *J. Fourastie:* Le Grand Espoir Du XXe Siede, Paris 1949.
5. vgl. *Johannes Paul II,* Enzyklika Laborem Exercens (14. September 1981): AAS 73 (1981), 577-647.
6. G. *Brake/mann:* Ober Vollbeschäftigung nur »rhetorischer Konsens«, in: epd-Dukumentation 21/87, S. 37f.
7. A. a. O. ZifT. 28.
8. *D. Riesman:* Die einsame Masse, 1. Aufl., Hamburg 1958.
9. *W. Steinjan:* Steuerung und Fehlsteuerung im System der sozialen Sicherung, in: Gemeinsam unterwegs, FS G. Krems, Troisdorf 1982.
10. *W. K/auder:* Längerfristige Arbeitsmarktperspektiven für die Bundesrepublik Deutschland, in: L-H. Hesse/ H.-G. Roloff/C. Zöpfel (Hg.): Zukunft und Bildungsperspektiven (Forum Zukunft, Bd. 3),Baden-Baden 1988.

Werner Steinjan
Schüllerweg 10
5300 Bonn 1

Berichte

Sonntagsarbeit aus technischen und wirtschaftlichen Gründen?

Von Theodor Strohm

In einer gemeinsamen Erklärung »Unsere Verantwortung für den Sonntag« vom 23. Januar 1988 traten die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD zum dritten Mal innerhalb von vier Jahren an die Öffentlichkeit, um den Schutz des Sonntags anzumahnen. »Was nun heute in zunehmendem Maße nachdenklich stimmt, ist die Tatsache, daß die Bedeutung des Sonntags, sein religiöser Sinn als Tag des Herrn und sein kultureller Wert für unser Volk vielen immer weniger bewußt ist".« Aufdiesem Hintergrund kann die schleichende Aushöhlung des Sonntags durch neue technische, wirtschaftliche und soziale Entwicklungen weiter gefördert werden. Unmittelbarer Anlaß waren Vorstöße in Richtung Sonntagsarbeit von ganz unterschiedlichen Industriebranchen. Im Textilbereich führte die Erweiterung von Sonntagsarbeit zu Auseinandersetzungen zwischen den betroffenen Unternehmen und der Gewerbeaufsicht - auch vor Gericht. Die Bemühungen von Gesamttextil um erweiterte Ausnahmegenehmigungen halten an. Die Firma Siemens macht geltend, bei der Microchip-Herstellung in Regensburg und München-Pullach sei eine vollkontinuierliche Arbeit erforderlich. IBM fordert gleiches für die Mega-Speicherchip-Herstellung in Sindelfingen. Die Firma Standard-Elektrik Lorenz AG (SEL) hat angekündigt, bei der Glasfaserherstellung zum vollkontinuierlichen Band überzugehen. Für große Aufregung sorgt gegenwärtig die *schwingende Woche* bei BMW Regensburg, wo man zur gleitenden Viertagewoche mit 36 Stunden übergegangen ist, ohne bislang den Sonntag direkt angetastet zu haben. Insgesamt gehen schon heute 2,2 MiII. Personen in der Bundesrepublik regelmäßig einer Erwerbsarbeit am Sonntag nach; das sind fast 30% mehr als 1980. Insgesamt ist von einer Zahl von 4,9 MUt. Personen auszugehen, die von Sonntagsarbeit betroffen sind. Der Dienstleistungsbereich expandiert in erheblichem Umfang in den Sonntag hinein.

Angesichts dieser Entwicklung wird in absehbarer Zeit mit einer Verfassungsklage zu rechnen sein, damit Sinn und Reichweite der Verfassungsgarantie des Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 139 WRV verbindlich abgeklärt wird. Dort wird festgestellt, Sonn- und Feiertage »bleiben« »als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt«-. Der Gesetzgeber ist verpflichtet, für den Schutz der Sonn- und Feiertage zu sorgen. Sinn dieses unmittelbar geltenden Rechts ist es, wie es das OVG Münster formuliert hat, dem Arbeitnehmer die Gelegenheit zu verschaffen, »unbelastet von der Hektik des Alltags seine Freizeit zu genießen und so echte Entspannung und Erholung zu finden. Es verschafft ihm auch die Gelegenheit, ungestört seinen geistigen und religiösen Interessen nachzugehen«'. Ausgleichszeiten an Werktagen wären ein »unzureiehender Ersatz«, fehlte doch die für Sonn- und Feiertage »typische Atmosphäre der Ruhe« (Urteil von 1986). Hier wird also ein Tatbestand der Sozialkultur und der sozialen Kommunikation angesprochen, der sich durch nichts, weder durch besondere Ausgleichszahlungen noch durch -zeiten kompensieren läßt.

Daß dem Gemeinwohl dienende Dienstleistungen und Produktionsprozesse in genau umschriebenen Grenzen davon ausgenommen sind, daß aber keine Gruppe regelmäßig, sondern allenfalls umschichtig mit Sonntagsarbeit belastet werden soll, war immer klar. Unklar aber ist, ob privatwirtschaftliche Produktionsbetriebe und in immer stärkerem Maße die Freizeitindustrie in den Sonntag hinein expandieren dürfen. Schon jetzt ist deutlich geworden, daß der Begriff *Wochenende* nicht den gleichen Schutz genießt; zu fragen ist, ob eine Spätschicht am Samstag und eine Nacht-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 47-49, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

schicht von Sonntag auf Montag die Sonntagsruhe noch gewährleisten. Die ganze Debatte hängt eng mit der mittlerweile auch von der Unternehmerseite im Prinzip anerkannten Tendenz zur Wochenarbeitszeit bis zum einstweilen vorstellbaren Endziel der 30-Stunden-Woche zusammen. (So das Ziel des SPD-Programmentwurfs von Irsee.) *Oskar Lafontaine*, der im übrigen die Sonntagszeiten in den zuletzt erwähnten engen Grenzen unangetastet wissen will, argumentiert durchaus stringent: die 35- oder 30-Stunden-Woche könnte nur durch schwingende Wochenzeitblöcke und eine volle Nutzung der Maschinenproduktivität finanziell verkraftet werden.

Hier wird der Zie1konflikt zwischen weltwirtschaftlicher Konkurrenzfähigkeit und hohem sozialen Standard sichtbar. Dieser darf aber nicht auf Kosten der Sonn- und Feiertage gelöst werden. Der Sonntag darf aber auch nicht zum Eldorado der Freizeitindustrie mißbraucht werden, vielmehr sind die Tätigkeiten an Sonn- und Feiertagen in regelmäßigen Abständen auf ihre Notwendigkeit hin zu überprüfen. Schließlich ist darauf zu achten, daß die dem Gemeinwohl dienenden unverzichtbaren Erwerbsbereiche so organisiert werden, daß der Kreis der »regelmäßig« von Sonntagsarbeit Betroffenen minimiert wird.

Die Europäische Sozia1charta Art. 2,5 kennt eine ausschließlich sozialpolitisch motivierte Vorschrift, auf deren Einhaltung aber bei der Verwirklichung des europäischen Binnenmarktes hinzuwirken sein wird.

Daß dies auch möglich sein wird, zeigt ein Überblick über die Regelungen über Sonn- und Feiertagsarbeit in Gewerbebetrieben in Westeuropa, der von kompetenter Seite kürzlich gegeben wurde". In allen EG-Ländern bis auf Großbritannien besteht eine gesetzliche Regelung der Sonn- und Feiertagsruhe; aber auch in Großbritannien ist der Sonntag kraft Herkommens ein allgemeiner Ruhetag. Daraus resultiert eine grundsätzliche Beschränkung der Maschinenlaufzeiten für mindestens 24 Stunden in der Woche in Belgien, in Frankreich, in Griechenland, in Großbritannien, in Irland, in Italien, in Luxemburg, in Portugal und bei uns. In Dänemark sind es mindestens 35 Stunden, in den Niederlanden und Spanien mindestens 36 Stunden. Allerdings gibt es in jedem Land auch Ausnahmen vom Sonn- und Feiertagsgebot, teils durch Gesetz oder Rechtsverordnung (wie bei uns), teils durch behördliche Ausnahmebewilligung, teils aber auch durch Gesamtarbeitsvertrag bzw. allgemeinverbindlichen Tarifvertrag (wie in Belgien, Frankreich und Portugal). Inwieweit die zulässigen Ausnahmen auch bewilligt bzw. genutzt werden, läßt sich nicht feststellen. Insoweit kann zu den tatsächlichen Maschinenlaufzeiten auch nichts gesagt werden. Es liegt aber auf der Hand, daß von den Ausnahmemöglichkeiten zumindest dort Gebrauch gemacht wird, wo diese tarifvertraglieh vorgesehen sind.

Es wird, nicht zuletzt unter dem Einfluß der katholischen Europäischen Bischofskonferenz und der Konferenz Europäischer Kirchen, möglich sein, 24stündige Ruhezeiten generell durchzusetzen und die Ausnahmen in einheitlichen Vereinbarungen auf das nötige Mindestmaß zu beschränken. Es ist *Werner Tegtmeier* zuzustimmen, der für die Zukunft darauf hinweist, daß gesamtwirtschaftlich gesehen flexiblere Arbeitszeiten bei sich verkürzender Gesamtarbeitszeit wichtiger sind unter dem Aspekt eine optimalen Sachkapitalnutzung". Dabei werden die Tarifparteien die Fixierung auf die Wochenarbeitszeit zugunsten längerer Fristen (Jahresarbeitszeit etc.) mit flexiblen Teillösungen auf die Dauer überwinden. Dies könnte gerade jenen zugute kommen, die in Pflegeberufen und Dienstleistungen immer wieder zur Sonntagsarbeit verpflichtet werden. Für diese Gruppen ist es entscheidend, daß die zuzumutenden Opfer in einer Weise verteilt werden, daß nicht einzelne Arbeitnehmer oder ganze Gruppen von der von der Verfassung garantierten Sonntagsruhe dauerhaft ausgeschlossen werden. Daß Zeit-Flexibilisierung in der gewerblichen Wirtschaft - auch, ja erst recht unter High-Tech-Konditionen - mit dem Gebot der Sonntagsruhe vereinbar ist, ist hinlänglich erwiesen. Der Hinweis auf den weltwirtschaftlichen Konkurrenzkampf sollte jedenfalls als Argument in Zukunft vermieden werden!

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm
Kar/straße 16
6900 Heide/berg

Anmerkungen

1. VgI. »Unsere Verantwortung für den Sonntag« - Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates de Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 22, 1988, Zit. S. 2. Im Anhang: »Den Sonntag feiern ...«, 1. Advent 1984, und: »Der Sonntag muß geschützt bleiben«, 16.9. 1985.

2. Die Bundesregierung geht in dem Entwurf eines Arbeitszeitgesetzes von einern verfassungsrechtlichen Gebot aus, die Arbeitsruhe an Sonn- und Feiertagen auf alle Arbeitnehmer auszudehnen. Vgl. BT-Drucks. 11/360, S. I.
3. OVG Münster NZA, 1986, 2677,zit. nach *W. Däubler:* Sonntagsarbeit aus technischen und wirtschaftlichen Gründen, Beilage 7, 1988, der Zeitschrift »Der Betrieb«, S. 5. Däubler kommt zu der Feststellung: »Im Arbeitsrecht hat dies (Verbot) bislang kaum Beachtung gefunden.« Sonntagsarbeit ..., Gutachten 1988,Zusammenfassung der Ergebnisse (l).
4. *W. Tegtmeier:* Wirtschafts- und sozialpolitische Position der Bundesregierung vor dem Hintergrund des EG-Binnenmarktes 1992, S.14f. (Man.). Der BDA kommt im Gegensatz dazu in »Internationale Sozialpelitik« am 19.4. 1988 in einem 19-Länder-Vergleich zur »Arbeitszeitverkürzung, Arbeitszeitflexibilisierung und Sonntagsarbeit« zu dem Ergebnis, auch hinsichtlich der Sonntagsarbeit sei die »Attraktivität des Industriestandortes Bundesrepublik für in- und ausländische Investoren« beeinträchtigt.
5. AaO.

Ist Armut weiblich?

Von Lilli Kurowski

Armut und Scham

Armut erzeugt *Scham.* Dies gilt für die *gegenwärtige Armut,* wie auch für die *Armut des* 19. *Jahrhunderts. Adam Smith* schreibt: »Unbeachtet kommt und geht der arme Mann und inmitten einer Menschenmenge befindet er sich in der gleichen Verborgenheit, wie wenn er in seiner Hütte eingeschlossen wäre« [1].

Die *Scham der Armen* entsteht – so Smith - weil sie aus dem Gesichtskreis der Ehre und Billigung ausgeschlossen sind und weil sich die Augen der Menschen von ihnen abgewendet haben. Die Armen sind dennoch gezwungen, ihre Notlage der Allgemeinheit öffentlich preiszugeben, um Hilfe zu erhalten.

»Die Glücklichen und Stolzen staunen über die Unverschämtheit menschlichen Elends und wundern sich, daß dieses es wagen könne, sich vor ihnen zur Schau zu stellen.ee' Nach Adam Smith beruht die Unterscheidung der Stände auf der Neigung der Menschen, für alle Affekte der Reichen und Mächtigen Teilnahme zu zeigen, Arme aber zu verachten. »Dieser Hang ... ist zwar notwendig, um die Standesunterscheidung und die Ordnung der Gesellschaft zu begründen und aufrechtzuerhalten, aber er ist zugleich auch die größte und allgemeinste Ursache der Verfälschung unserer ethischen Gefühle.«'

Scham entsteht in früher Kindheit mit dem aufrechten Gang und hängt mit dem Sehen zusammen. Das Kind erkennt, wenn es sich aufrichtet, zum ersten Mal die Größe und Macht des Erwachsenen. Es freut sich an seiner Größe und Allmacht, muß aber zugleich begreifen, daß es noch klein und hilflos ist. Überlegenheit und Verachtung der Erwachsenen kränken nun tief. Verdammenden oder sich abwendenden verächtlichen Blicken ist es mit tiefem Schrecken ausgesetzt, weil es dies als Zerbrechen des ursprünglichen Einverständnisses erlebt. Ich bin klein, unzulänglich, unvollständig und ohne Selbstkontrolle, dies sind die Gefühle des beschämten Kindes.

Scham als eine der tiefsten und ältesten Ängste des Menschen entsteht bei dem Erwachsenen, wenn seine Selbstachtung, seine Würde und sein *aufrechter Gang* bedroht sind. Der ob seiner *Armut* beschämte Mensch kann nicht in Grund und Boden versinken, obwohl dies sein dringlichster Wunsch ist, sondern muß die Scham abwehren oder sich maskieren. Die unsichtbare, die *verdeckte Armut* der Gegenwart zeugt von der Maskierung der beschämten Armen. Scham aber empfinden nicht nur die Armen, sondern auch die Reichen und Mächtigen. So schreibt *Friedrich Engels* über England: »Sie, die sich als die mächtige, die Nation repräsentierende Klasse fühlt, schämt sich, den wunden Fleck Englands den Augen der Welt bloßzulegen; Sie will es nicht gestehen, daß die Arbeiter elend sind ... daher das spöttische Gesicht, das die gebildeten Engläner aufzusetzen pflegen, wenn man von der Lage der Arbeiter zu sprechen anfängt ... daher die totale Unwissenheit ...«4

Auch über der *gegenwärtigen Armut* liegt ein

© Gütersloher Verlasshaus Gerd Mohn 1989

verbaler Schleier. Die *Verschleierung der Armut* und die *Unkenntns über die Armut* zeigen die abgewehrte Scham der Reichen und Regierenden. Scham über ihre Armut empfinden Männer und Frauen gleich tief. Doch in der verdeckten, *verschämten Armut* der alten Frau zeigt sich noch eine andere Form der Scham. Armut heißt für die alte Frau, daß ihre Lebensleistung, die oft unter härtesten Bedingungen erbracht wurde, keine gesellschaftliche Anerkennung gefunden hat.

Dies muß das spezifisch weibliche Gefühl der Minderwertigkeit, der Kleinheit und Unzulänglichkeit im Alter noch einmal verschärfen. Um ihre Selbstachtung, ihren Stolz nicht ganz zu verlieren, wollen deshalb viele alte Frauen ihre Armut, ihre Schande nicht auch noch öffentlich offenbaren und verzichten deshalb auf Hilfe.

Die arme Frau

Von rund zwei Millionen Empfängern von *laufender Hilfe zum Lebensunterhalt* nach dem *Bundessozialhilfegesetz* des Jahres 1985 waren 54000 Männer und 211000 Frauen über 60 Jahre alt. Auf einen *Sozialhilfeempfänger* kommt nach der Dunkelzifferforschung ein weiterer, der die Hilfe trotz Berechtigung nicht in Anspruch nimmt. Dies sind vor allem ältere Frauen. Weitaus noch mehr alte Frauen leben an der *Grenze zur Armut*. Schätzungen sprechen von 2 bis 2,5 Millionen Menschen.

Die *Rente* ist eine Art *Alterslohn für eine Lebensleistung*, so beschreibt *Norbert Blüm* den Charakter der Rente. Eine beachtliche Lebensleistung können alte Frauen vorweisen, doch der *Alterslohn* steht im krassen Mißverhältnis zu ihrer Leistung. Die durchschnittliche *Versichertenrente* der Frau liegt um mehr als 50% unter der der Männer. 470,- DM beträgt 1986 die *Durchschnittsrente* in der *Arbeiterrentenversicherung* und 832,- DM in der *Angestelltenversicherung*. Die durchschnittliche *Witwenrente* aus der *Arbeiterversicherung* beträgt 720,- DM, in der *Angestelltenversicherung* 1008,- DM. 19% aller Witwen beziehen eine Rente unter 800,- und 34% der ledigen Frauen eine Rente unter 800,- DM. Selbst bei 35 bis 40 Arbeitsjahren erhält die ehemalige Arbeiterin nur eine durchschnittliche Rente von 890,- DM. Hatte der verstorbene Ehemann ein unterdurchschnittliches Einkommen, kann Armut der Frau entstehen, da ihre eigene Leistung als Hausfrau und Mutter nicht oder nur geringfügig angerechnet wird. Bei der Höhe der eigenen Rente spielen der geringe Lohn und die jahrzehntelange *Lohndiskriminierung* eine überragende Rolle.

In der Weimarer Zeit erhielten Frauen nur 50-70% des männlichen Lohnes. Im Faschismus sanken die Löhne, doch die Lohndiskriminierung blieb bestehen. In der Bundesrepublik gab es bis 1955 sogenannte *Frauenlohnabschläge*. Nachdem das Bundearbeitsgericht 1955 solche Praktiken für verfassungswidrig erklärte, wurde die Lohndiskriminierung subtiler.

Ich erinnere an *Leichtlohngruppen* und den Kampf von Frauengruppen vor den Gerichten um Höhergruppierungen. Seit 1980 wird in der Bundesrepublik wieder zunehmende Lohndiskriminierung beobachtet.

Als besonders von Armut bedrohte Frauen gelten bis heute die Arbeiterin und die Arbeiterwitwe. Das heißt: Altersarmut entsteht in der Bundesrepublik vor allem aus klassenspezifischer und geschlechtsspezifischer Ungleichheit.

Von Politikern wird nun die Hoffnung geäußert, daß das bisherige Bild der Altersarmut als Spätfolge von geschlechtsspezifischen Erwerbs- und Lohnstrukturen und Lebensmustern in absehbarer Zeit überwunden sein wird, weil die jüngeren Frauen ausreichende Rentenansprüche erwerben werden. Es mehren sich jedoch die Anzeichen, daß ein solche optimistische Einschätzung trügt:

- Neue Technologien bedrohen in besonderen Ausmaßen die Arbeitsplätze von Frauen. Frauen werden häufiger arbeitslos oder ziehen sich in ihre Familien zurück.
- Infolge langanhaltender Massenarbeitslosigkeit wird das gesicherte *Normalarbeitsverhältnis* immer mehr ausgehöhlt.
- Das Leitbild der Ehe als Sicherungsinstitution beginnt angesichts steigender Scheidungsziffern, der zunehmenden Zahl alleinerziehender Frauen und anderer Partnerschaftsformen zu zerbröckeln.

Im Arbeitsprozeß ist zu beobachten: Auf der unteren Ebene der Berufs- und Qualifikationshierarchie ist das relative Einkommensniveau abgesenkt worden. Verschärfte Einkommensdifferenzierungen nach Regionen, Branchen und Beschäftigtengruppen sind zu beobachten. Der Beschäftigtenschwerpunkt verschiebt sich auf den Dienstleistungssektor. Dieser ist aber charakterisiert durch ein niedriges Lohnniveau. Es mehren sich die

Teilzeitarbeitsverhältnisse. 3,3 Millionen Beschäftigte, das sind 16% aller abhängig Beschäftigten, gehen einer Teilzeitarbeit unter 35 Wochenstunden nach. Die Arbeit wird dabei nahezu ausschließlich von Frauen (90%) ausgeübt. Stark zugenommen haben die geringfügigen, *nichtversicherungspflichtigen Beschäftigungsverhältnisse* unterhalb der Grenze von 15 Wochenstunden und 440,- DM Monatseinkommen. Diese Zahl wird auf 1,5 bis 2 Millionen geschätzt. Die Gewerkschaft IG Bau, Steine, Erde spricht von zunehmender Wirtschaftskriminalität im Gebäude-Reinigungs-Gewerbe. Zusammenfassend kann gesagt werden: Eine wachsende Zahl von beschäftigten Frauen ist durch neue Arbeitsregelungen auf ein Arbeitseinkommen angewiesen, das kaum die Armutsgrenze übersteigt oder sogar unter dieser liegt. Die Folgen dieser Entwicklung zeigen sich zum Teil bereits in der gegenwärtigen Armut; sie werden sich aber auch zeitversetzt erst bei der Altersrente bemerkbar machen. Weibliche Armut scheint also zu überleben.

Von der wirtschaftlichen Entwicklung, aber auch von der Mangelsituation im öffentlichen Erziehungsbereich sind in besonderer Weise die alleinerziehenden Frauen betroffen. Anfang der 80er Jahre wurden 154000 Väter und 782000 Mütter in der BRD gezählt, die Kinder alleine erziehen. Diese Zahl wächst. Ein Großteil der Ein-Eltern-Familie kennt deutlich ausgeprägte wirtschaftliche Schwierigkeiten. Besonders die nichterwerbstätige, geschiedene oder ledige Mutter ist von Armut bedroht, weil Unterhaltszahlungen oft nicht regelmäßig eingehen. 1982 bezogen 149311 Haushalte Hilfe zum Lebensunterhalt. Auch diese Zahl wächst. Angesichts der Armut gerade der alleinerziehenden Frauen und der erheblichen Defizite im öffentlichen Erziehungsbereich kann ich mich nicht des Eindrucks erwehren, daß Armut in unserer Gesellschaft auch Strafmittel sein kann, und zwar Strafe für die unbotmäßige Frau, die das noch immer herrschende Leitbild der Ehe und vollständigen Familie verletzt. Von zentraler Bedeutung im Leben der alleinerziehenden Frau ist nicht nur ihre eigene Armut, sondern auch die ihrer Kinder. *Kinderarbeit* ist in der Bundesrepublik ein tabuisiertes Thema. Zahlen über das Ausmaß von Kinderarmut gibt es kaum. Die Spitze eines Eisberges wird sichtbar, wenn wir uns die Klagen von Sozialhilfeempfängern vor den Verwaltungsgerichten ansehen. Da wird eingeklagt: ausreichendes Spielzeug, Sondergelder für Geburtstagsfeiern, neuwertige, modische Kleidung und Gelder für Klassenreisen. Eltern kämpfen vor den Gerichten um die gesellschaftliche Teilhabe ihrer Kinder und gegen die Ausgrenzung von armen Kindern in einem reichen Land. - »Armut erzeugt Scham« - »man gehört nicht mehr dazu«, so beschreiben arme Kinder ihre Situation.

Was kann - was muß geschehen?

Die Armutsberichterstattung in der Bundesrepublik zeigt im wesentlichen zwei Merkmale.

- Die Kommunen klagen über ihre eigene wachsende Armut und die Unzumutbarkeit weiterer Hilfe für Arme.
- Die gegenwärtige, die *neue alte* Armut wird beschrieben und gleichzeitig die Klagen der Sozialarbeiter und Verwalter der Armut über das unzureichende und diskriminierende Hilfssystem veröffentlicht.

Auffallend ist, daß durch die Berichterstattung dem Armen selbst fast niemals eine ermutigende Information vermittelt wird. Es fehlen sehr oft in den Berichten einfachste technische Hinweise, wo und unter welchen Voraussetzungen Hilfe zu erhalten ist. Eine Aufklärungskampagne angesichts der hohen Dunkelziffer gibt es nicht.

Von den einzelnen Parteien wird die Einführung einer nichtdiskriminierenden *Grundsicherung* für alte oder arbeitslose Menschen gefordert. Doch positive Hilfsangebote für die Gegenwart liegen nicht vor. Ich glaube, daß wir eine andere und nicht diskriminierende Grundsicherung besonders für alte Menschen viel schneller erhalten könnten, wenn wir jetzt mit einer ermutigenden und großangelegten Aufklärungskampagne beginnen. In einer solchen Kampagne sollten besonders die alten Menschen über ihr Recht auf Hilfe aufgeklärt werden, zugleich aber sollten die diskriminierenden Hilfspraktiken und abschreckenden gesetzlichen Regelungen (z. B. die Inanspruchnahme von Angehörigen) öffentlich angegriffen werden. Kommunen müssen aufgefordert werden, bereits jetzt schon im Rahmen von Härteregelungen Bestimmungen wie die Unterhaltsregelung nach § 91 BSHG außer Kraft zu setzen.

Woher könnte nun die Ermutigung für eine solche Kampagne kommen? Sie kommt von den Armen selbst, aus der Geschichte ihres Kampfes. Die Geschichte der Armenfürsorge zeigt, daß

immer einzelne um ihr Recht gekämpft haben. So erstritten 1954 Arme selbst den *Rechtsanspruch auf Sozialhilfe,* der dann später in das Bundessozialhilfegesetz übernommen wurde. Dieser erkämpfte Rechtsanspruch wurde in der Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts gestützt auf Art. 1 des Grundgesetzes. »Die Würde des Menschen ist unantastbar.« Würde aber heißt, den *aufrechten Gang* nicht zu verlieren und sich nicht mehr schämen zu müssen. Dieser Rechtsanpruch muß in der Gegenwart mit neuem Leben erfüllt werden und als Teilhaberecht des Menschen am gesellschaftlichen Reichtum begriffen werden.

Die Aufklärungskampagne. die in den Massenmedien, aber auch in den Stadtteilen und vor den Sozialämtern und Arbeitsämtern geführt werden muß, sollte mit diesen Zielvorstellungen geführt werden. Es ist notwendig, Armutsgewöhnungsprogrammen entgegenzutreten. Es gibt bereits zu viele Speisepläne für Sozialhilfeempfänger und Programme, in denen Menschen lernen sollen, mit wenig Geld besser auszukommen. An Armut sich nicht zu gewöhnen oder andere zu gewöhnen, heißt aber nicht nur, die negative Nachricht zu überbringen, sondern weitergehende Perspektiven und Utopien vorzustellen.

Vorstellungen für ein weitergehendes Armutsbekämpfungsprogramm

In der Diskussion sind zwei ermutigende Ansätze zu erkennen:

- »Frauen seid vernünftig, verlangt das Unmögliche«

Dieses Motto stellte die Frauensekretärin der IG Chemie Papier-Keramik 1987 ihrem Referat über *Frauenfiirderungspldne* voraus. Alle Gewerkschaften stellten auf einer Tagung im Frühjahr 1987 ihre Vorstellungen und Beschlüsse zu Frauenförderungsplänen vor. Frauenförderpläne - so Eva Rühmkorf - sind die Weiterentwicklung der Forderung nach sinnvoller Arbeit und nach gleichem Lohn für gleichwertige Arbeit. Sie sind eine Kampfansage, so die stellvertretende Vorsitzende der GEW. Als Ziele, die in Pläne und Richtlinien gefaßt sind und die von den Betrieben als Selbstverpflichtungen begriffen werden müssen, wurden aufgezählt:

- Mehr Frauen in allen Tätigkeitsfeldern durch bevorzugte Einstellung bei gleicher Qualifikation,
- Förderung der Aufstiegschancen durch Fortbildung und Hilfe bei der Wiedereingliederung,
- mehr Rechte für Teilzeitbeschäftigte.

Schon bei der Vorbereitung der Richtlinien für den Öffentlichen Dienst der Stadt Hamburg – so Eva Rühmkorf - war eine Bewußtseinsveränderung bei der Verwaltung festzustellen. Es fanden z. B. mehr Einstellungen statt. Auch andere Gewerkschaften berichten inzwischen von positiven Erfahrungen. Bei Frauenförderungsplänen. die Schutzmaßnahmen sind und kompensatorisches Recht enthalten, kann jedoch nicht stehengeblieben werden. Angesichts von neuen Produktionskonzepten und drohender Polarisierung muß die positive Einwirkung auf Arbeitsinhalte und Arbeitsgestaltung zentrale Aufgabe der Gewerkschaften werden, heißt es in einem Aufsatz in der Juni-Nr. 1987 der WSI-Mitteilungen des DGB-Forschungsinstituts. Es muß ein progressives Konzept zukünftiger Arbeit entwickelt werden und nicht mehr nur Rationalisierungsschutz oder Arbeitszeitverkürzung als defensive Maßnahme allein zu den Aufgaben der Gewerkschaften gehören. Ziele wie berufliche und soziale Chancengleichheit, soziale Technikbeherrschung und Gestaltung, Mitbestimmung und Beteiligung, müssen das Konzept bestimmen. Die Arbeitnehmer in den Betrieben müssen eine eigene Marktmacht entwikkeln.

Die Entwicklung neuer Konzepte zukünftiger Arbeit als wichtigste Aufgabe unserer Gesellschaft ist nicht allein von Gewerkschaften und Betriebsangehörigen zu bewältigen. Alle gesellschaftlichen Gruppen, wie zum Beispiel die Frauenbewegung, aber auch die Pädagogen sind hier gefordert. So können z. B. die Fachhochschulen für Sozialarbeit mit den Technischen Fachhochschulen eine neue Kooperation suchen, in der gemeinsame Vorstellungen zu Fragen der sozialen Technikbeherrschung, aber auch der Qualifikation entwickelt werden könnten. Ich habe an einer baden-württembergischen Fachhochschule für Sozialarbeit eine solche Kooperation erlebt. Aus dieser Kooperation sind inzwischen Programme für die Qualifikationen von Frauen, die von Entlassung bedroht sind, entstanden.

Die Entwicklung von Konzepten der zukünftigen Arbeit muß begleitet werden von der Diskussion um einen neuen Arbeitsbegriff.

Vor Utopien dürfen wir hier nicht zurückschrekken. Eine solche Utopie könnte sein, daß die

bezahlte Arbeit in unserer Gesellschaft nicht ausgeht und daß die Aufhebung der bisherigen Arbeitsteilung - auch der geschlechtsspezifischen – möglich ist. Utopie ist auch, daß Arbeit Spiel ist und Glück bedeutet.

Der Philosoph Adorno schreibt: »Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung aus auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik[5].«

Anmerkungen

1. *A. Smith:* Theorie der Gefühle, Leipzig 1926, S. 72f.
2. Ebd.
3. Ebd.
4. *F. Engels:* Lage der arbeitenden Klasse in England. Berlin 1964, S. 83f.
5. *T. W. Adorno:* Minima Moralia, Frankfurt (1951) 1984, S. 333.

uui Kurowski
Rheinstraße 3
8000 München 40

Überlegungen zum Entwurf des Beratungsgesetzes zu § 218

Von Martin Koschorke

Sie kann sich eigentlich sehen lassen, die Verbesserung, die der umstrittene § 218 *StGB* von 1976 bewirkt hat. Ein Kompromiß, aus Kompromissen geboren, war dieses Gesetz schon immer. Dennoch hat es einiges gebracht: Der *Schwangerschaftsabbruch* ist nicht mehr in der Illegalität und Heimlichkeit angesiedelt. Daher sind Gesundheitsschäden als Folge illegaler Aborte praktisch auch kein Thema mehr, denn illegale Abtreibungen gibt es kaum noch. Die Schwangeren gehen früher zum Arzt. 40% der gemeldeten Abbrüche wurden 1987 innerhalb der ersten sieben Schwangerschaftswochendurchgeführt (statt bloßer 15% im Jahr 1976). Nur noch 17% der Frauen warten die zehnte bis zwölfte Woche ab (elf Jahre zuvor waren es noch 38%).

Auch zur Beratung kommen die Frauen eher, vor allem in Gebieten mit liberaler Indikationshandhabung. Im Beratungsgespräch zeigen sie sich offener, lassen mehr von ihrer Ambivalenz erkennen, reden bereitwilliger, manche gehen nachdenklich fort. Häufiger kehren sie zu weiteren Gesprächen in die Beratung zurück. Auch die Partner sind in der letzten Zeit öfter dabei.

Weniger Abbrüche

Vor allem aber: Die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche - soweit man dazu überhaupt etwas sagen kann – ist gesunken, zumindest jedoch gleichgeblieben. 88540 registrierte das Statistische Bundesamt für 1987. Allerdings wird längst nicht jeder Abbruch gemeldet. Die Gesamtzahl der Abtreibungen beziffern ernstzunehmende Berechnungen heute auf 130000 bis gut 200000 bei konstant rückläufiger Tendenz zumindest seit 1980 - das sind über 100000 weniger als die niedrigsten seriösen Schätzungen vom Anfang der siebziger Jahre.

Auch der Abtreibungstourismus ins Ausland ist erheblich zurückgegangen. Statt dessen hat sich ein entsprechender »innerdeutscher Reiseverkehr« entwickelt. Bei ihm tun sich ausgerechnet die Bundesländer stark hervor, die den § 218 besonders eng auslegen.

Manches ist also besser geworden, aber es ist noch nicht gut. Auch 150000 Schwangerschaftsabbrüche im Jahr sind zuviel. Darin sind sich alle einig, weniger darüber, was man machen kann. Mehr Liberalisierung, sagen die einen, vor allem in der Praxis. Strengere Gesetze und Ausführungsvorschriften, meinen die anderen. Seit die CDU wieder an der Macht ist, läßt der Druck auf die Regierung nicht nach, »doch endlich etwas zu tun«.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 53-58, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Geld für die Falschen

Einer der etwas tat in Bonn - sicher auch um die Bundesregierung aus der Schußlinie zu bringen - war Familienminister *Heiner Geißler* mit seiner *Bundesstiftung »Mutter und Kind* (Schutz des ungeborenen Lebens)«. Bis Ende 1988, in viereinhalb Jahren, hat die Stiftung 385 Millionen in die Familien gebracht. Schwangere in finanziellen Schwierigkeiten können sich hier Unterstützung holen zum Austragen und Ausstatten ihrer Babys. Allerdings dürfen die Anträge - und das ist eine der negativen Erfahrungen mit diesem Modell - nicht in die letzten Monate des Haushaltsjahres fallen. Da sind die Stiftungsgelder oft schon alle. Ein Rechtsanspruch auf Unterstützung besteht nicht, so sind Beliebigkeit und Willkür die Folge, und damit Verwirrung, Enttäuschung und Ärger bei den Frauen. Besonders November- und Dezemberschwangere gehen immer wieder leer aus - man müßte sein »ungewolltes« Kind also zeitlich exakt planen ...

385 Millionen - keine schlechte Summe. Nur: das Geld geht an die Falschen. Die Stiftung »Mutter und Kind« und der § 218 haben kaum etwas miteinander zu tun. Die ganz überwiegende Zahl der Frauen, die bei der Bundesstiftung Geld holen, hat nie ernsthaft vorgehabt abzutreiben. Andersherum: Frauen, bei denen die Entscheidung für oder gegen das wachsende Leben tatsächlich vom Geld abhängt, machen nur einen sehr kleinen Anteil der Antragstellerinnen aus. Wer für das Austragen einer ungewollten Schwangerschaft mit der Aufgabe des Arbeitsplatzes, dem Abbruch einer Ausbildung, dem Verlust des Partners bezahlen muß, kurz: wer darauf verzichten muß, so zu leben wie gewünscht und geplant, dem helfen auch ein paar Hundert- oder Tausendmarkscheine nicht.

Druck an der schwächsten Stelle

Die Bundesstiftung konnte daher - so nützlich sie im Einzelfall auch sein mag - nicht halten, was sie versprach. So wuchs seit der vergangenen Bundestagswahl wieder der Druck auf die Regierung, etwas zu unternehmen.

Aber was? Stein des Anstoßes ist in erster Linie die *soziale Indikation:* Immerhin 87% aller legalen Schwangerschaftsabbrüche werden gegenwärtig wegen einer »sonstigen schweren Notlage« vorgenommen. Denkbar wäre also eine verschärfte Auslegung speziell dieser Indikation. Gegen eine Novellierung des § 218 sprechen indessen schwerwiegende Gründe: Keine Regierung wird sich eine Wiederholung der hochemotionalen und teilweise tumultartigen Reformdebatte wünschen. Auch kann man das Rad der Zeit nicht einfach zurückdrehen. Schließlich würde eine strengere Indikationsfassung eine stärkere Kontrolle der Ärzte nach sich ziehen, die Ärzteschaft trägt aber bereits die Hauptlast der derzeitigen Regelung - und hat politisch nicht unerhebliches Gewicht.

Als einziger Ausweg, dem Problem mit gesetzgeberischen Maßnahmen beizukommen, bleibt dann nur noch, Druck auf das schwächste Glied in der Kette auszuüben, auf die gesetzlich erzwungene Beratung. Das ist die Tendenz der Gesetzentwürfe aus dem Familienministerium, die seit Anfang 1988 in der Koalition zirkulierten und im Mai 1988 anläßlich eines kurzfristig anberaumten Hearings im Bundesfamilienministerium einer selektierten Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt wurden. Ziel der Beratung, wenn sie nicht der staatlichen Anerkennung und Förderung verlustig gehen will, ist danach, »die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens zu wecken, zu stärken und zu erhalten«. Was im Klartext bedeutet: die Berater/innen sollen auf die Frauen einwirken, damit sie eine ungewollte Schwangerschaft im Konfliktfall auch gegen ihre Bedenken und Überzeugung austragen.

Beratung würde auf diese Weise zu Beeinflussung umfunktioniert, sie würde ein staatliches Druckmittel. Und wie sich Druck auf die verantwortungsvolle Entscheidungsfindung im Schwangerschaftskonflikt auswirkt, dafür gibt es anschauliche Beispiele. Fall Nr. 1: Der Beschluß eines Celler Vormundschaftsrichters vom Februar 1987; er drohte einer 16jährigen, von ihrer alleinstehenden Mutter ins Kinderheim gesteckten schwangeren Schülerin und dem Chefarzt der gynäkologischen Abteilung des Allgemeinen Krankenhauses bei Abbruch der Schwangerschaft hohe Geldbußen an und dekretierte die Freigabe des Kindes zur Adoption als für Schwangere generell zumutbar. Prompt nahmen in den umliegenden Schwangerschaftsberatungsstellen die Konflikberatungen ab und die Abbruchsfahrten in umliegende Großstädte und nach Holland zu. Fall Nr. 2: Holland. In den Niederlanden geht das wohl liberalste Recht des

Schwangerschaftsabbruchs mit einer der niedrigsten Abtreibungsraten in Europa einher.

Ein Gesetz so notwendig wie ein Kropf am Hals

Nicht bloß die allgemeine Zielrichtung, auch die Einzelbestimmungen des Gesetzentwurfs vom April 1988 sind überaus fragwürdig. Da wird den *Schwangerschaftskonflikt-Beratungsstellen* unterstellt, sie kämen ihrem Beratungsauftrag nicht in vollem Umfang nach, und die bisherige Beratung dort sei qualitativ unzureichend - fundierte Kritik indessen hat bis heute niemand vorgebracht.

Da wird die spezielle Schwangerschaftskonflikt-Beratung zu einer Beratung für alle Schwangeren umdefiniert – ohne daß mit den Bundesländern die finanziellen Voraussetzungen für eine solche Ausweitung des Beratungsangebots und der dazu erforderlichen zusätzlichen Stellen auch nur ansatzweise geklärt sind. Was praktisch bedeutet, daß die durch Stiftungsanträge ohnehin schon überlasteten Berater noch weniger Zeit für Gespräche mit Frauen im Konflikt finden werden.

Da wird jeder Schwangeren ein *Rechtsanspruch* auf Beratung verheißen - purer Etikettenschwindel für Frauen, die abtreiben wollen, denn für sie handelt es sich nach wie vor um eine Zwangsberatung, zu der sie hinmüssen, ob sie wollen oder nicht.

Da wird Familienplanung als Bestandteil jedes Beratungsgesprächs vorgeschrieben - als ob Frauen, die sich mit dem existentiellen Problem herumschlagen, kann ich das Kind behalten oder nicht, im Normalfall bereits ein offenes Ohr für Fragen der Empfängnisverhütung hätten, bzw. das Anschneiden dieses Themas zu diesem Zeitpunkt nicht vielmehr Schuldgefühle mobilisiert.

Da wird die Reihenfolge festgeschrieben: Erst (obligatorisches) Beratungsgespräch und danach Indikationsstellung durch den Arzt, was zwar den Interessen der die Indikation stellenden Ärzteschaft entgegenkommt, die Frauen aber während des Beratungsgesprächs im Ungewissen darüber läßt, ob ihrem Verlangen entsprochen werden wird - ein Zustand, der sie gegenüber dem Angebot des Beraters verschließt, in einer möglichst angstfreien Atmosphäre das Für und Wider ihrer Entscheidung noch einmal zu bedenken.

Inzwischen wird in Bonn, ganz in der Stille, weiter an dem Gesetz gebastelt. Nach massiven Protesten gegen die bisherigen Entwürfe von praktisch allen Seiten (mit Ausnahme der katholischen Hierarchie) ist, wie von unterrichteter Seite verlautet, die allgemeine Zielsetzung der Beratung sehr viel offener formuliert worden. Die Tendenz indessen, auf schwangere Frauen und Berater Druck auszuüben, bleibt bestehen. Damit schränkt der Gesetzgeber, falls der Entwurf verabschiedet werden sollte, die Schwangerschaftskonflikt-Beratung mit ihren ohnehin begrenzten Möglichkeiten nicht nur ein, sondern verkehrt sie in ihr Gegenteil. Bestenfalls, so ist zu hoffen, bleibt das neue Gesetz ohne praktische Wirkung. Vermutlich wird es aber eher Schaden anrichten: Die Abtreibungszahlen werden wieder steigen. Warum?

Alleingelassen mit ihrer Angst

Eine Frau, die entdeckt: »Ich bin schwanger« und es doch gar nicht sein will, trifft das oftmals wie ein Schock. Nackte Existenzängste brechen auf: Wie geht es weiter mit meiner Ausbildung, meiner Stellung? Was wird mein Partner sagen, meine Eltern, meine Kinder? Gefühle überschwemmen den Verstand und verwirren das Denken. Zeitdruck erhöht die Panik. Häufig hat die Schwangere den Eindruck, als verliere sie den Kopf. Wie soll sie da in Ruhe abwägen und besonnen eine Entscheidung fällen, an deren Folgen sie die nächsten zwanzig Jahre, wenn nicht ihr ganzes Leben hindurch zu tragen haben wird?

Selten ist jemand da, der Verständnis zeigt, der hilft, alles in Ruhe durchzusprechen. Viele Frauen quälen sich allein mit dem Entschluß herum. Sie scheuen sich, ihre Familie oder ihren Partner ins Vertrauen zu ziehen. Tun sie es aber, so sind die lieben Verwandten in der Regel vollauf mit sich selbst beschäftigt. Sie reagieren meist selber geschockt, wenn sie von der Schwangerschaft erfahren: »Wenn Du das nicht wegmachen läßt, ist unsere Beziehung zu Ende«, droht der Freund. »Mit einem Kind brauchst Du Dich gar nicht mehr bei uns blicken zu lassen«, sagt die Mutter; oder: »Au fein, ich wollte schon längst wieder was Kleines zum Versorgen!« Jeder der Nahestehenden ist von der Entscheidung hautnah betroffen; ihm oder ihr droht ja selbst ein Kind, Enkel oder Geschwister. Jeder ist Partei und versucht, die Schwangere entsprechend unter Druck zu setzen.

In einer solchen Situation handelt die Frau erfahrungsgemäß vor allem in Reaktion auf ihre nächste Umgebung. Sie verhält sich als Tochter- sie paßt sich den Eltern an oder trotzt ihnen; sie agiert als Ehefrau – sie versucht, sich gegenüber dem Partner zu behaupten oder sie unterwirft sich. Sie hat wenig Chancen, sich darüber klar zu werden, was sie denn für sie selber und angesichts eines möglichen Kindes will, sie als *Schwangere* - ob sie wirklich mit einer Abtreibung leben kann oder mit einem Kind.

Ein unauflöslicher Konflikt

In einer Schwangerschaftskonflikt-Beratung berichtet eine Frau unter Tränen: »Ich erwarte ein Baby. Ich kann es aber nicht behalten, weil ich auf einer neuen Arbeit anfange. Ich bin seit zwei Jahren arbeitslos. Auch mein Mann ist seit langem arbeitslos und sehr labil. Die neue Chefin hat mich bei der Vorstellung gleich gefragt, ob ich schwanger bin. Da wußte ich es noch nicht.« In einem längeren Gespräch kommt heraus, daß sie sehr gerne ein Kind möchte. Sie hat es sich selber bisher nicht eingestehen können. »Eigentlich kann ich mir gar nicht vorstellen abzutreiben. Ich bin immer dagegen gewesen. Meine Nachbarin würde ich dafür verurteilen - und jetzt sitze ich hier!« Ein erneutes Gespräch mit der Chefin ergibt: Arbeitsplatz oder Kind.

Wie die Frau auch entscheidet - sie entscheidet gegen sich. Die Praxis der Beratungsarbeit bestätigt eindrücklich, wie gespalten die Frauen oft sind, und wie deutlich sie das Hin- und Hergerissensein empfinden. Es ist gar nicht mehr nötig, das Für und Wider in ihre Köpfe hineinzupredigen. Ein Außenstehender kann häufig nur schwer nachvollziehen, was es kostet, diesen Konflikt durchzustehen. Denn er ist im Grunde unauflöslich: Eine Entscheidung ist - im Moment und oft auch auf Dauer – nur auf Kosten des einen Teils möglich. So oder so - in jedem Fall muß die Frau die Kosten der Entscheidung auf sich nehmen. Welche Entscheidung sie tragen kann, ist die entscheidende Frage. Da ist kein Fall wie der andere. Darum gibt es keine generelle Antwort dafür, was im *Schwangerschaftskonflikt* richtig ist.

Respekt für das Leben der Frau wirkt Respekt für das Leben des Kindes

An dieser Stelle kann fachlich gute Schwangerschaftskonflikt-Beratung von Hilfe sein, oder auch das Gespräch in einer Gruppe gleichermaßen betroffener Frauen. Hier begegnet der Schwangeren, die mit ihren Unsicherheiten und Ängsten, ihrer Verzweiflung und ihren Zweifeln häufig sehr einsam ist, menschliches Verständnis.

Was die Frau nicht braucht: Beeinflussung, Einschüchterung, vorgefertigte Antworten für ihren individuellen Konflikt, leere Versprechen oder Scheinhilfen. Das Beispiel von oben zeigt einen der seltenen Fälle, wo materielle Hilfen einen einmal gefällten Entschluß ändern könnten: Ein sicherer Arbeitsplatz für den Mann, finanzielle Unterstützung der Familie während der ersten drei Lebensjahre des Kindes, und für die Zeit danach die Zusage eines Arbeitsplatzes für die Frau bzw. von Teilzeitarbeit für Frau und Mann, damit die Eltern partnerschaftlieh regeln können, wer sich um das Kind kümmert. Woher soll der Berater das aber nehmen? Wie soll er also angesichts der harten ökonomischen und menschlichen Realität eines solchen Schicksals »die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens wecken, stärken und erhalten«?

Was die schwangere Frau eher braucht: eine Gelegenheit zu sprechen oder zu schweigen, sich zu besinnen oder zu weinen. Einen Menschen, der zuhört und sie zu verstehen sucht, der ihr behutsam hilft, Widersprüche auszusprechen und zu klären, ihren inneren Stimmen zu folgen und in Gedanken mal auf die eine und mal auf die andere Seite zu gehen, abzuwägen, um noch einmal zu überprüfen, welches die beste Entscheidung ist in der gegenwärtigen Situation. Je mehr die Beraterin oder der Berater auf die Frau einredet, um sie zu beeinflussen, desto mehr wird sie sich verschließen und bei ihrem vorgefaßten Entschluß bleiben. Je mehr er zuhört, desto mehr kann sie sich öffnen und zu dem finden, was zu tragen sie in der Lage ist. Tausendfache Erfahrung aus der Beratungsarbeit beweist, daß Frauen im Schwangerschaftskonflikt am ehesten auf diesem Wege zu sich selbst stehen können und zu dem in ihrem Leib heranwachsenden Kind, für das sie Jahrzehnte lang die Verantwortung haben.

Ein Konflikt nicht nur der Frauen allein

Ein Schwangerschaftskonflikt ist die ganz individuelle Angelegenheit einer Frau oder eines Paares. Zugleich spiegelt jeder individuelle Konflikt, wie in einem Brennglas, ein grundlegendes Problem in unserem Land wider, nämlich die Auseinandersetzung um die *Verteilung von Lebensaufgaben und Lebenschancen.* Diese These möchte ich anhand von zwei Gedankengängen verdeutlichen.

Eine Frau, die fünf Kinder aufzieht, wie das um 1890 die Regel war, ist mit Kindererziehung und Hausarbeit voll ausgefüllt; sie kann in ihrer Familie die Erfüllung ihres Lebens finden. Eine Frau, die - wie es heute üblich ist - ein bis zwei Kinder bekommt, erlebt »Familie« als ein Durchgangsstadium von 15, allenfalls 20 Jahren - viel zu kurz, um 60 erwachsene Lebensjahre mit Sinn zu füllen. So befinden sich Frauen im Alter von 40, 45 Jahren häufig in einer Krise: Sinnleere droht. Es sei denn, sie hätten sich rechtzeitig auf den neuen weiblichen Lebenslauf eingestellt, mit einer die gesamte erwachsene Lebenszeit füllenden Beschäftigung, beispielsweise den Beruf. So vollziehen die jungen Frauen heute zunehmend und ganz selbstverständlich nach, was für Männer seit langem gilt: Die berufliche Erwerbstätigkeit wird der ausschlaggebende Faktor bei der Zukunftsplanung. Familie und Kinder, auf die Frauen in der Regel nicht verzichten wollen, werden - wegen des zeitlichen und finanziellen Übergewichts der beruflichen Tätigkeit - diesem Gesichtspunkt zugeordnet. Der Schwangerschaftskonflikt spielt sich daher auch auf dem Hintergrund der Frage ab: Habe ich das Recht, mein Leben eigenständig zu gestalten - ebenso eigenständig wie die Männer (von denen viele mir dieses Recht streitig machen)? Oder muß ich mein Leben an einem überkommenen Lebenskonzept ausrichten, das weitgehend an Bedeutung verloren hat?

Was heute zählt, das ist der Augenblick

Für den zweiten Gedankengang muß ich einen kleinen Umweg machen. Nach *Louis Roussel* lassen sich drei *Modalitäten der Zeitwahrnehmung* unterscheiden:

Zeitmodell 1: Die traditionelle Gesellschaft mißt der Vergangenheit entscheidende Bedeutung bei. »In ihrem Verständnis liegt das goldene Zeitalter hinter uns und die Helden sind die Vorfahren. Die lebende Familie hat nur Bestand, wenn sie das weiterträgt, was sie mit den vergangenen Generationen verbindet ... Wiederholen um zu überliefern - das war die verpflichtende Leitidee. Für jeden ging es also darum, einem vorgegebenen Pfad zu folgen, der jenem des Vaters oder der Mutter ähnlich war« (1988, 5).

Der Gesellschaft, dem Stamm, dem Familienverband kommt ein großes Gewicht zu. Ihnen wird das Individuum fraglos untergeordnet. Institutionen müssen angesichts der Zerbrechlichkeit des Individuums den Fortbestand der Gruppe sichern. So ist beispielsweise »die Eheschließung eher eine Sache der Gruppe als der künftigen Partner« und »die Fortpflanzung der Gesellschaft kommt vor dem individuellen Überleben« (1988, 6).

Zeitmodell 2: Alles ändert sich, wenn den Menschen »allmählich deutlich wird, daß sie eine gewisse Einflußmöglichkeit auf die Entwicklung haben, daß die Ordnung, in welcher sie oft genug elend leben, nicht unveränderlich ist«. Der Blick geht nicht mehr zurück, sondern zu den Gipfeln, die vor uns liegen: Es kann eigentlich nur besser werden. »Es ist die Zeit des Fortschritts und großer Erwartungen sowohl kollektiver wie individueller Art.« Man beginnt sein Leben um Projekte herum zu organisieren, die man selber bestimmt. Beruf, sozialer Aufstieg, aber »auch das Familienleben wird geplant«, Um weiterzukommen, wird die Zahl der Kinder reduziert. Und wenn ich selbst das angestrebte Ziel noch nicht erreichen kann, so schaffe ich es in meinen Kindern. Dafür opfern Väter und Mütter sich auf. Hier behalten »die Institutionen... ihr ganzes Ansehen und ihre regelnde Kraft, aber ihr unsichtbarer Sinn (hat) sich verändert: Sie (garantieren) nicht mehr die dauernde Wiederbelebung des Vergangenen, sondern (erleichtern) den sozialen Fortschritt und dadurch die Entwicklung der Individuen« (1988, 6f.).

Zeitmodell 3: Wiederum tritt eine radikale Änderung ein, wenn wir uns plötzlich als auf dem Gipfel des Berges befindlich erleben. Aber kein froher Blick wandert in die Runde oder nach vorn. Zwar stellen wir fest: Besser als heute kann es uns - kollektiv betrachtet - kaum noch gehen. Die Zukunft jedoch macht eher Angst. Wir wissen nicht, welche Abgründe sich auftun, wenn wir in die Umwelt, auf die Dritte Welt, auf unsere Waffenpotentiale usw. schauen. Dabei ist die

Bedrohung weniger eine individuelle, wie in der traditionellen Gesellschaft. »Die Ungewißheit ist vielmehr eine kollektive... Es liegt in der Logik dieser Situation, von der Galgenfrist zu profitieren und mit möglichst wenig Aufwand soviel Befriedigung wie möglich herauszuholen«, etwa nach dem Motto: Lebe jetzt, zahle später. »Es versteht sich von selbst, daß ein solches Zeitverständnis die Institutionen entwertet« (1988, 7). »Die Institutionen verlieren... ihre den Alltag bestimmende Macht. Alles wird Gegenstand einer Wahl« (1988, 9). Der Staat bekommt die Aufgabe, einen allgemeinen Rahmen für die Verwirklichung des Glücks der Individuen zu schaffen. Partnerschaft und Familie als diejenigen Bereiche, in denen sich individuelles Glück vornehmlich realisieren soll, werden zu einer Privatangelegenheit, aus denen der Staat sich gefälligst herauszuhalten hat. Das gilt besonders auch bei der Entscheidung für oder gegen ein Kind: die Befriedigung, die Kinder schenken können, ist groß. Aber hoch sind auch die Kosten: auf Jahre hinaus fordern Kinder Arbeit, Aufmerksamkeit und Engagement und schränken die Chancen zumindest eines Elternteils auf Unabhängigkeit und Erholung, Verwirklichung in Beruf, Konsumgenuß usw. ein.

Die Lage der Frau im Schwangerschaftskonflikt kann man beschreiben als Hin- und Hergerissensein zwischen diesen »Zeiten«: Von ihr wird verlangt, ihre beruflichen Zielvorstellungen (die sich häufig an das Zeitmodell2 anlehnen) sowie ihre privaten Lebenserwartungen (die in der Regel Zeitmodell 3 entsprechen) zurückzustellen und sich in eine Situation zu begeben, die ihrem Erleben nach viel Ähnlichkeit mit Zeitmodelli hat - und das seitens eine Staates und einer Gesellschaft, deren ökonomische und politische Strukturen in extremer Weise auf den Augenblick zugeschnitten sind (wenn man etwa an Konsum- und Profitorientierung, Ausbeutung natürlicher Ressourcen, der Umwelt, benachteiligter Wirtschaftspartner usw. denkt). Kein Wunder, daß sich der Schwangerschaftskonflikt generell als so unlösbar darstellt - treffen hier doch Vorstellungen aufeinander, die aus verschiedenen Jahrhunderten stammen und die zu einem einheitlichen Lebenskonzept zu vereinen bereits unter günstigen Umständen eine äußerst schwierige Aufgabe darstellt.

Dr. Martin Koseborke
Evangelisches Zentralinstitut
für Familienberatung
Matterhornstraße 82/84
1 Berlin 38

Literatur

M. Koschorkel.I. F. Sandberget (Hg.): Schwangerschaftskonfliktberatung. Ein Handbuch, Göttingen 1978.

L. Roussel: Die Zeitwahrnehmung im Familienleben. Ein Versuch, in: Familiendynamik 13/1988, S. 2-15.

Zur Höhe der Abbruchsiffem vor der Gesetzesreform von 1976:

M. Koschorke: Legalisierung der Abtreibung – ja oder nein? Sozialethische Überlegungen, in: Wege zum Menschen 33/1971, 156-177 *(mit Literaturangaben).*

Zur Höhe der Abbruchziffern seit 1980:

J. von Baross: Schwangerschaftsabbrüche an Frauen aus der Bundesrepublik, in: pro familia magazin 14/1986, H. I, S. 27-30 *(mit Literaturangaben},*

Ders.: Der Trend hält an. Zahl der Schwangerschaftsabbrüche 1985 und 1986 weiter rückläufig, in: pro familia magazin 16/1988, H. 2, S. 27f.

Ders.: Zu der Verläßlichkeit der Schätzungen über die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche an Frauen aus der Bundesrepublik Deutschland, pro familia Arbeitsmaterialien. Frankfurt/M. 1988.

A. Eser/H.-G. Koch (Hg.): Schwangerschaftsabbruch im internationalen Bereich. Rechtliche Regelungen - Soziale Rahmenbedingungen - Empirische Grunddaten, Teil I, Europa, Baden-Baden 1988.

M. Höußler/B. Holzauer: Die Implementation der reformierten §§218 StGB: Empirische Untersuchung zu Einstellung und Verhalten von Ärzten und schwangeren Frauen, Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht, Freiburg 1988.

Tierrechte - neue Fragen der Tierethik

Literaturbericht

Von Hans Ruh

Die Formulierung der Leidensfähigkeit der Tiere durch *Jeremy Bentham:* »The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?«! leitete eine neue Ära der *Tierethik* ein. Heute ist es nicht nur ethisch, sondern ganz allgemein akzeptiert, daß Tiere nicht leiden sollen, weil sie an dem Punkt mit dem Menschen zu vergleichen sind.

Ethik, Wissenschaft und Alltagspraxis haben aus diesem Grundsatz Konsequenzen gezogen, welche das Leiden der Tiere auf jeden Fall massiv eingeschränkt haben. Man denke etwa an die doch restriktive Gesetzgebung vieler Staaten in bezug auf *Tierversuche.* Es macht nun ganz den Anschein, als ob die jüngere Diskussion über die *Tierrechte* sozusagen eine neue Türe der Tierethik aufstoßen könnte, hinter der eine Reihe von Grundfragen liegt, die bisher nicht beachtet wurden und unter dem Kriterium der Leidensfähigkeit auch nicht ins Blickfeld geraten konnten.

Im folgenden soll nun zuerst diese neuere Diskussion über die Tierrechte in ihren Hauptvertretern dargestellt werden. In einem zweiten Teil geht es dann um die Frage, welche neuen Problemstellungen sich damit aufdrängen. Wenn von Tierrechten im ethischen Sinn die Rede ist, dann ist gemeint, daß Tiere grundlegende Interessen und Rechte haben, welche mit solchen der Menschen vergleichbar und deshalb zu respektieren sind.

Schon vor der Darstellung der neueren Diskussion über die Tierrechte ist darauf aufmerksam zu machen, daß dieser Schritt, nämlich die Anerkennung von Tierrechten, neue und brisante Fragen aufwerfen und uralte Tabus brechen wird. Dies gilt insbesondere für die Frage des Todes der Tiere. Denn wenn es ein Recht auf Leben für die Tiere gibt, dann ist der Tod der Tiere kein ethisches Niemandsland mehr.

Es sind insbesondere die drei folgenden Komplexe, in denen, unter Voraussetzung der ethischen Rechtfertigung der Tierrechte, neue Probleme aufbrechen.

1. Die Frage nach der Entscheidung zwischen gleich schwerwiegenden Interessen bzw. Rechten von Mensch und Tier im unausweichlichen Konflikt. Damit ist etwa die Situation gemeint, in der Leben von Menschen gegen Leben von Tieren steht und der Schutz von menschlichem Leben nur unter Inkaufnahme des Verlustes entweder menschlichen oder tierischen Lebens möglich ist. Um es an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen: Todesfälle bei Menschen sind nicht zu vermeiden, wenn das Nähen von zerstörten Blutgefässen im Gehirn nicht - wie in der aktuellen Praxis - an Ratten, sondern am menschlichen Ernstfall selbst geübt wird. Wenn aber Mensch und Tier das gleiche *Recht auf Leben* haben, wie sieht der ethische Entscheid aus?

2. Der zweite Problemkreis, der sich auftut, läßt sich beschreiben als Konflikt zwischen »nur« kulturell-zivilisatorischen, auf jeden Fall nicht überlebensnotwendigen Ansprüchen des Menschen und dem Recht auf Leben des Tieres. Unter diesen Aspekt fallen z. B. Tierversuche für kosmetische oder hygienische Zwecke, aber auch der sehr wichtige Bereich der tierischen Nahrung sowie der tierische Verluste bewirkende Straßenverkehr. Man kann in all diesen Fällen nicht von einem unausweichlichen Konflikt von Leben gegen Leben reden, sofern man die Auffassung vertritt, daß der Mensch auch ohne Seife und Fleischnahrung überlebensfähig ist.

3. Der dritte Problemkreis berührt den Vergleich von menschlichen und tierischen Rechten bei Menschen, deren Interessen, z. B. im Falle von Föten oder im Koma liegenden Menschen, deutlich unterhalb der Interessen von Tieren liegen. Es entspricht nur der Logik, wenn man bei der Diskussion über die Tierrechte auf dieses weitere Problem stößt: die Vergleichbarkeit von Interessen von Tieren mit Interessen von menschlichen Personen, welche aus Gründen des Entwicklungsstandes oder von Behinderungen faktisch gar keine Interesse haben können. Denn wenn man den prinzipiellen Vorrang des Menschen aufgibt und das Recht auf Leben von faktisch manifestierten Interessen herleitet, dann kommt man unweigerlich zur Feststellung, daß unter diesem Aspekt

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 59-71, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

gewisse Tiere eher Interessen und Rechte haben können als menschliche Wesen. Als Beispiel werden menschliche Föten oder Menschen in einem irreversiblen Koma genannt.

Diese drei Fragen werden sich in neuer Schärfe stellen, wenn sich ergeben sollte, daß das Postulat auf Anerkennung von Tierrechten, wie es im folgenden anhand einiger aktueller Positionen dargestellt werden soll, Anspruch auf ethische Rechtfertigung haben kann.

Tom Regan ist der wohl bekannteste Vertreter der Tierrechte. Ausführlich findet sich seine Position in »The case for Animal Rights«>. Eine kurze Fassung seiner Auffassung liegt vor in seinem Artikel »In Sachen Rechte der Tiere«'. Alle Formen des *Kontraktismus* (»Ethik besteht aus einer Reihe von Regeln, denen zu folgen die einzelnen freiwillig zustimmen, wie wir es z. B. tun, wenn wir einen Kontrakt unterzeichnenc") sowie des *Utilitarismus* sind eine zu unsichere Basis für die Bestimmung unseres moralischen Verhaltens gegenüber den Tieren". Gewiß ist hingegen der folgende Ausgangspunkt: »Jeder von uns (und darin sind wir alle einander gleich!) ist das empfindende Subjekt eines Lebens, eine bewußte Kreatur mit einem individuellen Wohlergehen, das für uns persönlich Bedeutung hat, ganz gleich, wie nützlich wir für andere sein mögen. ... Alle Dimensionen unseres Lebens - unser Vergnügen und unser Schmerz, unsere Freude und unser Leiden, unsere Befriedigung und unsere Enttäuschung, unsere fortgesetzte Existenz oder unser vorzeitiger Tod - beeinträchtigen die Qualität unseres Lebens, wie es von uns als Individuen gelebt, wie es erfahren wird.c" Darin, d. h. in all dem liegt der Eigenwert der menschlichen Person. »Eigenwert gehört also zu den empfindenden Subjekten eines Lebens.«? Aber nun gibt es keinen Grund, diesen Eigenwert den Tieren abzusprechen. Im Gegenteil, sie sind darin dem Menschen völlig gleich, denn auch sie sind empfindende Subjekte eines Lebens. Die Rechte der Tiere basieren so auf der Tatsache, daß wir ihnen wie den Menschen einen *Eigenwert* zusprechen müssen.

In seinem »Prolog« zu dem von ihm herausgegebenen Band »Verteidigt die Tiere« vertritt *P. Singer* ebenfalls eine Position, welche den *Speziesismus* hinter sich läßt. Er sieht die entscheidende Erweiterung des Konzeptes der Tierrechte in dem Umstand, daß das Kriterium der Zugehörigkeit Zur menschlichen Spezies seine moralische Relevanz einbüßt und daß allein auf zwischen Menschen und Tieren vergleichbare Interessen und Rechte abgehoben wird. Singer sieht eine Zeit aufkommen – und er will sie ausdrücklich fördern -, in der »die *Qualität* des auf dem Spiel stehenden Lebens berücksichtigt« wird »und nicht die Frage: gehört das Leben einem Glied der Spezies homo sapiens oder nicht«[8]. Die eigentliche und neue Revolution in der Tierethik besteht darin, daß Tiere wie Menschen Interessen haben können, die uns dazu nötigen, den Tieren wie den Menschen Rechte zuzusprechen. »Die Bewegung sagt aber, daß dort, wo Tiere und Menschen ähnliche Interessen haben - z. B. teilt der Mensch mit anderen Lebewesen ganz deutlich das -Interessec, physischen Schmerz zu vermeiden -, diese Interessen ohne Vorbehalt als gleichwertig angesehen werden müssen, auch wenn eines der Lebewesen nichtmenschlich ist.«?

Eine eingehende Auseinandersetzung mit Singer findet sich bei *Ulrich Meile* »Tiere in der Ethik«!". Nach Singer entwickelt sich die Ethik aus einem *animalischen Altruismus*. »Der Schritt vom genetisch bedingten animalischen Altruismus zu einer universalistischen Ethik erfolgt nach Singer durch die Ausdehnung des Kreises des Altruismus. Träger dieser Ausdehnung sind nicht mehr die Gene - die Ausdehnung erfolgt sogar im Widerspruch zu den genetischen Bedingungen - der Träger ist vielmehr das Denken, die Vernunft.«>'

Zu dieser Vernunft gehört das Moment der Unparteilichkeit, das »durch seine innere Logik auf das ethische Grundprinzip der gleichen Berücksichtigung aller von meiner Entscheidung betroffenen Interessen« führt ... »Dieses Prinzip der Unparteilichkeit bleibt in seiner Geltung zunächst beschränkt auf die eigene Gruppe. Aber die innere Logik dieses Prinzips unparteilicher Rechtfertigung führt zur Ausdehnung des Kreises der Geltung dieses Prinzips bis hin zu seiner universalen Geltung ... Der Kreis hat seinen vollen Umfang, die moralische Gemeinschaft ihre -natürliehe. oder -wahre- Grenze erreicht, wenn sie alle Wesen einschließt, welche Interessen haben, die durch unsere Handlungen frustriert oder befriedigt werden können. Für Singer ist eine hinreichende Bedingung für das Haben von Interessen die Empfindungsfähigkeit, d. h. die Fähigkeit, Schmerz und Lust empfinden zu können. Mit der Aufnahme aller empfindungsfähigen Wesen in die moralische Gemeinschaft ist die äußerste Grenze

für die Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft erreicht.«[12]

In einer weiteren Formulierung meint Singer, daß alle Lebewesen, »die frustriert und verletzt werden können«[13], einen moralischen Anspruch haben in dem Sinne, daß sie auf Rücksicht auf ihre Rechte Anspruch haben. Selbstredend gilt das alles unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Spezies. Natürlich erkennt Singer auch die Schärfe des Konflikts, der sich so im realen Zusammenleben von Mensch und Tier notwendigerweise ergibt. Er erwägt im Blick auf diese Konfliktlösung die Einführung einer weiteren Dimension, nämlich die des objektiven Wertes eines Lebewesens. Diese von Melle mit Recht als für Singer systemwidrig erkannte Einführung eines solches Kriteriums spielt dann allerdings für die konkreten ethischen Entscheidungen Singers kaum eine Rolle. Wichtig wird hingegen »der Unterschied zwischen selbstbewußten und nur bewußten Wesen«!". Allerdings bleibt bei Singer, wie übrigens auch bei Regan, die genaue Grenze einer Zugehörigkeit zu einer *moralischen Gemeinschaft* unbestimmt. Allerdings: »Für Regan ebenso wie für Singer erfüllen normale erwachsene Säugetiere diese Eintrittsbedingung für die Aufnahme in die moralische Gemeinschaft.«[15] Da aber bei Singer stets eine utilitaristische Komponente bleibt, zieht er aus seinen Voraussetzungen keine ganz radikalen Konsequenzen: »Singer kann mit dieser Argumentation nur eine allgemeine und negative ethische Minimalforderung begründen: Wir dürfen empfindungsfähigen und bewußten Tieren nicht aus derart trivialen Gründen solch massenhaftes, dauerhaftes und schweres Leiden zufügen, wie es heutzutage in der industriellen Viehzucht und in vielen Tierexperimenten, bei der Jagd, beim Sport und in der Vergnügungsindustrie geschieht.e-?

Soweit die Darstellung P. Singers in dem Aufsatz von Melle. Liest man die wichtigsten Werke Singers, z. B. »Praktische Ethik«![7] und »Befreiung der Tiere«[18], dann stellt sich doch die Frage, wie Melle dazu kommt, Singers radikale Position hinsichtlich der Lebensrechte der Tiere nicht als solche wahrzunehmen. Das Töten von Tieren kann Singer nur in absoluten Ausnahmefällen zulassen, auf jeden Fall derjenigen Tiere, die die Menschen üblicherweise zu Nahrungszwecken verwenden: »Die einzige Ausnahme bestünde darin, daß es überwiegende utilitaristische Gründe für das Töten gäbe, wenn z. B. das Töten die einzige Möglichkeit wäre, Nahrung zu erlangen. Es gibt also durchaus Situationen, in denen es nicht falsch ist, Tiere zu töten, aber sie sind sehr speziell und betreffen nur ganz wenige von den Milliarden Fällen, in denen Menschen Jahr für Jahr nichtmenschlichen Geschöpfen den vorzeitigen Tod bringen.e"? Und so bekennt sich denn Singer eindeutig zum theoretischen und praktischen *Vegetarismus-"*, Der einzige Punkt, der in diesem Zusammenhang bei Singer (und in gewisser Weise auch bei Regan) offenbleibt, ist die Frage: »Wie weit sollen wir die Evolutionsleiter heruntersteigen'kc-!

Interessant wird der Gedankengang Melles aber wieder dort, wo er gerade im Anschluß an solche Überlegungen die Frage stellt, wie man über die Position Singers und Regans hinausgehen könnte. Er sieht zwei mögliche Richtungen dafür. Einmal die radikale Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft in dem Sinne, daß alles Leben zum Gegenstand moralischer Achtung wird">. Zum anderen könnte man »den Gedanken einer Begrenzung der moralischen Gemeinschaft überhaupt verwerfen und die moralische Gemeinschaft mit der biotischen Gemeinschaft zusammenfallen lassen, d. h. die Lebensgemeinschaft als ganzes zum eigentlichen moralischen Objekt erklären«>", Damit wären wir bei einer umfassend konzipierten *»äkologischen Ethik«?"*, »Die ökologische Ethik schließt an bei der biologischen Wissenschaft der Ökologie, die Gleichgewichtsbedingungen in Lebensgemeinschaften erforscht ... Gleichwohl beruhen das ökologische Gleichgewicht und die Gesundheit der biotischen Gemeinschaft auch auf dem Überlebenskampf verschiedener Lebewesen und Lebensformen miteinander, und dieser Überlebenskampf bedeutet unweigerlich Schmerz, Leiden und frühen Tod unzähliger Lebewesen. Die ökologische Ethik ist nicht auf eine völlige Überwindung von Leid und vorzeitigem Tod aus. Sie akzeptiert die biologische Notwendigkeit von Leiden und Tod als Folge des die gesamte Evolution in Gang haltenden Prinzips des Kampfes ums Überleben ... Das heißt zunächst einmal, daß wir nicht versuchen sollten, die Maus vor der Katze zu schützen und die Katze zu einer vegetarischen Lebensweise zu erziehen. Es heißt aber weiter und ernsthafter, daß wir auch nicht versuchen sollten, den Menschen ethisch zu strikter oder weitestgehender Gewaltlosigkeit gegenüber allem Leben und allen Lebenszusammenhängen zu erziehen. Wenn der Mensch heute durch das Übermaß an Gewalt, an Ausbeutung

und Unterdrückung des Lebens in allen seinen Formen die irdischen ökologischen Gleichgewichte bedroht, so sollte er andererseits nicht in das entgegengesetzte Extrem einer übertriebenen Zoophilie oder Biophilie verfallen ... Die einzelnen Tiere können nicht auf unsere uneingeschränkte Friedfertigkeit rechnen. Wir tun den Tieren kein Unrecht, wenn wir sie im uns angemessenen ökologischen Maß verfolgen und töten, und insofern wir durch unsere besonderen geistigen Fähigkeiten moralische Subjekte sind, kann es aufgrund unserer Verantwortung für das biotische Gemeinschaftswohl sogar unsere moralische Pflicht sein, tierische Interessen zu frustrieren.e-'

Diese Perspektive einer ökologischen Ethik ist zunächst bestechend. Aber es ist zu befürchten, daß sie uns auf altbekannte Fragen zurückwirft; denn wie soll der Mensch nun die moralischen Regeln des ökologischen Gleichgewichts festsetzen, wenn man ja eben nicht davon ausgehen kann, daß die Natur, bzw. die vom Menschen erkannten Gesetze der Natur eo ipso auch schon moralische Gesetze sind? Immerhin wird noch zu prüfen sein, inwiefern MeIle hier doch einen Ausweg anzudeuten in der Lage ist.

Joel Feinbergi" befaßt sich mit den Rechten zukünftiger Generationen und den ihnen entsprechenden heutigen Pflichten ihnen gegenüber. Da die Argumentation über den Begriff der Gerechtigkeit erfolgt, bedeutet dies, daß Umweltschutz nicht eine Frage des aufgeklärten Eigeninteresses und der Nächstenliebe (unseren Kindern gegenüber) ist, sondern aus der Perspektive unserer Nachkommen in ferner Zukunft ist Umweltschutz eine Sache der Respektierung ihrer Rechte.

In Feinbergs Aufsatz werden nun die Tiere, Pflanzen, ganze Arten, Verstorbene, Dahinvegetierende, Menschen, Föten und zukünftige Generationen nacheinander dahingehend untersucht, inwiefern ihnen Rechte zustehen. Von besonderem Interesse ist hier nun die Begründung der Rechte der Tiere. Feinberg definiert »Recht haben« als »auf etwas gegenüber irgend jemanden einen Anspruch haben«?". Die Frage ist nun, ob sich dieser Rechtsanspruch auch auf die Tiere ausweiten läßt.

Zur Begründung des *Rechtsanspruches von Tieren* geht Feinberg so vor, daß er den Rechtsanspruch einzelner Tiere aufgreift. Daß er also vom einzelnen Tier und nicht von der Spezies oder von Gattungen der Tiere ausgeht, liegt daran, daß Feinberg die Rechte von Tieren dadurch legitimiert, daß Tiere Interessen haben. Interessen können a) nur je einzelne Tiere haben und b) nur in dem Sinne, daß die Interessen auf Strebungen aufbauen, welche jedem Tier eigen sind. Der Begriff des Rechtsanspruchs ist auf diejenigen Wesen anzuwenden, welche Interessen haben. Dabei besteht ein deutlicher Unterschied zwischen einer Sollensforderung und dem Anspruch auf rücksichtsvolle Behandlung. Selbst wenn Tiere ihre eigenen Rechte nicht beanspruchen können bzw. einfordern, so ist gemäß Feinberg doch den Tieren Rechte um ihrer selbst willen zuzugestehen, aber nur insofern sie Interessen haben. Wer keine Interessen hat, zugunsten dessen kann auch nicht gehandelt werden. Wer keine Interessen hat, hat auch keine Ansprüche, welche vertreten werden können. Wer keine Interessen hat, kann auch nicht möglicher Nutznießer von Rechten sein.

Bei *Micha Brumltk-"* geht es um die Hauptfrage: Kann eine pragmatische Theorie der Sprechakte die Kreatürlichkeit jener, für die wir beten, bitten und eintreten sollen, angemessen zur Sprache bringen-"? Einen erfolgversprechenden Versuch, diese Probleme anzugehen, sieht er bei *Bernard Gerti",* Gert vertritt einen *Negativutilitarismus,* nachdem »es in einem materialen Sinn vernünftig ist, Übel zu vermeiden bzw. die systematische Vermeidung von Übeln Vorrang vor der Instandsetzung von Gütern hat«>", Gert entwickelt sein Programm nicht im Zusammenhang mit der Infragestellung einer anthropozentrischen bzw. personenzentrischen Moral, sondern auf der Basis des *vernünftigen Eigeninteresses* und versucht so, Prinzipien distributiver Gerechtigkeit rational zu begründen. Der Begriff Rationalität ist fundamental. Handlungen sind rationale Handlungen, wenn sie nicht irrational sind: »Eine Handlung ist irrational, wenn sie sinnloses Leiden zur Folge hat, also dann, wenn durch diese Handlung ein weder für die handelnde Person noch für sie bedeutsamer anderer nachvollziehbarer Zweck angestrebt wird, sie dem Handelnden aber gleichwohl Leiden einträgt.e-? Brumlik ist der Meinung, daß damit ein materialer, d. h. semantischer Begriff von Rationalität bzw. Irrationalität gewonnen ist. Die Frage ist nun, ob Gerts Kriterium des Verbots irrationaler Handlungen unter rationalen Personen zugleich ein Kriterium für den Umgang rationaler Personen mit noch-nicht-rationalen Menschen oder Tieren ist. Brumlik meint, daß dies im Fall des Zufügens

von Tod und Schmerz der Fall ist, denn es macht keinen Sinn »sich vorzustellen, es könnte ein Baby oder ein Tier ein Bedürfnis nach Schmerzen um ihrer selbst willen haben«33. Und weil auch der rationale Aktor dieses Bedürfnis nach Schmerzen nicht haben kann, ist es ihm untersagt, Kinder oder Tieren Schmerzen zuzufügen.

»Für das Projekt der advokatorischen Ethik ist damit ein systematischer Ausgangspunkt gewonnen: Auch menschliche Nichtpersonen sowie nicht der Sprache fähige tierische Nicht- oder Eventualpersonen haben Rechte, bzw. Rechte gelten auch und gerade dann, wenn sie von den Inhabern der Rechtstitel nicht eigens reklamiert werden können.«34 Somit ist jede schmerzfähige Person im Sinne der Wechselseitigkeit dazu verpflichtet, »mindestens zu überprüfen, ob die beobachtbaren Schmerzen eines artikulationsunfähigen, aber trotzdem schmerzfähigen Wesens nicht unter Umständen sinnlos sind, und daraufhin entsprechend zu intervenieren. Aufgabe einer systematisch entfalteten advokatorischen Ethik wird es daher sein, ein abgestuftes System zu vermeidender Zustände bzw. zum Erreichen beliebiger Zustände eingesetzter Mittel und der diesen Zuständen jeweils entsprechenden Interventionspflichten aufzustellen«." Eine gerechte Behandlung der Belange sprachunfähiger Wesen - also eine *advokatorisehe Ethik* im Rahmen einer Diskursethik - benötigt zwei Voraussetzungen: »a) eine unterhalb der Sprache liegende Gemeinsamkeit von Sprechern und Nichtsprechern und b) eine Form des Handelns, die auf die faktische und ideale Zustimmung aller Betroffenen gerade deshalb verzichtet, weil ein großer Teil der Betroffenen dieser Artikulation nicht fähig ist.«36 Die Geltungsbasis solcher advokatorischer Elemente innerhalb einer sprechaktlieh angelegten Diskursethik scheint für Brumlik die »Gemeinsamkeit aller beteiligten sterblicher, schmerz- und lustfähiger Wesen« zu sein (»Solidarität alles Lebendigen« nach *Albert Sehweitzer).*

Die *Diskursethik* kommt vor dem Hintergrund dieser Solidarität in eine »für sie fatale Alternative«. Sie muß sich zwischen Paternalismus und Partikularismus - d. h. entweder Bevormundung von nicht- oder noch-nicht-rationalen Wesen oder Abschiebung des Problems in die Ästhetik - entscheiden. »Es ist daher zu fragen, ob nicht schließlich doch die Fundierung einer kritischen und materialistischen Theorie der Gesellschaft eher als bei Kant bei Schopenhauer anzusetzen hätte - eine Intuition, der sich jedenfalls Max Horkheimer stets verpflichtet wußte, ohne in der Lage gewesen zu sein, sie mit den systematischen Mitteln einer modernen Ethiktheorie entfalten zu können. >Das Werk des Philosophen Schopenhauer ist nicht überholt. Er bejaht die Wissenschaft als einzig verläßliche Erkenntnis. Sofern der gegenwärtige Gang der Gesellschaft den religiösen Glauben abzuschaffen tendiert, sind die Gedanken Schopenhauers nicht pessimistischer als die auf exakte Forschung sich beschränkende Erkenntnis. Schopenhauer hat die Liebe zum Nächsten, ja zur Kreatur philosophisch begründet, ohne die heute fragwürdigen Behauptungen und Vorschriften der Konfessionen auch nur zu berühren. Sein Denken ist nicht ganz so pessimistisch wie die Verabsolutierung der Wissenschaft.c«>"

Auf den folgenden Seiten verhandelt Brumlik die Frage: Dürfen Menschen andere Menschen erziehen?«38 Die Tiere kommen nicht mehr zur Sprache, auf oben genannte Problematik wird nicht weiter eingegangen. Sicher zeigt Brumlik die Schwächen von Kant und der Diskursethik (aber auch ihre Stärken) gut auf; allerdings läßt er einen am Schluß mit etwas großen Worten hängen. Ist der Anspruch Brumliks an die Diskursethik nicht zu groß? Wäre die Entscheidung für einen »solidarischen Paternalismus« nicht denkbar, oder ist das unbedingt ein Widerspruch?

In gewisser Weise im Anschluß bzw. in Weiterführung der Überlegungen Tom Regans befaßt sich die Philosophin *Ursula Wolf* mit der Frage: »Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?«39 Der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist der Begriff des *Personseins.* »Mein Vorschlag wäre, daß Personen Wesen sind, die auf ein gutes oder sinnvolles oder befriedigendes Leben aus sind, wobei sie verschiedene Vorstellungen davon haben, worin dieses Leben positiv besteht.c"?

Diese inhaltliche Bestimmung des Personseins verknüpft U. Wolf nun mit dem Grund der moralischen Motivation: Rücksicht kommt immer dort zustande, »wo im Gegenüber hinter allen Unterschieden der Mensch wahrgenommen wird, der leidet, wo das Mitleid durchbricht. Das zeigt, daß das Mitleid immer schon allen Moralen als Fundament zugrunde liegt«41. In die Vorstellung von Leiden gehört dann die »Behinderung jeder Weise eines sinnvollen Lebense">. Nachdem U. Wolf so die Grundlage ihrer moralischen Einstellung aus der Analyse der Beziehungen zwischen menschli-

chen Personen gewonnen hat, fragt sie nun, was dies für die Frage der moralischen Verpflichtungen gegenüber Tieren bedeuten muß. Von ihrer Konzeption eines *universalisierten Mitleids* her legt sich eine Ausdehnung auf die Tiere nahe. Diese sind zwar keine Personen, aber sie sind Wesen, die im angegebenen Sinne leiden können. Die Pointe scheint zu sein, daß U. Wolf von einem in Analogie zum Personsein erweiterten Begriff von Leiden ausgeht, diesen auf die Tiere bezieht, ohne diese als Personen zu bezeichnen. Das heißt, daß letztlich eben auch Tiere Wesen sind, »die auf ein gutes oder sinnvolles oder befriedigendes Leben aus sind«43. Denn die Rede vom Leiden gehört »in den Kontext des Begriffs des Wollens und des Wohls eines Wesenseö". Deshalb sind, wie das auch Tom Regan hervorhebt, den Tieren moralische Rechte zuzusprechen. Denn Tiere leiden grundsätzlich wie Personen an allen grundlegenden negativen Bedingungen für das Wohl, ja sie sind darin manchmal dem Menschen gegenüber insofern noch benachteiligter, als sie Leiden nicht reflektieren und in den Lebensprozeß integrieren können.

Von Tierrechten spricht auch *K. M. Meyer-Abich* in seinem Artikel »Das Recht der Tiere-c'". *Eigenwerte der natürlichen Mitwelt* sollen als Eigenrechte anerkannt werden. Dabei könnte man nach dem heuristischen Grundsatz verfahren, daß solche Rechte zumindest überall dort anerkannt werden, wo es bei Naturreligionen Götter gab. Die eigentliche Argumentation für die Anerkennung von Tierrechten wird auch bei Meyer-Abich in Form einer Zuordnung von Gleichheitsgrundsatz und Anerkennung von Interessen geführt. »Lassen wir also das Gleichheitsprinzip auch für das Verhältnis des Menschen zur natürlichen Mitwelt gelten, so ist die entscheidende Frage: Welche Gemeinsamkeiten gibt es zwischen uns und den Tieren und Pflanzen?«46 Ein wichtiger Punkt ist für Meyer-Abich die *Gleichheit* in der *Zugehörigkeit zur Geschichte der Natur.* Aber es gibt auch eine *Gleichheit der Interessen.* »Eine Schildkröte z. B. hat naturgemäß im wesentlichen - u. a. bis auf Bananen – andere Interessen als ein Mensch. Beide aber entfalten in der Wahrnehmung ihrer Umwelt gleichermaßen - und insofern offen für das Gleichheitsprinzip - das Vermögen des Interesses *(L. Nelson),* den Dingen einen Wert oder Unwert beizulegen und sich entsprechend zu verhalten. Zwar sind Menschenwünsche naturgemäß andere Wünsche als Schildkrötenwünsche, denn Schildkröten und Menschen haben verschiedene Bedürfnisse und Charaktere, die Intentionalität selbst aber unterscheidet sich nicht.e."? Damit geht auch Meyer-Abich über die bloße Anerkennung der Leidensfähigkeit hinaus, was ihm durchaus klar bewußt ist: »Der Begriff des Interesses ist viel weiter als der der Leidensfähigkeit.er"

Auch *Robert Spaemann* muß nach seinem Artikel »Tierschutz und Menschenwürdee'"? zu der Gruppe von Ethikern gezählt werden, welche die Achtung vor den Tieren nicht allein von deren Leidensfähigkeit ableiten. Allerdings verläuft seine Argumentation anders als bei den übrigen Vertretern der Tierrechte im angelsächsischen oder deutschsprachigen Raum: In gewisser Weise bleibt Spaemann bei einer anthropozentrischen Sicht, allerdings nicht nach dem Motto: Tierschutz ist Menschenschutz. Die Pointe seiner Überlegungen besteht in der sittlichen Pflicht des Menschen zur Anerkennung jeder *Subjektivität.* »Sittlichkeit heißt zuerst und vor allem: freie Anerkennung der Subjektivität, auch wo es nicht die eigene ist.«50 Die Anerkennung der Subjektivität der Tiere ist so ein Akt der Menschenwürde. »Nicht das eigene *Interesse.* sondern die *Selbstachtung* ist es, die uns gebietet, das Leben dieser Tiere, wie kurz oder lang es sein mag, artgemäß und ohne Zufügung schweren Leidens geschehen zu lassen.e[51]

Günther Patzig hat in einem Aufsatz »Der wissenschaftliche Tierversuch unter ethischen Aspekten« seine tierethische Argumentation nochmals, drei Jahre nach seiner Veröffentlichung »Ökologische Ethik - innerhalb der Grenzen bloßer Vemunfte->, präzise formuliert'>. Uns interessiert hier speziell die Argumentation von Patzig auf dem Hintergrund der neuen Diskussion um die Rechte der Tiere.

Patzig hat grundsätzliche Vorbehalte gegenüber jenen Begründungssätzen, welche der Natur und dem Leben »Selbstwertcharakter« zubilligen>". Zwar ist für ihn klar: »Werte ... können sinnvoll nur als das definiert werden, was irgend-einem Bedürfnis, Interesse oder Wunsch eines lebenden Wesens entspricht.s-" »Das Vernunftsprinzip verpflichtet mich, Interessen, die ich bei mir selbst als realisierungswürdig betrachte, eben deshalb auch bei allen anderen Individuen, die die gleichen Interessen haben, als realisierungswürdig anzuerkennen, es sei denn, ich könnte *einleuchtende* Gründe dafür geltend machen, warum sie im Falle anderer Individuen nicht in gleicher Weise berück-

sichtigungswürdig sind.«56 Nun haben Menschen und Tiere nach Patzig durchaus vergleichbare Interessen; und doch ist der Unterschied zwischen Menschen und Tieren an diesem Punkt so groß, daß er moralisch relevant werden kann. »Menschliche Leidensfähigkeit ist angesichts des Selbstbewußtseins und des Resonanzbodens von Erinnerung und Zukunftserwartung in ihrer Qualität von der Leidensfähigkeit der Tiere verschieden. Nur der Mensch hat ein Bewußtsein der beständigen Bedrohung seines Lebens durch den Tod, nur er hat ein kulturell vermitteltes Interesse an einem sinnvollen Lebensganzen, einem Plan, der seine gesamte Biographie umfassen kann. Nur beim Menschen wird sein Leid vervielfacht durch die Sorge und den Kummer seiner Angehörigen und Freunde.«57 Allerdings ist diese Feststellung eines *Unterschiedes zwischen Menschen und Tieren* unter dem Aspekt des Wertes des Lebens nicht als generelle zu verstehen; dieser muß immer wieder im Einzelfall nachgewiesen werden, damit er als Rechtfertigung für den Vorzug des Menschen gelten kann. Trotzdem kommt Patzig zum Schluß, »daß man aber den Tieren kein Interesse am Leben als solchem zubilligen kann, weil sie nicht ein Bewußtsein ihrer eigenen Existenz mit all diesen Implikationen haben, die den Menschen charakterisieren. Einem Tier geschieht kein Unrecht, wenn man ihm sein Leben nimmt.e[58] Ausnahmen sind allenfalls im Hinblick auf Primaten zu überlegen. Das ist nun der Punkt, an dem Patzig zu einer klaren Gegenposition zu der Bewegung für die Tierrechte gelangt. Die Frage stellt sich natürlich, ob seine Argumente zureichend sind. Daß die praktische Bedeutung dieser Entscheidung sehr weitreichend ist, hat er deutlich gemacht. Allerdings, gerade an dieser Stelle erweckt seine Argumentation in gewisser Weise den Anschein von Hilflosigkeit; denn was soll die folgende Überlegung im Rahmen einer philosophischen Argumentation: »Wenn jemand das (d. h. die niedrige Leidensfähigkeit der Tiere) nicht akzeptiert, sehe ich große Schwierigkeiten, welchen anderen rationalen Begründungsansatz er dann finden soll. Unsere ganze Praxis beruht auf einer solchen Meinung. Wenn wir diese Meinung streichen, weil wir sie nicht mit Sicherheit verifizieren können, kommen wir in die größten Begründungsschwierigkeiten.e[59]

In der Tat! Nur: Wie kann man philosophisch beklagen, daß das nicht ist, was sein sollte? Die Sichtweise Patzigs ist nicht gerade überzeugend, denn das Argument mit der geltenden Praxis ist eben kein stubenreines ethisch-philosophisches Argument. Denn es kann ja gerade durchaus notwendig so sein, daß wir damit in große Begründungsschwiergkeiten geraten. Trotzdem hat Patzig hier natürlich ein echtes Problem aufgedeckt: Wie weit kann sich eine philosophisch-ethische Argumentation von der praktizierten Haltung der Gesellschaft entfernen? Und: Ist es überhaupt richtig, daß wir in einer solchen lebenspraktischen Frage philosophisch-vernünftig argumentieren? Oder ganz einfach gefragt: Kann man aufgrund vernünftiger Argumentation leben? Diese Fragen werden uns später nochmals beschäftigen. Aber ebenso muß uns die Tatsache beschäftigen, daß der philosophische Ethiker sich fast verzweifelt an einen Begründungssatz hält, von dem eine weitreichende Lebenspraxis abhängt, der aber zumindest mit guten Gründen von anderen philosophischen Ethikern bestritten wird.

Fragen wir, wie es mit der theologischen Argumentation heute aussieht, so kann man davon ausgehen, daß der referierende Artikel von G. Liedke in der ZEE[60] nach wie vor den heute als gültig anerkannten Stand wiedergibt. Danach kennt die Bibel keine prinzipielle Ablehnung des anthropologischen Speziesismus. »Aber ebenso deutlich ist: Das gesamtbiblische Zeugnis legt uns für die heutige Situation extremer Gewalt gegen die Tiere und extremen Leidens der Tiere nahe, *Minimierung der Gewalt gegenüber den Tieren* und *Linderung des Leidens der Tiere,* wo immer es geht, als christliche Handlungsmaxime zu betrachten.«61 Im Anschluß vor allem an *O. H. Steckr?* und *K. Kochs?* macht Liedke die Sicht des Alten Testamentes klar. Eine Schicht des Alten Testamentes, vertreten z. B. durch Psalm 104, kennt keinen Vorrang des Menschen, sondern ordnet ihn ein in das Ganze der Schöpfung. In der Urgeschichte des Jahwisten findet sich die Erfahrung der Feindschaft von Mensch und Tier, aber: »Im Konflikt wird das Miteinander, die Mitgeschöpflichkeit festgehalten.ev" Die Priesterschrift kennt die Schärfe des Konflikts: »Die Gewalt zwischen Mensch und Tier kann zwar nicht verhindert werden, wenigstens aber muß sie minimiert, d. h. auf das unumgänglich Notwendige beschränkt werden.c'"

Die Sicht des Neuen Testamentes ist wesentlich bestimmt durch die Auslegung von Mk 1,13 durch

E. Fascher'": Faseher ist überzeugt, »daß die Notiz vom Zusammenleben mit den Tieren nicht die schauerliche Einöde der Wüste ausmachen soll, sondern als Zeichen der angebrochenen Heilszeit zu verstehen ist«?". Im Blick darauf soll kreatürliches Leiden nach Möglichkeit schon jetzt gelindert werden.

Die Linie dieser biblischen Sicht wird grundsätzlich auch in einem neueren Artikel von *Franz Bäcklei"* eingehalten. Tierisches Leben erhält in der Bibel »Eigenwertigkeit«?". Es hat »Eigenwert und einen eigenen Sinn«?". Aber der Mensch kann den Konflikt »zwischen Leben und Leben nicht völlig ausschließen«?". Böckle zieht die Folgerung: »Wo die Notwendigkeit besteht, tierisches Leben zu opfern, um personales, menschliches Leben zu retten, zu schützen, zu bewahren und zu fördern, ist dies erlaubt.«?? Dies gilt allerdings nur unter der Bedingung der Minimierung der Schmerzen sowie der Verhältnismäßigkeit. Sowohl bei Liedke wie auch bei Böckle, und damit repräsentieren sie zweifellos die heute geltende theologische Sicht, findet sich das Postulat der Freiheit des Menschen innerhalb restriktiver Grenzen, den Konflikt zwischen Leben und Leben im Sinne der Wahrnehmung einer menschlichen Vorrangstellung zu lösen. Diese letztlich speziesistische Fundamente nicht bestreitende *Bevorzugung des Menschen* wird nicht als Peinlichkeit wahrgenommen, eher als Angebot, das dem Menschen zukommt. Nach dieser Darstellung einiger Schwerpunkte in der neueren Diskussion der Tierrechte sollen die drei eingangs angekündigten Fragen wieder aufgenommen werden. Denn es steht außer Zweifel, daß, sofern Tiere Rechte, vor allem ein Recht auf Leben haben, sich unangenehme Fragen in aller Schärfe stellen. Dabei handelt es sich

1. um die Frage nach der ethischen Entscheidung über Leben und Tod bei Mensch und Tier im *unausweichlichen Konflikt,*

2. um die Frage nach der ethischen Entscheidung im Konflikt zwischen nicht *lebensnotwendigen zivilisatorischen Ansprüchen des Menschen* und *Rechten der Tiere,*

3. um die Frage des Vergleichs von *Interessen von Menschen,* die faktisch keine Interessen haben, mit faktisch vorhandenen *Interessen von Tieren.*

ad 1. Der Konflikt zwischen Mensch und Tier ist bekanntlich unausweichlich, denn leben bedeutet immer auch töten, und Verzicht auf töten kann den eigenen Tod bedeuten. Die Schärfe dieser Problematik ergibt sich bei der Anerkennung der Leidensfähigkeit der Tiere nur auf der Ebene des unausweichlichen Konflikts zwischen schwerem Leiden oder Tod des Menschen einerseits, schwerem Leiden des Tieres andererseits. Meist läßt sich dieser Konflikt lösen durch die - z. B. medikamentöse - Vermeidung tierischen Leidens oder eben durch Tötung des Tieres. Dieser Fall war beispielsweise gegeben bei der Tötung von ca. 7000 Affen im Hinblick auf die Herstellung eines Impfstoffes gegen die Kinderlähmung.

Werden nun aber vergleichbare Rechte von Mensch und Tier angenommen, speziell im Blick auf den Willen zum Leben, dann entfällt diese Konfliktlösung. Es muß dann neu gefragt werden nach dem Kriterium der Ungleichbehandlung bei gleichen Rechten. Das Konzept der gleichen Tierrechte verbietet aber jeden prinzipiellen Speziesismus, d. h. den prinzipiellen Vorrang des Menschen vor dem Tier. Weder der Hinweis auf menschliche Subjektivität noch auf Intelligenz usw. ist hier ethisch relevant.

Die meisten Vertreter der Tierrechte haben diese Problematik sofort erkannt. So lehnen Regan und Singer Tierversuche ab, sofern gleiche Rechte oder Interessen tangiert sind?[3]. Gleich verfährt U. Wolf. »Auch mit dem Hinweis auf die besondere Form, die das Leiden bei Personen hat, ist noch nicht erklärt, warum der Unterschied in der Art und Weise der Leidensfähigkeit ein moralisch relevanter Unterschied sein soll.«?" Es ist also nur konsequent, wenn die Vertreter der Gleichheit der Lebensrechte von Mensch und Tier Tierversuche ablehnen. Weniger konsequent scheint aber zu sein, daß sie die Konsequenzen ihrer Einstellung für den Menschen nicht deutlich hinstellen: Diese bedeuten doch ohne Zweifel den punktuellen Verzicht auf die Rettung von menschlichem Leben oder die Zulassung schweren menschlichen Leidens, es sei denn, man nimmt die Tötung von anderem menschlichen Leben in Kauf. Diese Seite des Konflikts müßte nun eben auch deutlich vor Augen gebracht werden.

Gerade wenn man die Unausweichlichkeit dieser Alternative voll realisiert, kann es ethisch nicht befriedigen, wenn die Vertreter der Tierrechte sich mit der Feststellung begnügen, daß es keine Gründe gäbe für die Rechtfertigung von Tierversuchen. Zumindest muß hier die Frage gestellt werden, wer es mit seinem Gewissen vereinbaren könne, menschliches Leben im Konfliktfall aus Gründen

des Tierschutzes *nicht* zu retten. Auch wenn es auf diese Frage keine allgemein gültige Antwort gibt, kann man sicher sagen, daß es nicht der ethischen Plausibilität entbehrt, wenn es den meisten Menschen aus Gewissensgründen nicht möglich ist, in diesen Fällen auf die Tötung von Tieren zu verzichten. Dabei muß man allerdings auch der gegenteiligen Entscheidung den Charakter eines echten Gewissensentscheides zubilligen, allerdings nur unter der Bedingung einer gewissen *Kohärenz:* Wer Tierversuche grundsätzlich ablehnt, muß bereit sein, auf bestimmte medizinische Hilfe sowie auf Fleischnahrung zu verzichten.

Ein weiterer Versuch zur Lösung könnte ausgehen von der Vorstellung einer Lebens- und Tötungsgemeinschaft von Mensch und Tier. Mensch und Tier leben zusammen. Im Verlauf dieses Lebens teilen sie *Nutzen* und Lasten. Die Frage ist, welches eine faire Aufteilung von Nutzen und Lasten sein könnte. Das Leben zwischen Mensch und Tier geht nicht ohne gegenseitige Zufügung von schwerem Leid und Tod ab. Menschen behindern Tiere und töten Tiere. Tiere töten Menschen. Tiere töten aber auch Tiere und fügen sich gegenseitig schwere Leiden zu. Der Lebensvollzug aller Lebewesen ist offenbar gar nicht möglich außerhalb dieser *gegenseitigen schweren Behinderung.* Die Frage, welche bleibt, ist die nach der fairen Verteilung von Nutzen und Lasten in diesem notwendigen Geschehen.

Seit *John Rawls* »Theorie der Gerechtigkeit« sind die Regeln der Fairneß wieder in ein breiteres Bewußtsein gedrungen. Allerdings geht es da zunächst um Fairneß zwischen Menschen. Nach Rawls sind diejenigen Regeln Ausdruck der Fairneß, welche von allen Betroffenen als richtig angesehen werden, bevor die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft wissen, welche Rolle sie im wirklichen Leben spielen. Es liegt nun zunächst nahe, von dieser Annahme auszugehen. Zwar können die Tiere an einem solchen gedachten Diskurs nicht denkend teilnehmen. Aber wir könnten uns als Mensch ein Stück weit in die Rolle der Tiere versenken und die Fairneß im Sinne einer *patemalistischen Solidarität* anstreben. Man könnt auch von der Figur des unparteiischen Zuschauers ausgehen, wie er in der angelsächsischen Philosophie, z. B. bei *Adam Smith,* vorkommt. Man kann sich vorstellen, daß der unparteiische Zuschauer zwischen Mensch und Tier differenzieren würde. Er könnte z. B. zum Schluß kommen, daß bestimmtes menschliches Leiden für den Menschen relevanter ist als vergleichbares Leiden für Tiere. Die Regeln, die so entstünden, wären wohl in gewisser Weise fair.

Zumindest in einigen Bereichen könnte die Vorstellung der Fairneßgemeinschaft zu ethisch befriedigenden Lösungen führen. Konkret wäre denkbar, daß Versuche vermehrt zur Entlastung der Tiere auch an Menschen durchgeführt werden, soweit das Einverständnis der Betroffenen vorliegt. Auf jeden Fall würde der Gedanke verstärkt, daß die Menschen zur Lösung unausweichlicher Konflikte allenfalls größere Opfer zu bringen haben als bisher.

Am einfachsten scheint eine Lösung auf der Linie der biblischen Sicht zu sein. Bei aller Betonung der Minimierung des Leidens der Tiere wird man davon ausgehen können, daß im Konflikt zwischen schwerem Leid von Mensch und Tier dem Menschen von Fall zu Fall Vorrang zukommen kann, weil der biblische Befund insgesamt eben doch so etwas wie eine *Selbstverständlichkeit* - innerhalb restriktiver Grenzen - *menschlichen Eingriffes in die Tierwelt* voraussetzt. Ein Forscher, der die Notwendigkeit von Tierversuchen mit der Verantwortung vor dem göttlichen Gebot begründet, hat von daher gesehen die guten Gründe auf seiner Seite.

Eine solche Begründung wird sich, wie jede andere auch, allerdings noch einige kritische Fragen gefallen lassen müssen. So ist die Berufung auf das göttliche Gebot nur dann plausibel, wenn sie in einem sinnvollen Bezug steht zu Argumentation und Handeln des betroffenen Forschers selbst. Auf der anderen Seite ist aber auch nicht auszuschließen, daß jemand das göttliche Gebot als Verbot eines Tierversuches, ja von Tierversuchen überhaupt, versteht. Auch diese Position ist zunächst zu respektieren. Einige kritische Fragen nach der inneren Kohärenz sind allerdings unausweichlich. Als minimale Voraussetzung für eine solche Kohärenz scheint fast unausweichlich die Praktizierung des *Vegetarismus* zu sein. Ebenfalls ist keine Position denkbar, die einerseits Tierversuche aufgrund des göttlichen Gebots ablehnt, andererseits aber im Bedarfsfall medizinische Hilfe beansprucht, die aufgrund von Tierversuchen mit ermöglicht wird. Zwar gibt es auch hier wieder den sophistischen Einwand: Tierversuche gibt es eben sowieso, dann macht es nichts aus, wenn ich im Bedarfsfall davon profitiere, auch wenn ich grundsätzlich gegen

Tierversuche bin. Abgesehen davon, daß eine solche Argumentationsweise schlecht in die theologische Landschaft zu passen scheint, ist sie auch noch nachweislich falsch: Jedermann, der medizinische Hilfe beansprucht, die Tierversuche voraussetzt, trägt eben seinen Teil zur Steigerung der Nachfrage nach Tierversuchen bei.

Ein wichtiger Punkt ist schließlich die kritische Überlegung, daß ich mit dem Verzicht auf Tierversuche nicht nur mir persönlich Schaden zufügen, sondern daß ich so unermeßliches Leid für andere Menschen bewirken kann. Aber auch dieses Argument spricht noch nicht gegen die Respektierung eines vom Gebot Gottes hergeleiteten *Verzichtes.* Nur muß man sich dann solche unangenehmen Fragen gefallen lassen.

All diese Überlegungen zeigen, daß es gegenüber den radikalen Vertretern der Tierrechte durchaus gute ethische Argumente gibt, auf jeden Fall auf der Ebene des unausweichlichen Konflikts zwischen menschlichem und tierischem Leben.

ad 2. Etwas schwieriger ist die Argumentation in der Frage des Konflikts zwischen nicht lebensnotwendigen zivilisatorischen Ansprüchen des Menschen und den Rechten der Tiere.

Hier muß man sich zunächst eine Übersicht verschaffen über die fast grenzenlose *Tiernutzung* durch den Menschen. Eine besondere Bedeutung kommt der Frage des Tötens der Tiere zu Nahrungszwecken zu. Aber auch im Rahmen von Tierversuchen stellen sich Fragen jenseits des unausweichlichen Konflikts zwischen Leben und Leben: Tierversuche gibt es im Blick auf die Testung von Pestiziden, Herbiziden, Industriesubstanzen, Haushaltsubstanzen, Kosmetik, Toilettenartikel, Tabak usw., je nach der geltenden Gesetzgebung.

Welche ethischen Gründe gibt es nun, das Töten von Tieren zuzulassen - immer unter der Annahme, daß Tiere ein Recht auf Leben haben - in all diesen Fällen, in denen nicht das menschliche Überleben oder schweres menschliches Leiden auf dem Spiel stehen?

Sofern man die Tierrechte als gegeben sieht, scheint der vernünftige ethische Diskurs hier am Ende zu sein. Denn einerseits gibt es keine guten Gründe dafür, bei gleichen Rechten von Mensch und Tier den Tod der letzteren in Kauf zu nehmen für einen nicht lebensnotwendigen Zweck. Andererseits ist diese Praxis fast so etwas wie eine kulturell-zivilisatorische Selbstverständlichkeit. Es ist auch schwer vorstellbar, daß der Mensch im Blick auf die Bewältigung der Nahrungsprobleme im Alltag stets tiefschürfende ethische Überlegungen anstellen soll. Und so ergibt sich eben die Frage, ob der ethische Diskurs an dieser Stelle fast in eine Art Skurrilität umzuschlagen im Begriff ist. Man möchte prima facie G. *Patzig* zustimmen in seiner Forderung, daß wir bestimmte Annahmen, eben die Ungleichheit von Mensch und Tier, machen müssen, wenn wir sinnvoll leben wollen.

U. Melle hat in diesem Zusammenhang, u. a. im Anschluß an Singer, auf eine weitere Dimension dieser Fragestellung aufmerksam gemacht. »Nun steht das Vernunftinteresse im Konflikt mit unseren parteiischen Gefühlen, Neigungen, Interessen, die z. T. zu unserer genetisch bedingten Natur gehören. Vom Standpunkt der Unparteilichkeit aus muß ich den Interessen der Hungernden in Afrika ebensoviel Rechnung tragen wie den Interessen meiner Familie, was praktisch bedeuten könnte, daß ich, nachdem ich für mich und meine Familie die strikt lebensnotwendigen Güter an Nahrung, Kleidung und Wohnung gesichert habe, alle weiteren mir zur Verfügung stehenden Mittel für die Linderung des Hungers in einem anderen Weltteil aufwenden müßte. Singer räumt ein, daß eine Umformung der menschlichen Natur gemäß solch abstrakter Konsistenzprinzipien unmöglich ist. Eine praktikable Ethik darf nicht zu rigoros sein in ihren Anforderungen; sie muß unseren natürlichen und parteiischen Neigungen Rechnung tragen und versuchen, eher mit ihnen als gegen sie zu arbeiten.«?"

Man kann sich natürlich jetzt fragen, ob sich der Schluß Melles auch auf das Problem des *Tötens der Tiere für Nahrungszwecke* beziehen läßt. Im Unterschied zu der Frage der gerechten Verteilung von Nahrungsmitteln im weltweiten Horizont geht es bei der tierischen Nahrung nicht um einen quantitativ schwer abschätzbaren, sondern um einen qualitativen Aspekt: Der Mensch kann durchaus, ohne Überforderung der Bewältigung der Alltagspraxis, den einmalig-grundsätzlichen Beschluß auf Verzicht von tierischer Nahrung fällen.

Bleibt also das Problem, daß die Forderung auf diesen Verzicht fast unendlich weit von der Alltagspraxis der überwiegenden Mehrheit der Menschen in Vergangenheit und Gegenwart entfernt ist. Inwiefern ist dieses Argument ethisch relevant? Nicht gerade eine Verstärkung erfährt es durch die

Einsicht, daß die tierische Nahrung der Menschen eine schlechte Ausnützung der Energiereserven bedeutet und zu einer immer stärkeren Übernutzung der Natur beiträgt. Es gibt also auch von dieser Seite her Gründe, die für den Verzicht auf Fleischverzehr sprechen könnten.

Darüber hinaus wird man bald gewahr, daß der Fleischverzehr nicht die einzige zivilisatorische Tätigkeit des Menschen ist, bei der Tiere getötet werden. Man denke etwa an den Tod von Tieren durch den Straßen- und Flugverkehr, aber auch an die Zerstörung der Lebensgrundlagen unzähliger Tierarten durch Eingriffe aller Art in die Natur. Die *moderne Zivilisation* ist ohne massive Tötung von Tieren überhaupt nicht denkbar. Die Frage stellt sich also, ob es wirklich ethisch gefordert ist, daß der Mensch aus Gründen der Gleichheit von Mensch und Tier einen radikalen *Wandel der Zivilisation* anstreben muß. Auch wenn es dabei nicht gerade um die Überlebensfähigkeit des Menschen geht: Die *Lebensfähigkeit" als Zivilisation* ist durchaus in Frage gestellt.

Angesichts der Schärfe dieser Problemstellung müssen wir nochmals auf den Vorschlag von Meile, auf eine *ökologische Ethik* zurückkommen. Ist es wirklich undenkbar, in einer Natur, in der fast alle Lebewesen Gewalt gegen andere Lebewesen ausüben, ein bestimmtes Maß von Gewaltausübung auch für den Menschen als ethisch gerechtfertigt anzusehen? Hat es nicht eine gewisse Plausibilität für sich, daß inmitten der *Lebens- und Tötungsgemeinschaft* auch dem Menschen ein gewisses Maß an *Tötungsrechten* zusteht?

Hier gilt es zunächst, einen pädagogischen Aspekt zu beachten. Insofern das Postulat auf radikalen Verzicht auf Tötung von Tieren unendlich weit von der Alltagspraxis entfernt ist, könnte es auch kontraproduktiv wirken. Auf jeden Fall würde es kurzfristig diese Praxis kaum wesentlich verändern.

Aber dieser pädagogische Aspekt enthebt uns nicht der Lösung der Grundsatzfrage. Man könnte versuchen, sich dieser Lösung schrittweise zu nähern. Dabei könnte man zuerst von zu fordernden *Mindestverhaltensweisen* sprechen. Zu fordern wären beispielsweise die Beendigung der unethischen Tierhaltungs- und Tötungspraktiken sowie der Verzicht auf offensichtlich ökologisch und gesundheitlich übersteigerten Fleischkonsum. Gibt es aber für die restlichen Probleme, maßvoller Fleischkonsum oder Autoverkehr, gute ethische Gründe? Gibt es so etwas wie die Norm einer *ökologisch vertretbaren Mäßigkeit* im Töten?

Zum Beispiel die Norm, daß der Mensch das Maß des Tötens und der Zerstörung von Lebensgrundlagen anderer Lebewesen, wie es in der freien Natur vorkommt, auf jeden Fall nicht überschreiten, sondern tendenziell unterschreiten soll? Die Schwierigkeit eines solchen Vorschlags liegt darin, daß dieses Maß schwer feststellbar ist angesichts der unterschiedlichen Praktiken der anderen Lebewesen. Sollte sich der Mensch aber an dem Maß der mit ihm am ehesten vergleichbaren Tiere, der höheren Säugetiere etwa, orientieren? Dieser Vergleich scheint auch untragbar zu sein, weil gerade diese kaum andere Tiere töten. Darüber hinaus bleibt es mißlich und widerspricht allen Regen der Ethik, daß nun doch eine ökologische Norm zu einer ethischen Norm werden soll. Einen anderen Ausweg deutet M. Brumlik (s. oben) an, wenn er von einem *solidarischen Paternalismus* der Menschen gegenüber den Tieren spricht. Auch wenn Brumlik diese Alternative nicht nur sympathisch ist, weil sie eben die Verfügung der einen über andere Lebewesen voraussetzt, könnte es wohl sein, daß der solidarische Paternalismus diejenige Variante sein könnte, welche sich für die Tiere am vorteilhaftesten auswirkt.

Bei aller Unvollkommenheit könnten trotz allem diese letzteren Vorschläge im Rahmen eines vernünftigen ethischen Diskurses noch am ehesten überzeugen. Ganz befriedigend ist keiner der Vorschläge. Darum muß man vielleicht doch bei der Feststellung bleiben, daß der ethische Diskurs an dieser Stelle in eine Aporie führt.

Diese Feststellung mag schwerwiegend sein für die philosophische, sie muß es nicht sein für die theologische Ethik. Denn die theologische Ethik kennt unter gewissen Aspekten einen gewissen Vorbehalt gegenüber dem vernünftigen Diskurs. Dieser Vorbehalt hat zu tun mit dem Verdacht, daß dieser die Grenzen der menschlichen Vernunft nicht genügend berücksichtigt bzw. die Reichweite menschlicher Vernunft überschätzt. Es könnte wohl sein, daß an dieser Stelle die Reserve der theologischen Ethik im Sinne von *K. Barth* und *D. Bonhoeffer* wieder zum Zuge käme, nämlich in dem Sinne, daß das menschliche Wissenwollen des Guten den Menschen vergessen läßt, daß er nicht zuerst etwas *soll.* sondern etwas *darf*, nämlich aus der Freiheit der Gnade zu leben. Es könnte wohl sein, daß die Grundaussagen der Bibel zum

Fleischverzehr: ein fast selbstverständliches Ja *innerhalb restriktiver Begrenzung* die von Gott gewollte und geschenkte *Freiheit des Lebensvollzugs* theologisch-ethisch unaufgebbar wiedergibt, ja zur eigentlichen Grundlage des freien Lebensvollzugs des Menschen führt.

Natürlich darf eine solche Sicht nicht zu einer neuen Variante der »billigen Gnade« werden, zum Freipaß für unethisches Verhalten gegenüber anderen Geschöpfen sozusagen. Auch ist nicht einfach jedermann legitimiert, diese theologische Argumentation beizubringen, sofern sie sich eben nicht im Kontext einer theologischen Existenz ausweisen kann. Aber es könnte wohl sein, daß gerade die theologische Ermächtigung zu dieser Freiheit in sich eine *mitgeschopfliche Haltung* hervorbringt, welche dann, philosophisch ungenau, aber lebenspraktisch realistisch, dem Maß einer ökologischen Tugend, z. B. der Mäßigkeit, recht nahekommt. Dabei kann offenbleiben, ob nicht auch die Dynamik der theologischen Sicht das Verhältnis zwischen Mensch und Tier längerfristig in die Richtung des Vegetarismus tendiert.

An dieser Stelle sollten wir uns wieder an die Argumentation von Patzig erinnern. Für Patzig ist klar, daß wir, wenn wir das Recht der Tiere auf Leben bzw. die *Gleichheit der Leidensfähigkeit* akzeptieren, in »die größten Begründungsschwierigkeiten kommen«?", Genau da sind wir jetzt, wobei wir allerdings diese Begründungsschwierigkeiten als unvermeidbar ansehen. Denn wie sollte man aus Gründen ethischer Begründungsschwierigkeiten Aussagen über empirische Sachverhalte abändern können? Etwa eine Feststellung, wie die des bekannten Neurologen *Lord Brain:* »Ich persönlich kann keinen Grund dafür sehen, warum ich meinen Mitmenschen Bewußtsein zuerkennen sollte und es den Tieren absprechen. Ich kann zumindest nicht daran zweifeln, daß die Interessen und Aktivitäten von Tieren in derselben Weise mit Bewußtsein und Fühlen korreliert sind wie meine eigenen und, soviel ich weiß, ebenso lebhaft sein können.«?? Philosophisch-ethisch ist die Sachlage doch eindeutig: Entweder sprechen wir den Tieren ein mit dem menschlichen vergleichbares Recht auf Leben ab – und für die Sicherheit dieser Aussage reichen die Grundlagen nicht aus - oder wir verzichten auf das Töten von Tieren jenseits des überlebensbedrohenden Konflikts; gerade dies Letztere erscheint aber als untragbare Utopie. Darin liegt eben die Aporie.

ad 3. Vergleichsweise leicht läßt sich der letzte Punkt der eingangs als neu bezeichneten Problemstellungen lösen, nämlich die Frage des Vergleichs zwischen nichtinteressefähigen Menschen und Tieren, deren Interessen manifest sind.

Fest steht, daß kein Vertreter der Tierrechte die Absicht hat, die Rechte nichtinteressefähiger Menschen herabzumindern. Es geht einfach um die Feststellung, daß man nicht, sofern man den speziesistischen Vorrang aufgegeben hat, nichtbestehende Interessen von Menschen existierenden Interessen von Tieren vorordnen kann. G. Patzig hat sich dieser Frage ausdrücklich gestellt und sie überzeugend beantwortet. »Daß wir solche Individuen in unsere auf alle Menschen in gleicher Weise gerichteten moralischen Kategorien einbeziehen, bedarf einer besonderen Begründung. Es kann aber damit gut begründet werden, daß es sehr gefährlich wäre, im Hinblick auf den Respekt vor der menschlichen Integrität irgendwelche Ausnahmen zuzulassen .... Die Behandlung politischer Dissidenten als Geisteskranke ist hierfür nur ein warnendes Beipiel.«?"

Prof. Dr. Hans Ruh
Institut für Sozialethik
Kirchgasse 9
eH-8001 Zürich

Anmerkungen

1. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1978, hg. v. *L.* G. *Lafleur,* New York 1978, S. 31Of.
2. London 1984.
3. In: *P. Singer* (Hg.): Verteidigt die Tiere, Wien 1986.
4. AaO., S. 32f.
5. S. zu Regan u. a. *J.* C. *Wolf* Der moralische Status von Tieren, in: Information Philosophie, Dez. 1985.
6. In: *P. Singer* (Hg.): Verteidigt die Tiere, Wien 1986, S.42.
7. AaO., S. 44.
8. AaO., S. 23.
9. AaO., S. 24.
10. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42, 1988, H. 2., S. 247ff.
11. AaO., S. 254.
12. AaO., S.255.
13. AaO., S. 258ff.
14. AaO., S.260.
15. AaO., S. 265.
16. AaO., S. 263.
17. Stuttgart 1984.
18. München 1982.

19. *P. Singer:* Praktische Ethik, Stuttgart 1984, S. 144f.
20. *P. Singer:* Befreiung der Tiere, München 1982, S.204.
21. AaO., S. 190.
22. *U. Meile:* Tiere in der Ethik, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42, 1988, H. 2., S. 268.
23. AaO., S. 268.
24. AaO., S. 269.
25. AaO., S. 270f.
26. Die Rechte der Tiere und zukünftige Generationen, in: Ökologie und Ethik, hg. v. *D. Birnbacher,* Stuttgart, S.140-179.
27. AaO., S. 141.
28. Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung. Zwei Kapitel advokatorischer Ethik, in: Kommunikation und Solidarität, hg. v. *Brachel* und *Mette,* Freiburg und Münster 1985.
29. AaO., S. 300.
30. Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral, 1983.
31. AaO., S. 304.
31. AaO., S. 305.
33. AaO., S. 306.
34. AaO., S. 306.
35. AaO., S. 307.
36. AaO., S. 309.
37. AaO., S. 310.
38. AaO., S. 310-320.
39. *Ursula Wolf:* Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42, 1988, H. 2, S. 222ff.
40. AaO., S. 223.
41. AaO., S. 231.
42. AaO., S. 234.
43. AaO., S. 233.
44. AaO., S. 237.
45. In: Tierschutz, hg. v. *U. M. Händel,* Frankfurt 1984, S.22ff.
46. AaO., S. 27.
47. AaO., S. 33.
48. AaO., S. 33.
49. AaO., S. 71ff.
50. AaO., S. 78.
51. AaO., S. 78.
52. Göttingen 1983.
53. In: Frankfurter Beiträge zur Geschichte Theorie und Ethik in der Medizin, Bd. 3, Tierversuche und medizinische Ethik, Hildesheim 1986, S. 68ff.
54. AaO., S. 71.
55. AaO., S. 71.
56. AaO., S. 76.
57. AaO., S. 80.
58. AaO., S. 87f.
59. AaO., S. 87.
60. Tier-Ethik. Biblische Perspektiven, in: ZEE, 29. Jg., 1985, H. 2, S. 160ff.
61. AaO., S. 170.
62. Welt und Umwelt, Stuttgart 1978.
63. Gestaltet die Erde, doch heget das Leben, in: *H.-G. Geyer* u. a. (Hg.): Wenn nicht jetzt, wann dann?, Aufsätze für H.-J. Kraus zum 65. Geb., 1983, Neukirchen-Vluyn 1983, S. 23ff.
64. G. *Liedke:* Tier-Ethik. Biblische Perspektiven, in: ZEE, 29. Jg., 1985, H. 2., S. 165.
65. AaO., S. 167.
66. Jesus und die Tiere, in: Theologische Literaturzeitung, 90. Jg., Nr. 8,1965, Sp. 561-570.
67. AaO., Sp. 567f.
68. Das Tier als Gabe und Aufgabe. Von der kreatürlichen Verantwortung des Menschen, in: *U. M. Händel* (Hg.): Tierschutz, Frankfurt 1984, S. 50ff.
69. AaO., S. 51.
70. AaO., S. 52.
71. AaO., S. 56.
72. AaO., S. 56.
73. *P. Singer:* Befreiung der Tiere, München 1982, S.43.
74. *Ursula Wolf:* Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42, 1988, H. 2, S. 243.
75. *U. Meile:* Tiere in der Ethik, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 42, 1988, H. 2, S. 257.
76. G. *Patzig:* Ethische Aspekte, in: Tierversuche und medizinische Ethik, hg. v. W. Hardegg und G. Preiser, Frankfurter Beiträge, Bd. 3, 1986, S. 87.
77. *P. Singer:* Befreiung der Tiere, München 1982, S.31.
78. G. *Patzig:* Ethische Aspekte, in: Tierversuche und medizinische Ethik, hg. v. W. Hardegg und G. Preiser, Frankfurter Beiträge, Bd. 3, 1986, S. 81.

Dokumentation

Stellungnahme der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Entwurf eines Gesetzes über die Beratung von Schwangeren in der Fassung vom 23. April 1988

I. Die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche ist bedrückend hoch. Gottes Liebe zum Leben und sein Gebot zum Schutz des Lebens verpflichten Christen dazu, alles in ihren Kräften Stehende zu tun, damit die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche vermindert wird. Die Intention des Entwurfs eines Schwangerenberatungsgesetzes findet darum die Zustimmung der Evangelischen Kirche in Deutschland: »Der Schutz menschlichen Lebens ist für Staat und Gesellschaft die alles überragende Aufgabe. Besonders verpflichtet fühlen muß sich der Staat, müssen wir uns alle, der schwächsten Form menschlichen Lebens, dem ungeborenen Leben« (Begründung des Entwurfs, S. I).

2. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat in ihren früheren Erklärungen zum Schwangerschaftsabbruch bereits Aussagen zur Aufgabe der Schwangerschaftskonfliktberatung gemacht: »Die Mitarbeiter der Beratungsstellen, aber auch die Ärzte, welche die Indikation festzustellen haben, ... sollen alles in ihrer Macht Stehende tun, um Leben zu erhalten. Ihnen ist eine hohe Mitverantwortung dafür aufgetragen, daß nicht leichtfertig Schwangerschaftsabrüche vorgenommen oder gar aus menschlicher Not Geschäfte gemacht werden« (Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Schwangerschaftsabbruch vom 9. Mai 1980, in: Die Denkschriften der EvangelischenKircheinDeutschland, Band 3,1981, S. 243; vgl. auch die Äußerungen aus dem Jahr *1972:* ebd. S.216, 230). Dieser Aufgabenbeschreibung entspricht es, wenn der Entwurf eines Schwangerenberatungsgesetzes in § 2 formuliert: »Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Sorge für die Schwangere. Sie wird mit dem Ziel angeboten, die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens zu wecken, zu stärken und zu erhalten.« Mit Recht erinnert der Entwurf an die Vorgabe aus der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts von 1975, wonach die Beratungsstellen »der Schwangeren und ihren Angehörigen durch geeignete Mitarbeiter seelische Betreuung gewähren und intensiv auf die Fortsetzung der Schwangerschaft hinwirken (sollten) ... Auf eine solche Einflußnahme kommt es jedenfalls entscheidend an, wenn der Beratung ein Schutzeffekt zugunsten des werdenden Lebens zukommen soll« (BVerfGE 39, S. 61f.).

3. Der Entwurf eines Schwangerenberatungsgesetzes faßt Inhalt und Umfang der Beratung sehr weit: So sind die »Beratung und die Vermittlung von Hilfen... auch nach der Geburt bis zum 3. Lebensjahr des Kindes fortzusetzen, wenn die Ratsuchende dies wünscht« (§ 4 Abs. 1); die Schwangere ist unter anderem »bei der Wohnungssuche, bei der Suche nach einer Betreuungsmöglichkeit für das Kind sowie bei der Fortsetzung ihrer Ausbildung zu unterstützen« (§ 4 Abs. 2); schließlich soll die Beratung auch »die allgemeine Aufklärung über Fragen der Familienplanung im Sinne einer verantwortlichen Elternschaft umfassen; die kann auch Ehe-, Partner- und Sexualberatung einbeziehen« (§ 4 Abs. 3). Richtig ist, daß die Beratung im Schwangerschaftskonflikt, wenn sie glaubhaft dem Schutz des Lebens dienen will, auf konkrete Hilfen bezogen und angewiesen ist. Es gibt Konzepte und Institutionen, wo die Beratungsstellen eine so weit gefaßte Schwangerenberatung selbst durchführen. Soll dies zum Modell für die gesamte Schwangerenberatung werden? Dann stellt sich die Frage, ob die Beratungsstellen nicht in erheblichem Maße überfordert werden und ihnen eine Last aufgebürdet wird, welche sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten und selbst bei verbesserter Ausstattung nicht zu tragen vermögen. Ist die Situation des Schwangerschaftskonflikts tatsächlich der geeignete Zeitpunkt für »allgemeine

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 72-74, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Aufklärung über Fragen der Familienplanung im Sinne einer verantwortlichen Elternschaft«? Hilfe zu verantwortlicher Sexualität und Partnerschaft muß jedenfalls früher einsetzen und muß andere Lernsituationen schaffen, als sie in der emotional hoch belasteten Lage des Schwangerenkonflikts gegeben sind. Wie sollen die Beratungsstellen wirkungsvoll bei der Wohnungssuche, bei der Suche nach einer Betreuungsmöglichkeit für das Kind und bei der Fortsetzung der Ausbildung behilflich sein, wenn sie selbst keinen oder kaum einen Einfluß auf die Bereitstellung von geeignetem Wohnraum, auf die Verfügbarkeit von geeigneten Kindertagesstätten oder individuellen Betreuungsmöglichkeiten und auf die Bereitstellung von Arbeitsverhältnissen, die sich im Einklang mit den Bedürfnissen etwa von alleinerziehenden Müttern bzw. Vätern befinden, haben? Was verspricht man sich davon, die Beratungsstellen generell durch die Fortsetzung der Beratung und Vermittlung von Hilfen auch nach der Geburt bis zum 3. Lebensjahr des Kindes vor Aufgaben zu stellen, welche herkömmlich von der Sozial- und Familienarbeit übernommen werden? Der Entwurf des Schwangerenberatungsgesetzes erweckt den Eindruck, als würden zu viele Schritte, die auf dem Weg zu einer Verminderung der Zahl der Schwangerschaftsabbrüche getan werden müssen, gerade der Beratung im Schwangerschaftskonflikt aufgebürdet.

4. Dieser Vorbehalt ist um so mehr geltend zu machen, als der Entwurf eines Schwangerenberatungsgesetzes zwar vom Anspruch auf Beratung, vom Ziel der Beratung, von der Sicherstellung eines Beratungsangebotes und von Inhalt und Umfang der Beratung, nicht jedoch von der Eigenart des Beratungsvorgangs handelt. Dies ist in der Natur der Sache begründet: Der Beratungsvorgang entzieht sich nämlich in erheblichem Umfang einer gesetzlichen oder administrativen Regelung. Das Grundproblem für Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Schwangerschaftskonfliktberatung liegt darin, akzeptieren zu müssen und akzeptieren zu können, daß eine Frau anders entscheidet, als Beraterin oder Berater möchten. Die Beratungssituation führt für Beraterinnen und Berater nicht selten in eine Ohnmachtserfahrung: Sie müssen mit Trauer und Verzweiflung aushalten, daß trotz aller aktiven Bemühungen eine Entscheidung gegen das ungeborene menschliche Leben getroffen wird. Gespräch und Beratung sind in der Situation des Schwangerschaftskonflikts nur sinnvoll, wenn der Konflikt zugelassen wird, wie er ist, wenn die schwangere Frau und ihr Ehemann/Partner ermutigt werden, ihre inneren Ambivalenzen und ihr Gefühlsdurcheinander zu artikulieren, und wenn sich die Beraterin oder der Berater - im Maße ihrer Möglichkeiten - in das Hin- und Hergrissensein der Betroffenen einfühlen. Solche Beratung ist nur möglich in einer Atmosphäre des Vertrauens; der Gedanke an eine Kontrolle des Beratungsvorgangs verbietet sich von selbst; eine auch nur unterschwellige Furcht vor einer Kontrolle der Beratung stört und zerstört das für die Beratung unabdingbare Klima des Vertrauens. Alle diese Umstände setzen den rechtlichen Regelungsmöglichkeiten im Blick auf die Schwangerschaftskonfliktberatung enge Grenzen.

5. Ein ähnliches Problem stellt sich im Zusammenhang der Fortbildungspflicht für Ärzte oder Ärztinnen (§ 12 Abs. 2). Ohne Zweifel ist es notwendig, auf die besondere Sachkunde der in der Beratung mitwirkenden Ärzte und Ärztinnen Wert zu legen. Aber solche Kompetenz läßt sich gesetzlich oder administrativ nicht sichern. Worin soll die einmal im Jahr stattfindende Fortbildungsveranstaltung bestehen? Was soll sie leisten? In dieser Hinsicht wird im Rahmen von § 12 Abs. 2 und 3 einer gesetzlichen und administrativen Vorschrift mehr zugetraut, als sie zu leisten im Stande sind. § 12 Abs.2 und 3 in ihrer vorliegenden Fassung müßten ein hilfloser Versuch bleiben, befürchtete bzw. tatsächliche Mängel abzustellen.

6. Was kann das in Aussicht genommene Schwangerenberatungsgesetz erreichen? Mißt man es daran, ob es die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche vermindern hilft, so ist das Ergebnis schwer vorauszusagen. Dies liegt grundsätzlich schon darin begründet, daß die Beratung im Schwangerschaftskonflikt, auch wenn sie weiterhin benötigt wird und gestärkt werden muß, zu einem relativ späten Zeitpunkt eingreift; sie ist »Notfallmedizin«. Darum stellt sich überhaupt die Frage, ob auf dem Wege zu einer Verminderung der bedrückend hohen Zahl der Schwangerschaftsabbrüche die Regelung der Beratung der erste und wichtigste Schritt sein kann. Immerhin könnte das Gesetzesvorhaben die Verbesserung der Ausstattung der Beratungsarbeit erreichen und einigen Mißständen wie der personellen Verbindung von Beratung und Indikationsfeststellung, der Bestätigung der Beratung selbst in den Fällen, wo eine Beratung gar nicht stattgefunden hat, und der Mißachtung der

Meldepflicht im Blick auf den Schwangerschaftsabbruch begegnen.

7. Im Blick auf das Problem des Schwangerschaftsabbruchs ist abschließend festzuhalten: Eine Besserung läßt sich nicht herbeizwingen; kurzfristige Lösungen sind nicht möglich. Ein Blick in die Geschichte lehrt: Das Verhältnis zum ungeborenen Leben war immer ein Problem, es ist nicht erst jetzt dazu geworden. Ein Blick in andere Länder lehrt: Nirgendwo ist das Problem zufriedenstellend gelöst. Dies ist kein Grund, zu resignieren und sich mit dem gegenwärtigen Zustand abzufinden. So wäre den Gründen sorgfältig nachzugehen, warum einzelne Länder - wie die Niederlande - relativ günstigere Abbruchziffern haben. Im übrigen sollte auf allen Ebenen ein Beitrag geleistet werden, um eine Dynamik für einen besseren Schutz des Lebens zu schaffen. Der Ansatz zu einem verbesserten Schutz des ungeborenen Lebens liegt weniger bei der Schwangerschaftskonfliktberatung als vielmehr beim Umfeld von Schwangerschaft, Kindheit, Familien- und Berufsleben. Der Entwurf eines Schwangerenberatungsgesetzes bezieht sich in seinem Begründungsteil (S. 2f.) auch auf Aussagen der Regierungserklärung vom 4. Mai 1983; Bundeskanzler Dr. Helmut Kohl hatte seinerzeit an die Zusagen, die bei der Neuordnung von § 218 in den 70er Jahren gemacht wurden, erinnert: »Ich finde, wir müssen die Zusagen ernst nehmen, die damals von allen Seiten gegeben wurden: wir müssen uns um die alleinstehenden Mütter kümmern, ihre Diskriminierung in der Gesellschaft abbauen und ihre soziale Sicherung festigen. Wir müssen mehr tun für den Schutz des ungeborenen Lebens». Die Verbesserung der Beratungsarbeit kann ein Beitrag dazu sein. Eine Schlüsselbedeutung haben jedoch sozial- und familienpolitische Maßnahmen wie etwa die Einführung des Familiensplitting oder die verlängerte Gewährung eines ausreichenden Erziehungsgeldes. Sie verursachen allerdings erhebliche Kosten. Der politische Wille, den Schutz des ungeborenen Lebens zu verbessern, wird nur dort glaubhaft, wo die erforderliche Umverteilung der öffentlichen Mittel auch betrieben wird.

11. Mai 1988

Rezensionen

Frau und Mann in Kirche und Gesellschaft, Arbeitsergebnisse des Facharbeitskreises für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft aus den Jahren 1972-1985. Hg. vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR. Bearbeitet von *H. Schulz* und *ehr. Lewek.* Berlin: Ev. Verlagsanstalt 1987. 200 S. 12,50 DM.

Während man in der Bundesrepublik heftig über eine Neuregelung des § 218 StG B diskutierte, verabschiedete die Volkskammer der DDR 1972 ihr Gesetz über die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruches. Zum gleichen Zeitpunkt trat der vom Bund der Ev. Kirchen in der DDR berufene Facharbeitskreis für die Zusammenarbeit von Mann und Frau in Kirche, Familie und Gesellschaft mit seiner ersten *Orientierung* zu eben diesem Thema an die Öffentlichkeit. In den Jahren bis 1985 folgten vier weitere *Orientierungen,* die zu dem vorliegenden Band zusammengefaßt wurden. Ein Lehrstück innerkirchlichen Diskussionsprozesses um Sexualität und Partnerschaft offenbart sich dem Interessierten, und geradezu verblüfft registriert man die Aktualität der z. T. schon älteren Texte.

Der Beitrag zum Thema Schwangerschaftsabbruch deutet bereits die Konzeption an, die das Buch so wertvoll macht: Die sexualethischen Aussagen berücksichtigen auch den gesamtgesellschaftlichen Hintergrund und verhindern so eine individuelle Schuldzuweisung. Angesichts der hohen Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen (23-27% aller vermuteten Schwangerschaften) in der DDR werden vor allem die Kirchen aufgefordert, sich für geistige und materielle, aber auch psychische und soziale Bedingungen einzusetzen, die die Annahme menschlichen Lebens in Familie und Gesellschaft erleichtern.

»Liebesfähigkeit muß und kann gelernt werden. Sie ist Voraussetzung auch der Ehefähigkeit, reicht aber über diese hinaus.« So lautet das Resumee der 1974 vorgestellten Arbeit zu Fragen der Sexualethik. Dieser, für manche kirchlichen Ohren provokative Satz, führte zu einer innerkirchlichen Kontroverse, aus der 1975 als dritte Orientierung der Abschnitt zu *Partnerschaft* hervorging. Hier lassen sich erstmals Defizite des Buches erkennen: Das umfassende Verständnis von Partnerschaft als einer »exemplarischen Form menschlicher Kommunikation, die für die zukünftige Gestaltung menschlichen Zusammenlebens überhaupt bestimmend sein könnte«, wird in der Praxis enggeführt auf die heterosexuelle Beziehung. Die tiefsitzenden Vorbehalte gegenüber Homosexuellen, neu entfacht durch die Immunschwächekrankheit AIDS, verdeutlichen die Dringlichkeit ethischer Reflexion, um zunehmende Diskriminierung und Ausgrenzung zu verhindern. Wie stark das vorherrschende, auch durch die christliche Ethik unterstützte Modell der bürgerlichen Kleinfamilie Ausdruck einer historischen Entwicklung ist, zeigt der Beitrag aus dem Jahre 1980 unter der Überschrift -Familie«. 87% aller Frauen in der DDR sind berufstätig. Da bleibt wenig Raum für eine romantisierende Betrachtung von Familie, die wie in allen Industrieländern auch in der DDR an Funktionsverlust leidet, weil immer mehr Grundgegebenheiten des familiären Alltags wegfallen. Einerseits soll sie ihren Mitgliedern Stabilität bieten, gleichzeitig aber auch die wirtschaftlich notwendige Mobilität ermöglichen. Dieser Überforderung kann eine von den Autorinnen und Autoren geforderte *Horizonterweiterung* nur bedingt abhelfen, auch wenn der Hinweis auf die Notwendigkeit einer Erweiterung des familiären Systems wichtig ist.

Die Furcht vor Überforderung ist sicher ein Grund, warum sich immer mehr Menschen für ein Leben als Single entscheiden. Diese Lebensform allerdings wird bisher noch zu wenig von den Kirchen beachtet, wie der fünfte Beitrag in diesem Buch verdeutlicht. Er verweist auf die Notwendigkeit, diese Lebensform nicht als defizitär, sondern als gleichberechtigten Lebensentwurf neben Ehe und Familie zu akzeptieren.

Abgerundet wird der Sammelband durch ein ausführliches Literaturverzeichnis, wobei Kostproben aus der belletristischen Literatur der DDR ein Stück real-existierenden Alltag vermitteln und den Wunsch nach weiteren *Orientierungen* der Facharbeitsgruppe wecken.

Susanne Dimpker
3550 Marburg

Rauscher, A. (Hg.): Die Frau in Gesellschaft und Kirche: Analysen und Perspektiven. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1986. 291 S. 44,-DM.

Seit Jahren steht das Thema Emanzipation auf der Tagesordnung. Einen Beitrag zu dieser Thematik will auch der vorliegende Sammelband leisten, der von der Wissenschaftlichen Kommission bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle als Bd. 4 der Reihe »Soziale Orientierung« veröffentlicht wurde.

Ausgangspunkt dieses Bandes ist eine Studie *G. Schmidtchens* aus dem Jahre 1984 über »Die Situation der Frau« (veröffentlicht als Bd. 3 der Reihe). Ursprünglich als Kommentarband hierzu angelegt, wurden jetzt weitere Fragestellungen aufgegriffen. Und wird auch keine umfassende und, systematische Aufarbeitung der komplexen Thematik angestrebt, so verdeutlicht die vorgenommene Schwerpunktsetzung doch den hohen Anspruch der vier Autorinnen und neun Autoren: über das an sich schon anspruchsvolle Ziel einer Analyse der gegenwärtigen Situation der Frau hinausgehend will man Handlungsperspektiven für die kirchliche Verkündigung und Pastoral aufzeigen.

Dieser hohe Anspruch konnte nur ansatzweise eingelöst werden, da es den Autorinnen und Autoren nicht gelungen ist ein Rollenverständnis zu entwickeln, das dem Gleichheitsgrundsatz in Art. 3 GG Rechnung trägt. Solange vor allem von Männern ein Emanzipationsbegriff konstruiert wird, der die derzeitigen Herrschaftsverhältnisse unberührt läßt, ist das Reden über Emanzipation bestenfalls Etikettenschwindel.

Die einzelnen Aufsätze unterstützen diesen Eindruck: Unter der Frage »Wohin gehen die Frauen?« stellt G. Schmidtchen soziologische und politische Überlegungen anhand der von ihm durchgeführten Studie an. Seine Erkenntnis: Frauen sind heute in größerem Umfang berufstätig und beteiligen sich stärker an sozialen und politischen Aktivitäten. Die Ehe steht nicht mehr so hoch im Kurs, dafür legen Frauen mehr Wert auf Partnerschaft. So weit, so gut.

Wer nun allerdings auf eine Analyse oder gar Umsetzung dieser Erkenntnisse hofft, sieht sich enttäuscht. Schmidtchens Interesse konzentriert sich auf die drohende Gefahr eines Geschlechterkampfes. Doch, und die Erleichterung darüber spürt man förmlich, der Kampf findet nicht statt. Fehlendes Gruppenbewußtsein und mangelndes Selbstverständnis als unterdrückte Klasse erstikken jegliche Militanz von Frauen im Keim. Die Rettung aber naht in Gestalt der Männer, die die Emanzipation, nach Einschätzung Schmidtchens, durch progressive Gesetzgebung entscheidend vorantreiben. Beispiele dieses männlichen Engagements für die Frauen enthält uns der Autor leider vor.

Der Verdacht eines paternalistischen Emanzipationsverständnisses erhärtet sich auch an anderer Stelle: *E. Kleindienst* überschreibt seinen Aufsatz zwar programmatisch »Emanzipation und Partnerschaft«, doch was dann folgt, erinnert an längst überwunden geglaubte Verhältnisse. Anstatt sich in einem *exklusiv männlichen Wirtschaftsleben* aufzureiben, kommen weibliche Fähigkeiten in kirchlichen Kreisen, Sportvereinen und Sozialkreisen besser zum Tragen.

Konstruktiver sind die Ansätze von *H. Kreß*, der immerhin einen Wertewandel für die Frage nach dem Selbstverständnis und der gesellschaftlichen wie kirchlichen Rolle der Frau ausmacht und *U. Männle*, die in einem historischen Rückblick das Engagement von Frauen in Gesellschaft und Politik nachzeichnet.

Lesenswert ist auch der Beitrag von *R. Hellwig*, die nicht nur den Emanzipationsbegriff differenzierter verwendet, sondern auch auf die Vielschichtigkeit dieses Prozesses hinweist. Sie betont die Partnerschaftsforderung der Frauen an ihre Männer, da die Doppelbelastung kein individuell weibliches Problem ist, sondern mit dem mangelnden Engagement der Männer bei der Familientätigkeit korreliert. Als einzige bemüht sie sich um konkrete Handlungsperspektiven. Die kritische Einschätzung des Dreiphasenmodells (»Dreiphasenmodell der Selbstausbeutung«, *L. Jochimsen)* unterstreicht ihr ernsthaftes Bemühen um Alternativen.

Einen problematischen Beitrag liefert *U. Giebel*, der die Schwierigkeiten beruflicher Partizipation auf die hohen Arbeitsschutzstandards für Frauen zurückführt. An der Schwelle ins nächste Jahrtausend gilt die Humanisierung der Arbeitswelt als lästiges Relikt des 20. Jahrhunderts.

Die Diskrepanz zwischen Postulat und Wirklichkeit kirchlicher Partizipation von Frauen veranschaulicht *I. Bock.* Sie plädiert dafür, Frauen stärker in Organisation und' Verantwortung des gemeindlichen Lebens einzubeziehen, anstatt sie auf sozial-caritatives Engagement zu reduzieren.

Wie weit die Forderung nach stärkerer Beteiligung von Frauen in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens im protestantischen Bereich gediehen ist, veranschaulicht *M. Honecker* in seiner Darstellung der EKD-Studie »Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft« aus dem Jahre 1979. »Partnerschaft kann und soll aber eine andere, neue Existenzform sein, welche das Selbstverständnis, das Verhalten, den Lebensentwurfder Person betrifft«.

Bei aller Kritik kommt dem vorliegenden Band das Verdienst zu, auf die Dringlichkeit eines Weiterdenkens über Emanzipation und Partnerschaft, Rollenkonflikte und gesellschaftliche Partizipation, Frauenrolle und Männerrolle hinzuweisen, damit das 20. Jahrhundert nicht in die Geschichte eingeht als die Zeit des großen Frauenirrtums, in der Frauen sich von der Mitgestaltung unserer Gesellschaft mit dem Argument abdrängen ließen, sie müßten sich statt dessen um die Kinder kümmern *(R. Hellwig).*

Susanne Dimpker
3550 Marburg

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Andresen, Carl (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. 3 Bände. Göttingen: Vandenhoeck § Ruprecht 1988 (UTB – Große Reihe. Studienausgabe). Zus. 2140 S. Zus. ca. 198,- DM.

Eigen, Man/red: Perspektiven der Wissenschaft. Jenseits von Ideologie und Wunschdenken. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1988. Ca. 200 S. m. ca. 20 Abb. Ca. 28,- DM.

Gollwitzer, Helmut: Ausgewählte Werke. 10 Bände. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Taschenbücher 42-51). Ca. 3000 S. Subskr.pr. bis 31. l. 1989 ca. 150,- DM; ab l. 2. 1989 ca. 198,- DM.

Heintel, Erich: Gesammelte Abhandlungen. 4 Bände. Band 1 und 2: Zur Fundamentalphilosophie. Band 3: Zur Theologie. Band 4: Zur Philosophie des HandeIns. Stuttgart: fromannholzboog 1988ff. Zus. ca. 1920 S. Ln. Je Bd. ca. 185,- DM.

Kassel, Maria: Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. 320 S. 29,- DM.

Leuze, Reinhard: Gotteslehre. Stuttgart: Kohlhammer 1988. Ca. 200 S. Ca. 34,- DM.

Lohse, Eduard: Theologische Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart: Kohlhammer 1988 (Theologische Wissenschaft, Bd.5,2). 145 S. 25,- DM.

Machovec, Milan: Die Rückkehr zur Weisheit. Philosophie angesichts des Abgrunds. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. 240 S. 38,- DM.

Marten, Rainer: Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1988. Ca. 192 S. Ca. 38,- DM.

Meyer-Abich, Klaus Michael: Wissenschaft für die Zukunft. München: C. H. Beck 1988 (BSR 365). 19,80 DM.

Müller, Wolfgang Erich: Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988 (athenäums monografien Theologie). 148 S. 48,- DM.

Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Taschenbücher, 38). 368 S. 24,- DM.

Schaumberger, Christine, Schrottroff. Luise: Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 220 S. Ca. 48,- DM.

Sievering, Ulrich O. (Hg.): »Kritischer Rationalismus heute«. Frankfurt a. M.: Haag-l-Herchen 1988. (Arno1dshainer Texte, Bd. 54.) VI, 268 S. 39,80 DM.

Stolz, Joachim: Philosophie und das Problem der

Integration der Wissenschaften. München: WHelm Fink 1988. 127 S. 38,- DM.

Ulrich, Hans Günter: Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher. München: Chr. Kaiser 1988 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 104). Ca. 320 S. Ca. 68,- DM.

Weizsäcker, Carl Friedrieh von: Bewußtseinswandel. München: C. Hanser 1988. 273 S. 45,-DM.

Wozu Wissenschaftsphilosophie? Positionen und Fragen zur gegenwärtigen Wissenschaftsphilosophie. Hg. *v:* Paul Hoyningen-Huene und Gertrude Hirsch, Berlin und New York: W. de Gruyter 1988 (de Gruyter Studienbuch). VIII, 433 S. 46,- DM.

Zimmerli, Walther Ch. (Hg.): Technologisches Zeitalter oder Postmoderne? München: Wilhelm Fink 1988. Ca. 240 S. Ca. 32,- DM.

Historische Probleme der Ethik

Brändle, Rudolf, Stegemann. Ekkehard W.: Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 248 S. Ca. 49,- DM.

Frey, Christofer: Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. 312 S. 48,- DM.

Goldmann. Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Mit einem Vorwort von Dieter Böhlau. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1988 (»Theorie und Gesellschaft«, Bd. 12). Ca. 240 S. Ca. 38,-DM.

Gollwitzer, Helmut: Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calwinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie mit einer Einführung zur Neuausgabe von Dietrich Braun. München: Chr. Kaiser 1988 (Theologische Bücherei, 79). Ca. 400 S. Ca. 65,- DM.

Hoffmann, Martin: Bezeugte Versöhnung. Die trinitarische Grundlegung der Ethik bei Hans Joachim Iwand. Essen: Verlag Die Blaue Eule 1988 (Theologie im Gespräch, Bd.5, hg. v. Friedrich Heckmann). 313 S. 46,- DM.

Kiihler, Martin: Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert. Bearb. und mit einem Verzeichnis der Schriften Martin Kählers. Hg. v. Ernst Kähler. 2. erw. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus 1988. Ca. 336 S. Ca. 26,- DM.

Lütz, Dietmar: Homo Viator. Karl Barths Ringen mit Schleiermacher. Zürich: Theologischer Verlag TVZ 1988. 424 S. 41,- Fr./49,- DM.

OU, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt a. M.: Campus Verlag 1988. Ca. 300 S. Ca. 38,- DM.

Picht, Georg: Nietzsche. Vorwort von Enno Rudolph. Stuttgart: Klett/Cotta 1988 (Georg Picht, Vorlesungen und Schriften). Ca. 450 S. 58,- DM.

Pleger, Wolfgang H.: Schleiermachers Philosophie. Berlin: de Gruyter 1988 (de Gruyter Studienbuch). X, 207 S. 34,- DM.

Schmidt, A/fred: »Idee und Weltwille. Schopenhauer als Kritiker Hegels«, München: Hanser 1988 (Edition Akzente). 174 S. 26,- DM.

Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650. Berlin/Ost: Akademie Verlag 1988. 1037 S. Ln. 98,- M.

Sexualität, Ehe, Familie, Frauenfragen

Kaufmann, Doris: Frauen zwischen Aufbruch und Reaktion. Protestantische Frauenbewegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit einem Vorwort von Elisabeth Moltmann-WendeI. München: Piper 1988 (Serie Piper 897). 17,80 DM.

Lukatis, Ingrid: Frauen in Kirche und Theologie. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1988. Ca. 60 S. Ca. 8,- DM.

Ranke-Heinemann, Uta: Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität. Hamburg: Hoffmann und Campe 1988. 368 S. 38,- DM.

Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.): Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988 (GTB Siebenstern 494). Ca. 160 S. 19,80 DM.

Politische Ethik

Dürr, Hans-Peter: »Das Netz des Physikers – Naturwissenschaftliche Erkenntnis in der Verantwortung«. München: Hanser 1988. 489 S. 48,- DM.

Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme. Hg. v. Klaus-M. Kodalle. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. 304 S. 34,- DM.

Herzog, Roman: Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen. München: C. H. Beck 1988.320 S. 48,- DM.

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung. Hg. v. Martin Greschat und Jochen-Christoph Kaiser, Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. Ca. 250 S. Ca. 38,– DM.

Horn, Klaus: Gewalt- Aggression- Krieg. Studien zu einer psychoanalytisch orientierten Sozialpsychologie des Friedens. Baden-Baden: Nomos 1988. 299 S. 39,- DM.

Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geisteswissenschaft. Hg. v. Gerhard Besier u. a. 1. Jahrgang Heft 1: Themenschwerpunkt: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988.208 S. Einzelheft 38,- DM (Jahresbezug: 68,- DM).

Spiegel, Egon: Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. Kassel: Verlag Weber, Zucht & Co. 1987.281 S. 24,80 DM.

Wirtschaftsethik, u. a. Arbeit, Weltwirtschaft, Technologie, Energiefragen

Büscher, Martin E. H.: Afrikanische Weltanschauung und ökonomische Rationalität. Geistesgeschichtliche Hintergründe des Spannungsverhältnisses zwischen Kultur und wirtschaftlicher Entwicklung. Freiburg i. Breisgau: Rudolf Haufe 1988 (Schriftenreihe des Instituts für Allgemeine Wirtschaftsordnung der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Bd.29). 100 S. 48,- DM.

Die Entmythologisierung der Wirtschaft. Grundvoraussetzungen ökonomischen Denkens. Von John Kenneth Galbraith. Wien: Paul Zsolnay Verlag 1988. 396 S. 48,- DM.

Gambetta, Diego: Trust. Making and Breaking, Cooperative Relations. Oxford: Blackwell 1988. Ca. 280 S. Ca. 27,50 £.

Lachmann, Werner: Wirtschaft und Ethik. Maßstäbe wirtschaftlichen Handeins. Neuhausen: Hänssler-Verlag 1988 (TAGESFRAGEN-Paperback). 240 S. 19,80 DM.

Lefringhausen, Klaus: Wirtschaftsethik im Dialog. Stuttgart: Radius Verlag 1988. 250 S. 28,- DM.

Michaelis Hans und *Waldemar Pelz:* »Grenzen der Kernenergie - Eine kritische Auseinandersetzung mit Meyer-Abich und Schefold«. Düsseldorf: Econ Verlag 1988. 80 S. 12,80 DM.

Perrow, Charles: Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Folgen der Großtechnik. Vorwort Klaus Traube. Frankfurt a. M.: Campus 1987.400 S. 48,- DM.

Rahmsdorf, Detlev, und *Hans-Bernd Schäfer:* Ethische Grundfragen der Wirtschafts- und Rechtsordnung. Berlin: Dietrich Reimer 1988 (Hamburger Beiträge zur Öffentlichen Wissenschaft, Bd. 4). 219 S. 29,50 DM.

Schmidt, Joachim (Hg.): Abschied von der eigenen Wirklichkeit? Leben zwischen Denkmaschinen und Denkmodellen. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 128 S. Ca. 19,80 DM.

Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme im Vergleich. Grundzüge einer Theorie der Wirtschaftssysteme. 5. bearb. Aufl. Von Helmut Leipo1d. Stuttgart: Gustav Fischer 1988. 300 S. 24,80 DM.

Ökologische Ethik, u. a. Tierethik

Acot, Pascal: Histoire de l'ecologie. Paris: Presses Universitaires de France 1988. 285 S. 150 FF.

Decker, Rolf: Operation Umwelt – Ideen zur Bewältigung einer Krise. Neuhausen: Hänssler 1988.459 S. 39,80 DM.

Dürr, Hans-Peter; Das Netz des Physikers. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Verantwortung. München: Hanser 1988. Ca. 489 S. 48,- DM.

Hauptmanns, U., Herttrich, M. und *W. Werner:* »Technische Risiken - Ermittlung und Beurteilung«, Hg. v. Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit. Berlin: Springer Verlag 1988. 270 S. 74,- DM.

Kinzelmann, Ragnar K.: Ökologie - Naturschutz-Umweltschutz. Darmstadt: Wissenschaftliche

Buchgesellschaft 1988 (Dimensionen der modernen Biologie, Bd. 6). Ca. 220 S. 39,- DM.

Steffahn, Harald: Menschlichkeit beginnt beim Tier. Gefährten und Opfer. Stuttgart: Kreuz Verlag 1988. 198 S. 24,80 DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Hirsch, Emmanuel: Racisme, l'autre et son visage. Trois »grands entretiens« sur 1a procreation artificielle, l'accompagnement des mourants et de SIDA. Preface de Xavier Thevenot. Postface de Michael Hannoun. Paris: Les Editions du Cerf 1988. 161 S. 69,- FF.

Positiv oder negativ? AIDS als Schicksai und Chance. Beiträge aus Gesellschaft, Staat und Kirche von Gise1a Bleibtreu-Ehrenberg u. a. Hg. v. Jürgen Micksch u. Paul Niemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988 (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 958). 160 S. 9,80 DM.

Schipperges, Heinrich; Die Technik der Medizin und die Ethik des Arztes. Frankfurt a. M.: Josef Knecht 1988. 180 S. 24,- DM.

Zum Fragenkreis der Sterilisation bei Menschen mit geistiger Behinderung. Eine Dokumentation hg. v. Johannes Busch. Bielefeld: Bethel Verlag 1988 (Bethel-Beiträge, H. 40). 883 S.

Ökumenische Ethik

Hämmerle, Eugenf Ohme, Heinzl Schwarz, Klaus u. a.: Zugänge zur Orthodoxie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (Bensheimer Hefte, 68). 303 S. m. 31 teilw. farb. Abb. und Zeichn. 19,80 DM.

Klappert, Bertold: Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung. Die theologische und ökumenische Bedeutung des Dannstädter Wortes. München: Chr. Kaiser 1988 (Ökumenische Existenz heute, 4). Ca. 122 S. 16,80 DM.

Link, Christianl Luz; Ulrich, und *Vischer, Lukas:* Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft ... Einheit der Kirche als Prozeß im Neuen Testament und heute. Zürich: Benziger/Reinhardt 1988. 275 S. Ca. 32,- DM/29,80 Fr.

Ostow, Robin: Jüdisches Leben in der DDR. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988. Ca. 240 S. Ca. 29,80 DM.

Reinders, J. S.: Violence, Victims and Rights. A Reappraisal of the Argument from Institutionalized Violence with Special Reference to Latin American Liberation Theology. Amsterdam: Free University Press 1988. 256 S. 52,50 hil

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Jubiläen bieten wichtige Anlässe, um die geschichtlichen Prägungen unserer Gegenwart und deren ethischen Gehalt zu reflektieren. Sie stehen freilich auch in der Gefahr, historische Entwicklungen zu verklären. Die Würdigung des Erreichten steht zuweilen der nüchternen Wahrnehmung vergangener Versäumnisse und künftiger Gefahren im Weg. Die ethische Reflexion jedoch wird beides miteinander verbinden: die konstruktive Anknüpfung an die Geschichte wie an die in ihr entfalteten Normen *und* die kritische Auseinandersetzung mit überlieferten Ansprüchen unter der Frage, ob sie künftigen Herausforderungen noch gerecht werden. Diese doppelte Fragestellung bestimmt auch die Reflexionen, die in diesem Heft zu Verfassungsanspruch und Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland vorgelegt werden. Der 40. Jahrestag der Verabschiedung des Bonner Grundgesetzes bietet dazu den Anstoß.

In ihrer ersten Fassung wurden die Studien dieses Heftes dem »Forum Evangelische Sozialethik« vorgetragen, das am 9. und 10. Dezember 1988 zum ersten Mal in Heidelberg zusammentrat. Ihnen ist gemeinsam, daß sie die ethischen Probleme zur Sprache bringen wollen, die sich auftun, wenn man die durch Rechtsnormen, Rechtspraxis und gesellschaftliche Entwicklung markierten Tendenzen der Gegenwart zum »Staat des Grundgesetzes« als Angebot und Auftrag in Beziehung setzt. Die Anknüpfung an die im Grundgesetz verarbeiteten historischen Erfahrungen mit Macht und Recht, die kritische Solidarität mit der Ordnung der rechts- und sozialstaatliehen Demokratie zum Zweck ihrer Weiterentwicklung, die sensible Wahrnehmung der in der gegenwärtigen Rechtspraxis implizierten Auffassung des Rechts: dies sind Leitfragen der Studien dieses Heftes. Zum ersten Mal ist jeder Studie ein Abstract in englischer Sprache angefügt; dieser auch in anderen Zeitschriften übliche Weg soll in Zukunft fortgesetzt werden. Dadurch erübrigen sich die bisher in der Einleitung angebotenen Inhaltsangaben.

Die in der Abteilung Diskussionen abgedruckten Beiträge, der Redaktion von den Autoren spontan zugeleitet, nehmen zu Artikeln Stellung, die im Jahrgang 1988 der ZEE veröffentlicht wurden. Wir verbinden damit die Hoffung, auch in Zukunft für den Diskussionsteil dieser Zeitschrift auf Beiträge zur ernsthaften Auseinandersetzung mit publizierten Gedanken rechnen zu können.

Die Reihe der Literaturberichte (Reviews) wird in diesem Heft mit einem eingehenden Überblick zu wichtigen Aspekten der Wirtschaftsethik unter dem Thema der »unternehmensbezogenen Ethikvermittlung« fortgesetzt. Der Bericht verdient um so mehr Aufmerksamkeit, als die Grundfragen der Wirtschaftsethik in der Reflexion evangelischer Ethik noch immer eher am Rand stehen und die historische Distanz der evangelischen Kirchen zum Industrialisierungsprozeß noch keineswegs überwunden ist.

W. H.IE. S. - *v.* S.

Kommentar

Das Grundgesetz und die Menschenrechte

Von Wolfgang Huber

Das Bonner Grundgesetz, das am 9. Mai 1949 vom Parlamentarischen Rat beschlossen und nach der Annahme durch die Mehrheit der Länderparlamente am 23. Mai 1949 ausgefertigt und verkündet wurde, nimmt schon in seinen ersten Sätzen ausdrücklich auf die Idee der Menschenrechte Bezug. Es liegt also keine Willkür darin, wenn man das Jubiläumsgedenken an vierzig Jahre bundesdeutscher Geschichte mit dem Grundgesetz durch einen Hinweis auf die Menschenrechte zugleich zu relativieren und zu bereichern versucht. Denn es verdient Aufmerksamkeit, daß und in welcher Form dieser Verfassungstext für eine freiheitliche, in gleicher Weise rechts- wie sozialstaatliche Demokratie sich selbst in den weiteren Horrizont des Menschenrechtsgedankens stellt.

Am Tag der Unterzeichnung des Bonner Grundgesetzes waren gerade 163 Tage vergangen, seit die Vollversammlung der Vereinten Nationen in Paris mit achtundvierzig Stimmen bei acht Enthaltungen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verabschiedet hatte. Man wird also an diese Erklärung zu denken haben, wenn das Grundgesetz in Artikel 1, Absatz 2 erklärt: »Das deutsche Volk bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.« Begründet wird dieses Bekenntnis in der Unantastbarkeit der Würde des Menschen, von der im Absatz 1 desselben Artikels die Rede ist. Ausgelegt wird dieses Bekenntnis bemerkenswerterweise gerade nicht nur im Blick auf die Freiheit der Einzelperson; keine Rede kann davon sein, als träten bei dieser Formulierung die Menschenrechte nur im Sinn individueller Abwehrrechte gegenüber dem Staat in den Blick. Vielmehr nimmt das Grundgesetz die Menschenrechte von Anfang an in ihrem Gemeinschaftsbezug wie in ihrer Bedeutung für Frieden und Gerechtigkeit wahr.

Den Theologen muß schon die Sprache zum Nachdenken veranlassen, in der sich das Grundgesetz auf die Menschenrechte beruft. Was in der Präambel, in einer für den religionsneutralen Staat riskanten Weise, mit der »Verantwortung vor Gott und den Menschen« gemeint sein kann, wird hier, in der Anerkennung der Menschenrechte, in einer Form veranschaulicht, die sich zwar auch einer religiös getönten Sprache bedient, ohne jedoch die Bürgerinnen und Bürger von Staats wegen auf ein bestimmtes religiöses Bekenntnis zu verpflichten. Die Sprache der Religion klingt in der Rede von der *Unantastbarkeit* der Menschenwürde ebenso an wie im ausdrücklichen *Bekenntnis* zu den Menschenrechten. Doch eine bestimmte religiöse Begründung wird in beiden Fällen nicht in Anspruch genommen. Vielmehr zeigt der Menschenrechtsartikel des Grundgesetzes besonders deutlich, in welchem Sinn (um eine oft zitierte Formel von *Ernst-Wolfgang Böckenförde* zu variieren) eine

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 82-85, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

freiheitliche Verfassungsordnung auf Voraussetzungen aufruht, die sie nicht selbst hervorzubringen vermag",

Gerade der Rückgriff auf Formulierungen der religiösen Sprache ist dafür ein Signal. Denn der Verfassungsgeber muß die Unantastbarkeit der menschlichen Würde behaupten, ohne dafür ausdrücklich einen Grund zu benennen. Nur in der Wortwahl- »unantastbar«, also: heilig - deutet er an, daß alle Menschen an einer Würde Anteil haben, die sie weder selbst hervorbringen noch zur Disposition stellen können. Wenn vom »Bekenntnis« zu den Menschenrechten die Rede ist, so klingt darin an, daß dem Staat im Gedanken der Menschenrechte etwas Unbedingtes gegenübertritt, das seiner Verfügungsrnacht entzogen bleibt; doch ob der vorstaatliche Charakter der Menschenrechte auf dem Wege des Naturrechts oder auf andere Weise zu begründen ist, bleibt offen. Und indem diese Menschenrechte als »unverletzlich« und »unveräußerlich« bezeichnet werden, meldet sich die Bereitschaft zur Umkehr an: zur Umkehr aus deutschen Verhältnissen, in denen die Menschenrechte nicht nur verletzt, sondern durchaus und vollständig veräußert wurden.

Zu theologischem Nachdenken provoziert das Grundgesetz gerade in den Fragen, die es mit gutem Grund nur anklingen läßt, ohne sie zu beantworten; will die Theologie ihm gerecht werden, so muß sie die Klarheit eigener Begründungsangebote mit der Bereitschaft verbinden, auch andere Begründungswege als legitim anzuerkennen. Eine Theologie wäre das, die das Recht in seinem geschichtlich-vorläufigen Charakter für eine Mehrzahl sinnvoller ethischer Begründungen offen hält, ohne doch auf eine eigene Rechtsbegründung zu verzichten. Wenn dies schon im Blick auf einen nationalstaatliehen Verfassungstext gefordert werden muß, dann gilt es erst recht, ja noch mit weit größerem Nachdruck im Blick auf diejenigen Texte, die dem Menschenrechtsgedanken den Eingang in das Völkerrecht gebahnt haben.

Unverkennbar ist auch die Provokation zu theologischem Nachdenken, die uns in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 entgegentritt. Deren erster Artikel kennzeichnet die anthropologischen Voraussetzungen der Menschenrechte so: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.« Die christliche Aufklärung Amerikas, die die gleiche Würde aller Menschen aus der Gottebenbildlichkeit der Menschen ableitete, und die säkulare Aufklärung Frankreichs, die sich dafür auf die Vernunftnatur des Menschen berief, werden in dieser Begründung miteinander verknüpft. Mit dem Aufruf zur Brüderlichkeit aber wird ein Begriff gewählt, in dem die Französische Revolution und das Christentum sich treffen.

Die Dominanz, die in einer solchen Formulierung den Traditionen zuerkannt wird, die in der einen oder anderen Weise mit der Geschichte des Christentums verknüpft sind, ist unverkennbar. Zwar hat die UNESCO schon in einer sehr frühen Studie den Versuch unternommen, die Offenheit der Menschenrechte für Begründungen aus allen Religionen und Kulturkreisen nachzuweisen; doch konnte auch diese Studie die Dominanz westlich-abendländischer Formulierungen im Begründungsartikel der Menschenrechtserklärung von 1948 nicht eliminieren[2]. Noch vor kurzem vermerkte ein orthodox-marxistischer Philosoph mit unverkennbarer Melancholie, diese Begründung der Menschenrechte könne »ihre christliche Herkunft nicht verleugnen«[3]. Eher angebracht als die Klage darüber ist der Versuch, die christliche Begründung der Menschenrechte einzubringen in einen Dialog, der

die Universalität der Menschenrechte als Angebot an alle religiösen und kulturellen Traditionen formuliert und aus einer derart *offenen Universalität* Konsequenzen für die Rezeption des Menschenrechtsgedankens im Bonner Grundgesetz zieht. Die Richtung, die solche Überlegungen nehmen könnten, läßt sich hier nur skizzieren".

Die jüdisch-christliche Tradition nennt als Grund für die unantastbare Würde jeder menschlichen Person die Gottesebenbildlichkeit aller Menschen. Man hat das als eine »metaphysische« Begründung bezeichnet, die sogar in ihrer europäischen Heimat zerbrochen sei und sich nicht in andere Kulturen exportieren lasses. Doch eine solche Relativierung vernachlässigt den *Entstehungsort* der Forderung nach universal gültigen Menschenrechten. Wo immer Menschen verhungern oder gefoltert werden, wo immer ihnen die Freiheit des Glaubens und der Meinungsäußerung geraubt und ein faires Verfahren vorenthalten wird, wo immer ihnen die Chance verweigert wird, mit eigener Arbeit für ihren Lebensunterhalt zu sorgen: dort und in vielen vergleichbaren Situationen leuchtet die Universalität der Menschenrechte unmittelbar ein. Gegenüber solchen Erfahrungen erscheint die historische Relativierung dieses Gedankens als »Luxus für Etabliertee".

Vom gleichen Gewicht ist der Hinweis darauf, aus welchem Grund gerade Europäer allen Anlaß hätten, für die Universalität der Menschenrechte einzutreten, statt sich auf ihre Geltung für den eigenen Kulturkreis zurückzuziehen. Denn es geht nicht an, daß Europäer und Amerikaner zwar die naturwissenschaftlich-technische Zivilisation mitsamt der Vergegenständlichung der Welt und der zweckrationalen Organisation des Lebens in alle Kontinente exportieren, die *Maßstäbe zur Eindämmung der Macht,* die dadurch entfesselt wurde, aber für sich behalten wollen. »In einer radikal zweckrational organisierten Welt hängt alles daran, daß der Charakter des Menschen als unbedingt zu achtender Selbstzweck ausdrücklich kodifiziert ist."[7]

Vor allem aber liegt in der These vom Eurozentrismus der Menschenrechte ein theologisches Mißverständnis. Denn wenn der Gedanke einer unantastbaren Menschenwürde mit dem Bekenntnis verbunden wird, daß Gott den Menschen nach seinem Bild geschaffen habe, so bezieht sich dieses Bekenntnis ja nicht auf eine partikulare und exklusive Sonderlehre von Juden und Christen. Sondern darin spricht sich die Überzeugung aus, daß *um der Wirklichkeit Gottes willen* die Würde keiner menschlichen Person - sie sei Jude oder Christ, Mohammedaner oder Hindhu, religiös oder glaubenslos, Kommunist oder Liberaler, schwarz oder weiß, Frau oder Mann, jung oder alt – angetastet werden soll. Eine Überzeugung ist das, die aus der Erfahrung massiven Unrechts in unserem Jahrhundert ihre eindeutige Interpretation erfährt. Gerade diese theologische Begründung schließt es schlechterdings aus, daß ihre Folgerungen nur für diejenigen gelten sollen, die in der Begründung selbst übereinstimmen.

Wer sich an diesen drei Gründen für die Universalität der Menschenrechte orientiert, wird nicht individuelle Freiheitsrechte und soziale Menschenrechte polemisch gegeneinander ausspielen, Sicher wird er zu berücksichtigen haben, daß Abwehrrechte gegenüber dem Staat und soziale Teilhaberechte in unterschiedlichen Verfahren gewährleistet werden müssen; doch er wird die sozialen Menschenrechte ebenso ernst nehmen wie den Sozialstaat. Menschenrechte haben nicht nur den Sinn, die Rechtssubjekte vor verhängnisvollen Folgen politischer Machtausübung zu schützen. Sie enthalten zugleich positive Zielvorgaben politischen Handeins. So wie dem Recht insgesamt neben seiner protektiven auch eine produktive

Funktion eignet, so enthalten auch die Menschenrechte neben ihrem Abwehrcharakter einen Gestaltungsauftrag. Das wird am Nebeneinander von individuellen und sozialen Menschenrechten besonders deutlich. Es ist darin begründet, daß die Menschenrechte sich nicht auf die Abwehr staatlicher Eingriffe in bereits vorhandene Freiheiten beschränken können. Sie beziehen sich zugleich auf wichtige Voraussetzungen, deren Fehlen auch den Gebrauch der Freiheit unmöglich macht. Deshalb sagt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, die Menschenrechte seien auf die Freiheit von Furcht und die Freiheit von Not zugleich gerichtet. Man braucht nicht, wie es neuerdings in den Vereinten Nationen geschieht, von einer »dritten Generation der Menschenrechte« zu sprechen, um an diese Zusammengehörigkeit zu erinnern. Vielmehr sprengt eine solche »dritte Generation« den Grundgedanken der Menschenrechte; sie beziehen sich - auch als soziale Rechte – auf die Einzelperson als Rechtssubjekt, nicht auf das politische Kollektiv. Deshalb erscheint es nicht als sinnvoll, kollektive Ziele der politischen Gemeinschaft - Frieden, Entwicklung oder den Schutz der Natur - als Menschenrechte zu bezeichnen.

Nur unter der Voraussetzung, daß individuelle und soziale Menschenrechte zusammengehören, läßt sich mit Artikel I des Grundgesetzes sagen, die Menschenrechte bildeten die Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. Folgt man diesem Satz, kann man freilich die Menschenrechte nicht als sicheren Besitz, man muß sie vielmehr als Projekt verstehen. Die Orientierung an den Menschenrechten nötigt zu einer Weiterentwicklung des Verfassungsverständnisses. Sie nötigt insbesondere dazu, das Sozialstaatsgebot des Grundgesetzes ernstzunehmen und den Weg vom bürgerlichen zum sozialen Rechtsstaat weiterzugehen.

. Prof. Dr. Wolfgang Huber
Schmeilweg 5
6900 Heidelberg

Anmerkungen

1. Vgl. *E.-W. Böckenförde:* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Ders.:* Staat - Gesellschaft-Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, S. 42-64 (60): »Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«
2. Vgl. *UNESCO* (ed.): Human Rights. Comments and interpretation. A symposion edited by UNESCO, with an introduction by Jacques Maritain, New York 1949 (Neudruck Westport 1973); vgl. *L Klihnhardt:* Die Universalität der Menschenrechte, München 1987.
3. *H. H. Holz:* Vernünftigkeit und Geschichtlichkeit. Über theoretischen Status und Geltung der Menschenrechte, in: Dialektik 13. Die Rechte der Menschen, Köln 1987, S. 23-57 (45).
4. Vgl. dazu u.a. *W. HuberjH, E. Tödt:* Menschenrechte-Perspektiven einer menschlichen Welt, 3. Aufl. München 1988. Das Universalitätsproblem bleibt in den theologischen Überlegungen von *M. Hecke/:* Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil-hist. Klasse 1987/4), Heidelberg 1987 leider unberücksichtigt; das gilt auch für *A. v. Campenhausens* Bericht über Heckeis Studie unter dem (leider zu allgemeinen) Titel: Menschenrechte im Verständnis der Kirchen, in: ZEE 32, 1988, S. 282-291.
5. Vgl. G. *Picht:* Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: *Ders:* Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart 1980, Bd. I, S. 116-132. Man beachte jedoch das 1980 geschriebene Nachwort (ebenda, S. 133-135) zu diesem 1975 verfaßten Aufsatz.
6. *R. Spaemann:* Universalismus oder Eurozentrismus, in: Merkur 474, 1988, S. 706-712 (709).
7. Ebenda, S. 711.

Die Bundesrepublik - in bester Verfassung?

Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit

Von Helmut Simon

40 Jahre Bundesrepublik – schon früh haben besonnene Zeitzeugen davor gewarnt, diesen Gedenktag als selbstgefällige Jubelfeier zu begehen: Bemerkenswerter sei der Kriegsbeginn vor 50 Jahren mit seinen Folgen; die Dankbarkeit für den märchenhaften Aufbau in der Nachkriegszeit dürfe die verbliebenen politischen, sozialen und kulturellen Defizite nicht verdecken; wichtiger als rückblickende Leistungsschauen sei die Bereitschaft, sich drohenden Zukunftsgefährdungen zu stellen. Auf dieser Linie verstehe ich auch meinen Auftrag, die Verfassungsordnung der Bundesrepublik unter besonderer Berücksichtigung ihrer Gefährdungen zu würdigen.

I. Theologische Würdigungen der Verfassungsordnung

Diese Würdigung kann mit einer beruhigenden Behauptung beginnen: Zumindest verfassungsrechtlich gesehen ist Bonn nicht Weimar. Nicht nur haben die Mütter und Väter des Grundgesetzes erkennbare Schwächen der Weimarer Verfassung vermieden und bittere Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Unrechtsregime aufgearbeitet. Vielmehr hat sich auch in der Einstellung der Staatsbürger gegenüber dem Verfassungsangebot der rechts- und sozialstaatliehen Demokratie ein grundlegender Wandel vollzogen. Dies berechtigt zu Hoffnungen, wenn es richtig ist, daß der eigentliche Hüter einer Verfassung die Gesellschaft selbst ist und daß eine demokratische Verfassung dort am stärksten gefährdet ist, wo sie auf die Ablehnung der Bürger trifft oder wo diese den Eindruck gewinnen, die Verfassungsgarantien stünden nur auf dem Papier.

Der *Einstellungswandelläßt* sich deutlich beim protestantischen Bevölkerungsteil beobachten. Zur *Weimarer Republik* hatte der deutsche Protestantismus bekanntlich kein positives Verhältnis gefunden. Ihr gegenüber hatten sich breite evangelische Kreise unter dem Einfluß außertheologischer Faktoren in kühler, rückwärts orientierter Fremdheit verhalten, die viel zum Scheitern dieses ersten Versuches einer Demokratie auf deutschem Boden beigetragen hat. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Deutschen nur langsam den Lebenswert der rechts- und sozialstaatlichen Demokratie entdeckt. Zwar hob sich die von den Siegern importierte Staatsform in klaren Konturen vom düsteren Hintergrund unserer Geschichte ab. In der vom Kalten Krieg und wirtschaftlichen Wiederaufbau beherrschten Anfangszeit spielte

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 86-97, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

aber die *verfassungsrechtliche Gestaltung des Provisoriums Bundesrepublik* im öffentlichen Bewußtsein so gut wie keine Rolle. Dem protestantischen Lager ist sogar noch vor wenigen Jahren Staatsverdrossenheit und Demokratie-Unfähigkeit vorgeworfen worden. Diese Vorwürfe sind indessen je länger je weniger berechtigt. Auch im Protestantismus erfreut sich das Grundgesetz zunehmender Wertschätzung; seine Verabschiedung ist nicht nur von Gustav Heinemann als Sternstunde unserer Geschichte empfunden worden. Die Gründe dieser Wertschätzung dürften freilich entsprechend der jeweiligen staatsbürgerlichen Grundhaltung unterschiedlich sein:

Weit verbreitet war zumindest in den ersten beiden Jahrzehnten ein mehr vordergründiger *Demokratie-Pragmatismus,* der sich bis zum Vietnam-Schock unreflektiert am angelsächsischen Leitbild orientierte und mit den augenfälligen Vorzügen unserer Verfassungsordnung gegen kommunistische Gesellschaftssysteme argumentierte. Versuche einer theoretischen Aufarbeitung konnten daher leicht auf Abwege geraten, wie sich beispielsweise beim Liebäugeln mit einer »formierten Gesellschaft« zeigte. In konservativen Kreisen setzte man bevorzugt auf die *Rechtsstaatsidee*, die man gerne im Sinne eines machtvollen wehrhaften *Ordnungsfaktors* begriff und die dann - ähnlich wie die zweideutige Autobahnbeschilderung »rechts ist richtig« - auf Andersdenkenden wie ein ideologischer Überbau wirkte. Das Zutrauen in die Verfassung wurde hier namentlich durch solche verfassungsgerichtliche Entscheidungen gestärkt, die überzogene Reformen der sozial-liberalen Ära korrigierten. Auch sah und sieht man in der Ordnung des Grundgesetzes am ehesten eine Gewährleistung der als vorteilhaft erlebten sozialen Marktwirtschaft, während das linke Lager an der wirtschaftspolitischen Neutralität des Grundgesetzes festhält.

Um eine grundsätzliche theologische Würdigung und um eine Klärung des christlich gebotenen Verhaltens gegenüber dem vorfindliehen Angebot einer *rechts- und sozialstaatliehen Demokratie* haben sich – das mag manchen überraschen - unter dem Einfluß von *Karl Barth, Ernst Wolf'uiui Gustav Heinemann* erstmals linksprotestantische Kreise bemüht". Auch hier wuchs die Wertschätzung der Verfassungsordnung in dem Maße, in dem man ihren Lebenswert begriff bis hin zu der Erfahrung, daß sie auch für Nonkonformisten Nischen der Freiheit bereithält. Besondere Nähe empfand man zum *Sozialstaatsgebot* sowie zum *Demokratieprinzip*, das getreu der Parole »mehr Demokratie wagen« auf alle gesellschaftliche Gebiete erstreckt werden sollte. Eine nicht unerhebliche Rolle spielten freiheitliche Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, etwa zur Meinungs- und Rundfunkfreiheit, zur Volkszählung oder zum Schutz Schwacher. Soweit in diesen Kreisen noch Reserven zu beobachten sind, beruhen sie – anders als in Weimar - nicht auf einer rückwärts orientierten ideologischen Ablehnung der rechts- und sozialstaatliehen Demokratie. Vielmehr wurde und wird befürchtet, die Repräsentanten des Staates seien den lebensbedrohenden Krisen der Gegenwart nicht gewachsen und nicht fähig, die Verbürgungen der Verfassung gegenüber einflußreichen Gegeninteressen durchzusetzen.

Selbstverständlich sind die unterschiedlichen Haltungen differenzierter, als sich hier in wenigen groben Strichen andeuten läßt. Auch verkörpern die verschiedenen Positionen jeweils berechtigte Teilanliegen, die in ihrer Gesamtheit unentbehrlich für die Staatswillensbildung im pluralistischen Kräfteparallelogramm sein dürften", Im vorliegenden Zusammenhang interessiert vor allem die zusammenfassende Feststellung, daß sich inzwischen im protestantischen

Lager quer durch alle Richtungen ein überraschend breiter *Grundkonsens* abzeichnet, der schlagwortartig als *Verfassungspatriotismus* bezeichnet werden kann, der die EKD-Denkschrift »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie« geprägt hat und der sich in folgenden drei Thesen zusammenfassen läßt:

- Es ist Christenpflicht, die rechts- und sozialstaatliche Demokratie als Angebot und Aufgabe anzunehmen; deren Strukturen verkörpern die erlittene und praktizierte *Erfahrungsweisheit* der Besten unserer Vorfahren und lassen eine Affinität zum christlichen Glauben erkennen.

– Diese Annahme hat notwendigerweise den Charakter *kritischer Solidarität* mit einer verbesserungsfähigen und verbesserungsbedürftigen Ordnung; sie ist frei von der Tendenz, die Verfassung durch einen Katalog unerfüllbarer Wünsche zu überfordern oder sie gar zum Religionsersatz für eine säkularisierte Gesellschaft hochzustilisieren und Kritiker des status quo in der Art von Ketzern zu behandeln.

- Der besondere Lebenswert des Grundgesetzes besteht darin, daß es die überkommene *Rechtsstaatsidee* mit dem *Demokratieprinzip* und dem *Sozialstaatsgebot* in einem *historischen Kompromiß* zu einem unauflösbaren Dreiklang miteinander verschmolzen hat; indem Christen diesen Komprorniß als die beste aller schlechten Möglichkeiten gegen mancherlei Gefährdungen verteidigen, bewähren sie sich als ebenso verläßliche wie unbequeme Staatsbürger.

11. Kritische Solidarität gegenüber der Verfassungsordnung

Kritische Solidarität schließt – auch darüber müßte Einigkeit erreichbar sein - die Bereitschaft ein, an drei Aufgaben mitzuwirken und damit zugleich spezifische Gefährdungen der rechts- und sozialstaatliehen Demokratie abzuwehren:

Diese Verfassungsordnung ist zu keiner Zeit ein *sicherer Besitz,* sondern eine *stets gefährdete Chance.* Gefährlicher noch als ihre erklärten Gegner können unmerkliche Erosionen und schleichende Umwertungen werden, denen sowohl das Demokratieprinzip als auch die Rechtsstaatsgarantie und das Sozialstaatsgebot ausgesetzt sind. Hier ist - das ist die erste Aufgabe - um so mehr Wachsamkeit und entschiedene Abwehr geboten, als die konkreten Strukturelemente des Grundgesetzes immer noch wenig bekannt und daher besonders anfällig für Erosionen und Umwertungen sind. Soweit solche Gefährdungen schon jetzt erkennbar sind, sollen sie im nächsten Abschnitt erörtert werden. Weitere Gefährdungen könnten anläßlich der Öffnung des europäischen Marktes im Jahre 1992 eintreten, wenn es nicht gelingt, die europäische Superbürokratie parlamentarisch zu binden, einen *europäischen Grundrechtekatalog* zu schaffen und gegenüber der Dominanz wirtschaftlicher Interessen durchzusetzen sowie zu verhindern, daß der in der Bundesrepublik erreichte soziale Standard zugunsten gleicher Wettbewerbschancen abgebaut und einern Sozialdumping ausgesetzt wird.

Eine zweite, besonders wichtige Aufgabe ergibt sich aus der ständig vorhandenen Kluft zwischen dem *normativen Angebot der Verfassung* und der *Verfassungswirklichkeit.* Nach dem KPD-Urteil des Bundesverfassungsgerichts gehört es geradezu zum Selbstverständnis der

rechts- und sozialstaatliehen Demokratie, daß sich von keinem Zustand behaupten lasse, er stimme mit dem Ideal überein, daß vielmehr die jeweiligen Verhältnisse stets verbesserungsbedürftig, aber auch verbesserungsfähig seien; diese Denkweise halte eine Übereinstimmung von Ideal und Wirklichkeit sogar für unerreichbar; sie könne nur fordern, die Wirklichkeit in Anlehnung an das Leitbild der Verfassung zu verändern. Damit sei eine nie endende Aufgabe gestellt, die durch stets erneute Willensentscheidungen gelöst werden müsse (BVerfGE 5, 85 [196f.]).

Diese zutreffende und realistische Einsicht steht in Einklang mit der wohl vorherrschenden *eschatologisch orientierten Rechts- und Staatsethik.* Diese gehen einerseits von der Erkenntnis aus, daß die eigentliche, die vollkommene Gerechtigkeit dem Reich Gottes vorbehalten ist, daß sie für uns Menschen unerreichbar und unverfügbar ist und daß unsere Anstrengungen immer nur auf ein relativ Besseres beschränkt bleiben. Diese Einsicht macht uns bescheiden und tolerant und bewahrt uns vor der falschen Hoffnung, wir könnten durch revolutionäre Veränderungen auch nur annähernd ein Paradies endgültiger Gerechtigkeit schaffen. Auf der anderen Seite erweist sich jede menschliche Rechts- und Staatsordnung gerade im Lichte der kommenden Gerechtigkeit Gottes als stets verbesserungsbedürftige Ordnung. Die Ausrichtung auf die eschatologisch verstandene Gerechtigkeit Gottes verbietet es, daß wir uns beim status quo des jeweils Erreichten beruhigen; sie mahnt uns, daß die Gestaltung der Gesellschaftsordnung ein zukunftsgerichteter offener Prozeß bleiben muß, der in zähen und tapferen Schritten ein Mehr an relativer menschlicher Gerechtigkeit anstrebt.

Die dritte Aufgabe knüpft daran an, daß die Verfassungsnorm ihrerseits keine zeitlose Heilslehre, sondern *geschichtlich bedingtes und verbesserungsbedürftiges Menschenwerk* ist. Ihr überlieferter Gehalt darf gewiß nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden. Es genügt aber ebensowenig. wenn wir uns auf das Erbe unserer Vorfahren einen Erbschein in Gestalt des Grundgesetzes ausstellen lassen und uns mit der Selbstbeschwörung zur Ruhe setzen, hierzulande sei eigentlich alles ganz gut. Vielmehr sind die Elemente der rechts- und sozialstaatliehen Demokratie so fortzuentwickeln, daß sie unter den veränderten Bedingungen des technischen Massenzeitalters funktionstüchtig bleiben und für uns und unsere Kinder weiterhin bewirken, was unsere Vorfahren unter den Bedingungen ihrer Zeit damit bezweckten. Wären unsere Vorfahren so denkfaul und angepaßt gewesen wie wir, gäbe es die rechts- und sozialstaatliehe Demokratie überhaupt nicht.

Diese Fortentwicklung wird auf der Ebene des Verfassungsrechts allerdings nur sehr behutsam und unter Beschränkung auf das Notwendige zu geschehen haben. Denn jede einklagbare verfassungsrechtliche Festschreibung schränkt die Offenheit des demokratischen Prozesses ein und kann zu einer weiteren Verlagerung der Entscheidungskompetenzen vom Parlament auf die Verfassungsgerichtsbarkeit führen. So gewiß das Bundesverfassungsgericht Wesentliches zur Durchsetzung und Wertschätzung des Grundgesetzes beigetragen hat, die Ausgestaltung der verfassungsrechtlichen Ordnung und ebenso ihre Fortentwicklung obliegen in erster Linie dem vom Volk unmittelbar legitimierten Parlament. Dieses kann schon durch einfache Gesetzgebung Entscheidendes zur Durchsetzung demokratischer, rechts- und sozialstaatlicher Postulate bewirken.

III. Gestaltungsaufgaben im Spannungsfeld von Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit

Die drei genannten Aufgaben sollen nunmehr an den *fundamentalen Strukturprinzipien der Verfassung* - dem Demokratieprinzip, der Rechtsstaatsidee und dem Sozialstaatsgebot - unter Verzicht auf Vollständigkeit konkretisiert werden. Dabei zeigt sich, daß sich diese Aufgaben, also die Abwehr von Erosionen und Verfälschungen, die Überbrückung der Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit sowie die Fortentwicklung unserer verfassungsmäßigen Ordnung, teilweise überschneiden und ergänzen.

1. Das Demokratieprinzip

a) Demokratie läßt sich auf die Formel bringen: Der Staat ist die Gesamtheit aller gleichberechtigten Staatsbürger, die als Teilhaber der öffentlichen Gewalt durch Wahlen Herrschaft auf Zeit verleihen. Als schleichende Umwertung empfinde ich es, wenn Protestbewegungen arrogant als Druck der Straße abgetan werden. Bedenklich ist es auch, wenn ein einzelner Bestandteil der Demokratie, nämlich das *Repräsentativprinzip*, überfrachtet und den Bürgern im Sinne eines repräsentativen Absolutismus angesonnen wird, gefälligst zu parieren, wenn die mehrheitlich gewählten Repräsentativorgane entschieden haben. Zwar sind *Repräsentativ- und Mehrheitsprinzip unverzichtbare Notbehelfe*, um die Massendemokratie funktionsfähig zu machen. Ich möchte auch in keinem Staat leben, wo sie nicht gelten. Aber diese Notbehelfe dürfen nicht zum maßgeblichen Kennzeichen des demokratischen Gedankens werden und dessen eigentlichen Lebenswert verdrängen. Dieser zielt auf *partizipatorische Mitwirkung aller Staatsbürger* bei der Bildung des Staatswillens, auf das Recht zur Bildung und Ausübung von *Opposition*, auf andauernde *öffentliche Kontrolle der Regierenden* und deren *Rechenschaftspflicht* gegenüber den Regierten sowie auf möglichst weitgehende *Selbstbestimmung des Einzelnen*. Statt von diesen Forderungen abzulenken, sollte man über die insoweit bestehenden Mängel nachdenken und die Bildung von Bürgerinitiativen als Alarmzeichen für demokratische Defizite begreifen.

b) Der Schutz des Demokratieprinzips vor Umwertungen und Erosionen überschneidet sich teilweise mit der anderen Aufgabe, die Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit zu überbrücken. Dies sei beispielhaft an Gefährdungen der Rundfunkfreiheit, am Schutz der freiheitlich-demokratischen Grundordnung gegenüber ihren Gegnern und an der verfassungsrechtlichen Unzulänglichkeit des militärisch-industriellen Komplexes aufgezeigt:

Die *Grundrechte der Meinungs-, Presse- und Rundfunkfreiheit* hat das Bundesverfassungsgericht in ständiger Rechtsprechung als schlechthin konstituierend für ein freiheitliches demokratisches Gemeinwesen beurteilt; denn sie ermöglichten erst die ständige geistige Auseinandersetzung, den Kampf der Meinungen, der ihr Lebenselement sei", Aus der Rundfunkfreiheit sind die Forderungen nach Staats- und Programmfreiheit sowie nach Sicherung gleichgewichtiger Vielfalt und Verhinderung vorherrschender Meinungsmacht hergeleitet worden". Zwischen dem so konkretisierten normativen Leitbild der Verfassung und der Wirklichkeit hat sich nach Meinung erfahrener Sachkenner eine wachsende

Diskrepanz entwickelt. Dabei werden im allgemeinen keine leicht aufweisbaren, dramatischen Vorkommnisse beklagt, sondern ein schleichender Prozeß, ein allmähliches Verschenken der Freiheitsgarantie durch konfliktscheuen Gefälligkeitsjournalismus und ein parteipolitischer Anpassungsdruck auf dem Umweg über Stellenbesetzungen und Gebührenregelungen. In einer kritischen Untersuchung über die Medienwirklichkeit im öffentlich-rechtlichen Fernsehen heißt es zusammenfassend: »Die Schamlosigkeit, mit der die von den Länderparlamenten erlassenen und von mehreren Bundesverfassungsgerichts-Urteilen präzisierten Gesetze gebrochen werden, hat längst eine Dauerhaftigkeit erreicht, die sich nur Gesetzesbrecher erlauben können, die sich im Schutz einer allgemeinen öffentlichen Gleichgültigkeit sowie des Staates wissen. '" Eklatante Fälle sind selbst in eigenen Medien kritisiert worden, aber die Folge des Protestes war stets ihre Folgenlosigkeit.«" Darfes eigentlich folgenlos bleiben, wenn im Medienbereich der Vorwurf permanenten Rechtsbruchs erhoben wird? Mir erscheint es unerträglich, daß ein solcher Vorwurf laut wird und daß nichts geschieht, weder zu seiner Widerlegung noch zur Ausräumung der Mißstände.

Während die Medienfreiheit zwar in der Verfassungswirklichkeit verkümmert, aber wenigstens durch die verfassungsgerichtliche Rechtsprechung klare normative Konturen gewonnen hat, ist in einem anderen wichtigen Bereich bereits die normative Seite recht verworren geblieben. Gemeint sind der *militärisch-industrielle Komplex* sowie die *Befugnisse der Besatzungsmächte*, die sich beide als höchst resistent gegenüber verfassungsrechtlicher Durchdringung erwiesen und die ironische Rückfragen ausgelöst haben, ob nicht hier die Staatsgewalt von einer grenzüberschreitenden Militärbürokratie und der Rüstungsindustrie ausgeht. Eine nüchterne Analyse der Realitäten ohne übertriebene Geheimniskrämerei und deren Konfrontation mit den Postulaten der Verfassung – angefangen von der Ausübung der Hoheitsrechte über die Verantwortlichkeit des Parlaments bis hin zum Grundrechtsschutz gegenüber Beeinträchtigungen der Bevölkerung durch Verteidigungsvorbereitungen im tiefsten Frieden - erscheint nachgerade überfällig, zumal die bisherige verfassungsgerichtliche Rechtsprechung nach den dazu ergangenen zutreffenden Sondervoten wenig befriedigt" und in den letzten Jahren gerade in diesem Bereich ehrenwerte Staatsbürger zu ihrem eigenen Erschrecken bis an die Grenze ihrer Loyalität gegenüber dem Staat geraten sind.

Widersprüche zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit werden besonders unerträglich, wenn dabei zugleich gegen *internationale Verpflichtungen* verstoßen wird. Nach Meinung des zuständigen Ausschusses des internationalen Arbeitsamts ist unsere Berufsverbotspraxis unvereinbar mit dem internationalen Übereinkommen über die Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf? . Davon abgesehen nötigen elementare Postulate des Grundgesetzes - das *Diskriminierungsverbot* des Art. 3 Abs. 3 GG sowie der *Grundsatz der Verhä/tnismäßigkeit* - zu einer Änderung dieser Praxis in dem Sinne, daß der Gesetzgeber den Zugang zum Staatsdienst zwar unter dem Gesichtspunkt der Treuepflicht erschweren darf, daß er dabei aber zu funktionalen Differenzierungen verpflichtet ist. Wenn wir uns dazu endlich aufraffen würden, dürfte unsere verfassungsmäßige Ordnung nach innen und außen an Glaubwürdigkeit gewinnen. Nach den bitteren Erfahrungen mit dem Schicksal der Weimarer Republik ist es zwar verständlich und gerechtfertigt, daß sich die neue Demokratie als streitbar gegenüber ihren Gegnern versteht. Objekt von Schutzvorkehrungen ist aber nicht irgendeine beliebige, Sondern speziell diejenige Ordnung, für welche die demokratisch-rechtsstaatliche Freiheit-

lichkeit konstitutiv ist. Je perfekter der Schutz wird, je ungeeigneter oder übereifriger die damit betrauten Organe sind und je weiter ihre Maßnahmen indirekt über den Kreis der eigentlichen Gemeinten hinauswirken und Duckmäusertum erzeugen, desto mehr wächst die Gefahr, daß das Schutzobjekt seinerseits verändert und erstickt wird und die freiheitliche Demokratie an Überlegenheit und Leuchtkraft verliert. Letztlich wird die *streitbare Demokratie* am verläßlichsten durch *streitbare Demokraten* geschützt",

c) Das Bedürfnis nach behutsamer Fortentwicklung der verfassungsmäßigen Ordnung läßt sich gerade im Geltungsbereich des Demokratieprinzips schwerlich leugnen. Es beruht nicht zuletzt auf den zunehmenden Ohnmachtsgefühlen der Bürger und ihrer Erfahrung, gegenüber mächtigen ökonomischen Interessen wenig ausrichten zu können. Insoweit muß die Frage erlaubt sein, ob die Zurückhaltung des Grundgesetzes gegenüber allen Formen der *direkten Demokratie* heute nicht eher schädlich als nützlich ist. Sollte nicht wenigstens ein Recht der jeweiligen parlamentarischen Minderheit ausprobiert werden, unter bestimmten Voraussetzungen eine Volksbefragung zu verlangen? Anlaß zum Nachdenken über Fortentwicklungen folgt vor allem aus der Beobachtung, daß das Repräsentativ- und das Mehrheitsprinzip zwar für die Fülle der normalen Entscheidungen voll geeignet und zumutbar sind, daß es aber einige wenige und schwierige Grenzfälle gibt, die namentlich im Bereich der Ökologie und der Sicherheitspolitik angesiedelt sind und die sich durch mehrere Besonderheiten abheben: Es geht um Entscheidungen von extremem ethischem Gewicht im Grenzbereich zum *Naturunrecht*, um Entscheidungen, die weitgehend unumkehrbar sind und sich daher auch nach einem Machtwechsel nicht mehr rückgängig machen lassen; die in ihren Auswirkungen extrem ungewiß sind und die - wenn sie falsch sind - von verheerenden Folgen auch für die Minderheit und sogar für künftige Generationen sein können. Wie können wir mit derartigen Entscheidungen besser umgehen?

Ich warne vor der Selbstberuhigung, hier gäbe es eigentlich keine Probleme. Richtig und festzuhalten ist allerdings, daß auch in jenen Sonderfällen letztlich die Mehrheit der gewählten Repräsentanten oder - bei Plebisziten – die Mehrheit der Stimmbürger den Ausschlag geben muß. Als verfassungskonforme Fortentwicklung kommt hier einmal in Betracht, den Katalog der Grundrechte und damit den Bereich des Unabstimmbaren auszuweiten. Zum anderen ist an *Verbesserungen des Entscheidungsverfahrens* und der *Willensbildung vor* der endgültigen Entscheidung zu denken. Dazu gehört ein ganzes Bündel von Empfehlungen, angefangen mit der ständigen Rechtfertigungspflicht der Mehrheit für die Notwendigkeit angestrebter Entscheidungen bis hin zum pfleglichen Umgang mit dem *Demonstrationsrecht*, welches das Bundesverfassungsgericht als unentbehrliches Funktionselement für ein demokratisches Gemeinwesen beurteilt hat (BVerfGE 69, 315). Die verfassungsgerichtliche Rechtsprechung drängt ferner auf die Stärkung des Parlaments, dem gerade in den genannten Grenzfällen die wesentlichen Entscheidungen in Gestalt eines förmlichen, öffentlichen Gesetzgebungsverfahrens vorzubehalten sind. Solange in den außergewöhnlichen Grenzfällen eine hinreichend breite Akzeptanz im Volk nicht erreicht ist, solange also gewissermaßen die Entscheidungsreife fehlt, könnte es ferner ein Akt politischer Weisheit sein, auf Entscheidungen vorläufig überhaupt zu verzichten, Denkpausen anzuordnen und weiterhin auf Konsensbildung hinzuwirken. Drängt sich nicht auch im Bereich des Rechts eine Erkenntnis auf, die in Wissenschaft und Technik längst vertraut ist, daß nämlich nicht alles Machbare erlaubt ist?

Oder anders ausgedrückt: Ist eigentlich zwischen Bürgern und Staatsorganen ein contrat social denkbar, der den zur Herrschaft auf Zeit berufenen Mehrheitsorganen totale Entscheidungsbefugnis überall dort einräumt, wo die Verfassung keine oder noch keine deutlichen Verbote errichtet hat? Das unbefriedigende Entscheidungsverfahren für die erwähnten folgenschweren Streitfragen sowie das Defizit an plebiszitären Elementen dürften im übrigen dazu beigetragen haben, daß Fragen nach Recht und Grenzen des *zivilen Ungehorsams* aufgebrochen sind, die das Bundesverfassungsgericht im Urteil über Sitzblokkaden zwar angesprochen, aber offengelassen hat".

2. Die Rechtsstaatsidee

a) Umwertungen und Mißbräuche sind nicht nur beim Demokratieprinzip, sondern ebenso und sogar vermehrt bei der Rechtsstaatsidee zu beobachten. Diese muß zur Zementierung ungerechtfertigter Besitzstände herhalten, sie wird zunehmend obrigkeitlich interpretiert und gleichgesetzt mit dem Gehorsam gegenüber staatlichen Vorschriften. Werden solche verletzt- wohlgemerkt: durch Protest Jugendlicher gegen Mißstände, nicht etwa durch Steuersünder oder Umweltverbrechen -, wird lamentiert, der Rechtsstaat schlechthin sei in Gefahr. Nun ist es sicher richtig, daß jeder Staat, auch der Rechtsstaat, auf die Gesetzestreue seiner Bürger angewiesen ist und auf die Achtung legaler Entscheidungen, deren Geltung nicht davon abhängen kann, daß jedermann sie als legitim anerkennt. Die *friedensstiftende Funktion des Rechts* ist auch dort zu achten, wo es noch unzulänglich ist. Aber die Gemeinschaft vor Rechtsbrüchen zu schützen, war schon Aufgabe des obrigkeitlichen Polizeistaates. Die spezifische Besonderheit der Rechtsstaatlichkeit, ihr eigentlicher Lebenswert liegt anderswo: Sie zielt auf die *Bindung* zuerst und vor allem der staatlichen Organe *an das Recht,* auf *Begrenzung und Bändigung* der Staatsgewalt *durch das Recht* und auf die *Achtung der personalen Freiheit* als der Grundlage des Gemeinwesens. Schaden leidet die Rechtsstaatsidee weniger durch Rechtsverstöße von Bürgern, sondern vor allem durch staatlichen Machtmißbrauch.

Dem sollen mannigfaltige Vorkehrungen entgegenwirken: der Schutz der Minderheiten durch Menschen- und Grundrechte, die als das Unabstimmbare den Mehrheitsentscheidungen entzogen sind; die Teilung der Gewalten zwischen Volksvertretung, Regierung und Gerichten, die sich gegenseitig hemmen und kontrollieren sollen; die Grundsätze der Verhältnismäßigkeit staatlichen HandeIns und dessen Bindung an Gesetze, das Rückwirkungsverbot, der Grundsatz des Vertrauensschutzes sowie das Recht des Bürgers, unabhängige Gerichte anzurufen, einschließlich seines Rechts, mit dem Mittel der Verfassungsbeschwerde unmittelbaren Einfluß auf die staatliche Willensbildung zu nehmen. Viele staatliche Vorschriften sind wegen Verletzung rechtsstaatlicher Prinzipien für verfassungswidrig erkärt worden, können also nicht selbst den Inbegriff des Rechtsstaats verkörpern. Unsere Verfassung hat eben keine totale, sondern eine *rechtsstaatlich begrenzte Demokratie* vorgesehen mit der Folge, daß der Staat – auch die frei gewählte Mehrheitsdemokratie - nicht alles kann und darf.

Die verfassungsgerichtliche Rechtsprechung hat durch eine Serie denkwürdiger Entscheidungen dazu beigetragen, diese rechtsstaatliehen Verbürgungen, insbesondere die Grundrechtsgarantien, zu effektuieren, und zwar mehr als anfangs zu erwarten war. Dabei war das

Gericht der doppelten Gefahr ausgesetzt, entweder die Verfassung überzubeanspruchen und seine Befugnisse im Verhältnis zu den anderen Staatsorganen zu überschreiten oder, im Konflikt zwischen Bürgerfreiheit und Staatsräson, an falschen Stellen Zurückhaltung zu üben. Gelegentlich ist es der Versuchung erlegen, Grundrechtsgewährleistungen zugunsten ungeschriebener verfassungsrechtlicher Grundentscheidungen - etwa für eine funktionstüchtige Strafrechtspflege, für eine funktionstüchtige Landesverteidigung oder für eine streitbare Demokratie - zu minimalisieren-". Dabei wurde nicht hinreichend berücksichtigt, daß die Verfassung zwar auch auf ein gutes Funktionieren der Staatsorgane im Interesse des Gemeinwohls angelegt ist, daß sie aber durch die einklagbar ausgestalteten, unmittelbar geltenden *Grundrechtsgewährleistungen* das reibungslose Funktionieren gewollt erschwert. Es ist daher Wachsamkeit geboten, wenn diese Entscheidung korrigiert und die Geltungskraft von Grundrechten mit Hilfen von Begriffen reduziert werden soll, deren Unbestimmtheit es zuläßt, sie unter dem Druck vermeintlicher Notwendigkeiten mit mancherlei Inhalten anzureichern. Das gilt namentlich für den Bereich der inneren Sicherheit, wo ohnehin die Neigung besteht, Erscheinungen wie Terrorismus oder gewalttätige Konflikte durch den gesetzgeberischen Abbau rechtsstaatlicher Freiheitsverbürgungen oder durch Überreglementierungen zu bekämpfen.

b) Zu den Verfassungspostulaten, auf deren Effektuierung das Bundesverfassungsgericht nachdrücklich und unbeirrbar bestanden hat, gehört insbesondere die *Gleichberechtigung der Geschlechter'»,* Das Gericht hat sich nicht damit begnügt, auf dem normativen *Verbot von Diskriminierungen* zu bestehen, sondern hat darüber hinaus die Frage nach einer verfassungsrechtlichen Verpflichtung des Gesetzgebers aufgeworfen, die *Voraussetzungen für eine faktische Gleichberechtigung* der Frauen zu schaffen. Daß hier Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit nach wie vor auseinanderklaffen, wird nirgends ernsthaft bestritten; im Bereich der sozialen Sicherheit ist die Armut nach wie vor weiblich. Es ist daher zu begrüßen, daß das Bundesverfassungsgericht temporäre Besserstellungen für Frauen als verfassungskonform beurteilt hat, die einem sozialstaatlich motivierten typisierenden Ausgleich von Nachteilen dienen->. Damit hat das Gericht grünes Licht dafür signalisiert, die weiterhin bestehenden faktischen Benachteiligungen durch Förderungsmaßnahmen, etwa durch Quotierungsregelungen, auszuräumen.

Besonders bedrängend ist die Diskrepanz zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit auch auf dem Gebiet des *Ausländerrechts.* Dies verraten nicht nur die ständigen Versuche, das verfassungsrechtlich garantierte Asylversprechen rechtlich wie praktisch abzuschwächen, sondern betrifft ebenso die Situation der über vier Millionen Ausländer und ihrer Familien, die seit langem in der Bundesrepublik leben und hier bleiben wollen. Menschenwürde, der Schutz von Ehe und Familie und das Rechtsstaatsgebot nötigen dazu, Vorkehrungen für eine Integration dieser Bleibewilligen bis hin zu ihrer politischen Eingliederung vorzusehen und ihr *Bleiberecht* so berechenbar auszugestalten, daß eine langfristige Lebensplanung möglich ist. Dies schließt die Klärung ein, ob unsere Ausländerpolitik bevorzugt durch nationalstaatliche und volkstumorientierte Vorstellungen sowie die Abwehr von Überfremdungen bestimmt oder aber am Leitbild eines multikulturell offenen und europäisch gesinnten Gemeinwesens ausgerichtet werden soll.

c) Die Aufgabe, solche und weitere Diskrepanzen zu überbrücken, überschneidet sich mit

der weiteren Aufgabe einer Fortentwicklung überkommener rechtsstaatlicher Strukturelemente. In der schönen neuen Welt des modernen Staates mit seinen weitreichenden Reglementierungs- und Überwachungsmöglichkeiten gebührt der rechtsstaatlichen Forderung, die Ausübung der Staatsgewalt verfassungsrechtlich zu begrenzen, eher noch mehr Aufmerksamkeit als früher. Das gilt nicht minder im Blick auf die *Bildung neuer Machteliten in Technik und Industrie,* die durch Internationalisierung die staatliche Kontrolle unterlaufen. Solche Veränderungen nötigen zu ergänzenden rechtsstaatlichen Vorkehrungen. Dazu gehört nicht zuletzt, daß die vom Grundgesetz außerordentlich gestärkte dritte Gewalt als kompetent, leistungsfähig und bürgerfreundlich erhalten bleibt und unerschrockenen demokratischen Richterpersönlichkeiten anvertraut wird, deren Verhalten nicht an vorkonstitutionellen Standards zu messen ist.

Im übrigen gibt es bereits Beispiele für behutsame Fortentwicklungen rechtstaatlicher Gewährleistungen. So hat die Rechtsprechung ein *informationelles Selbstbestimmungsrecht* über die persönlichen Daten durchgesetzt, die *Eigentumsgarantie auf sozialversicherungsrechtliche Positionen erstreckt* und ein *Teilhaberecht hochschulreifer Bewerber auf Studienzulassung* anerkannt[13]. Ferner hat das Bundesverfassungsgericht im Anschluß an sein Urteil zur Fristenlösung aus dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit die Pflicht hergeleitet, Maßnahmen zum *Schutz gegen die Gefahren der wirtschaftlichen Nutzung der Atomenergie* und zur Bekämpfung *gesundheitsgefährdender Auswirkungen des Fluglärms* zu treffen[14]. Freilich ist auf die Erfüllung der bereits geltenden umweltrechtlichen Pflichten sowohl von den Behörden als auch von den Gerichten bislang eher zaghaft gedrängt worden. Darüber hinaus dürften die insoweit bestehenden verfassungsrechtlichen Gewährleistungen zu schmal sein, um einen ausreichenden Schutz unseres Lebensraumes gegenüber handfesten wirtschaftlichen Interessen sicherzustellen. In Betracht käme die Aufnahme einer *Staatszielbestimmung* in das Grundgesetz, die den Gesetzgeber ermächtigt und verpflichtet, etwa durch Öko-Steuern einen wirksamen Umweltschutz sicherzustellen. Ebenso dringlich erscheint eine Fortentwicklung unserer verfassungsmäßigen Ordnung, um die Menschenwürde mit den Mitteln des Rechts gegen neuartige *Gefährdungen im Bereich der Biogenetik* zu sichern, was wohl eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftsfreiheit erfordert und nur durch eine Rückbesinnung darauf zu lösen sein wird, was der Mensch ist.

3. Das Sozialstaatsgebot

a) In der jüngeren Verfassungsgeschichte ist immer wieder versucht worden, das Sozialstaatsgebot als unvereinbar mit der Rechtsstaatsidee auszugeben. Erst langsam hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß das ursprüngliche Postulat der rechtsstaatlichen Freiheit *vor* dem Staat für die Masse der Staatsbürger einer Ergänzung durch die komplementäre Forderung nach *Teilhabe am sozialstaatlichen Leistungsangebot* und nach *Daseinsvorsorge* durch die Solidargemeinschaft bedarf. Dies ist lange Zeit im wesentlichen als Aufgabe des Sozialgesetzgebers angesehen worden, während das Sozialstaatsgebot in der Rechtsprechung eher ein Schattendasein geführt hat. Neuerdings sieht sich das Sozialstaatsgebot im Zeichen der Wohlfahrtswende Demontagen und Umwertungen ausgesetzt, die sich bis zur Schmähkritik am Wohlfahrtsstaat und am vermeintlich zu engmaschigen sozialen Netz steigern. Wortführer

sind jene, deren eigener Lebenszuschnitt nichts zu wünschen übrig läßt und die ihre systemverändernden Bestrebungen auch noch gerne als besonders verfassungstreu ausgeben, obwohl doch der Mangel an Solidarität zu den größten Zukunftsgefahren für unser Gemeinwesen gehören dürfte. Macht sich denn nicht hierzulande nach amerikanischem und angelsächsischem Vorbild eine rücksichtslose Ellenbogengesellschaft breit, eine Gesellschaft, die unter dem Motto »Leistung muß sich wieder lohnen« Besitzstände behauptet und noch höhere Gewinne anstrebt, eine Gesellschaft, in der es mehr als zwei Dritteln gut und sogar sehr gut geht, während die Chance zu sinnvoller Lebensgestaltung dahinschmilzt für den Rest, der im Dunkel lebt und zu dem insbesondere Arbeitslose, Ausländer, neue Arme, Behinderte und auch viele Jugendliche und Frauen gehören, denen das zerstörerische Gefühl suggeriert wird, sie seien an ihrem Schicksal selbst schuld?

b) Angesichts dieser Entwicklung wird gerade im sozialstaatliehen Bereich die Kluft zwischen Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit immer tiefer und die Fortentwicklung unserer Rechtsordnung immer not-wendiger. Dies würde offenkundig, wenn die Bundesregierung den von gewerkschaftlicher Seite geforderten *nationalen Armutsbericht* erstellen würde. Auch ohne einen solchen Bericht drängen sich schwerwiegende Defizite in Gestalt der *Massenarbeitslosigkeit* und der *neuen Armut* geradezu auf und verpflichten uns dazu, das Sozialstaatsgebot der Verfassung in praktizierte Solidarität im Sinne eines teilenden Miteinanders umzusetzen, statt darauf zu hoffen, der neue Klassenkampf zwischen denen, die drin sind, und denen, die draußen sind, werde sich in wundersamer Weise von selbst lösen. Über die Beseitigung solcher Defizite hinaus dürfte das Sozialstaatsgebot positiv eine *zukunftsgerichtete gerechtere Verteilung des Wohlstands* gebieten und im Zusammenhang damit beispielsweise eine grundlegende *Neuordnung des Systems der sozialen Sicherung.* Kann denn wirklich an der bisherigen Finanzierung dieses Systems unter Beitragserhöhungen oder Leistungskürzungen festgehalten werden, obwohl wegen des Geburtenrückgangs, der längeren Lebensdauer und der Automatisierung immer weniger Beitragsszahier für immer mehr Rentner aufkommen müssen? Ist das eigentlich gerecht im Vergleich zur Alterssicherung der Beamten und im Hinblick darauf, daß als Folge von Steuererleichterungen und Subventionen die Staatsverschuldung wächst und künftige Generationen ohnehin mit hohen Zinsverpflichtungen belastet werden?

Die Aussichten auf solche Fortentwicklungen des Sozialstaatsgebots sind nicht günstig. Ob sich daran etwas ändern ließe, wenn die Verfassung durch soziale Grundrechte nach dem Vorbild des internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ergänzt würde, wird bezweifelt, weil solche Rechte anders als die unmittelbar geltenden und einklagbaren Grundrechtsgarantien des Grundgesetzes schwer durchsetzbar wären. Auf wirksame Änderungen ist wohl erst zu hoffen, wenn sich die Gesellschaft und insbesondere die Entscheidungsträger eine Erkenntnis zu eigen machen würden, die als Präambel einer neuen Schweizer Verfassung vorgesehen ist und die dem Geist unseres Grundgesetzes voll entspräche: Die Stärke des Volkes mißt sich am Wohl der Schwachen.

Dr. Dr. theol. h. c. Helmut Simon
Rittnertstraße 66
7500 Karlsruhe 41

Abstract

The author believes it to be one of the duties Christians have to accept the state of the basic law as a matter of their own concern. This acceptance has a character of critical solidarity with an order needy and capable of improvement. It includes the willingness to cooperate in three tasks: the rejection of falsifications and erosions of essential structural elements in constitutional law, the bridging of the gap between constitutional standard and constitutional reality and the further development of the constitutional order in a future-oriented way. The fundamental structural principles of the constitution - the principle of democracy, the concept of a state based on the rule of law (Rechtsstaat), and the concept of a social welfare state - are used to illustrate these tasks more thoroughly.

Anmerkungen

I. *Karl Barth:* Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946; *Ernst Wolf:* Die rechtsstaatliche Ordnung als theologisches Problem, 1964; *Gustav Heinemann:* Der demokratische Rechtsstaat als theologisches Problem, 1967. Zu den ersten einschlägigen Veröffentlichungen gehört das 1964 erschienene Heft der Theologischen Existenz heute über eine Tagung der Kirchlichen Bruderschaften »Der Rechtsstaat – Angebot und Aufgabe«, Ich selbst habe mich seit dem ersten, aus Anlaß der Spiegel-Affäre geschriebenen zornigen Artikel »Ist in der evangelischen Ethik Platz für den Rechtsstaat?« (Kirche in der Zeit, 1963, S. 6) in einer Reihe von Veröffentlichungen zur theologischen Würdigung der recht- und sozialstaatliehen Demokratie geäußert (vg1.u. a. die Nachweise in: *Moltmann:* Bekennende Kirche wagen, 1984, S. 191ff.; ferner: Protestantismus und Protest, Dokumentarband des Düsseldorfer Kirchentages 1985, S. 336; *JüngeljHerzog/Simon:* Evangelische Christen in unserer Demokratie [Vorträge auf der EKD-Synode Trier], 1986, S.55).

2. Das ließe sich an der mit Stimmengleichheit getroffenen Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zu Sitzblockaden (BVerfGE 73,206) erläutern; vg1. dazu meinen Beitrag in »Die Zeit« 1988, Nr. 18 zur Amnestie.
3. BVerfGE 7, 198 (208); 10, 118 (121); 35, 202 (221).
4. BVerfGE 12, 205 - Adenauer-Fernsehen; 31, 314 – Umsatzbesteuerung; 59, 231 - freie Mitarbeiter; 57, 295 und 73, 118 - Zulassungsbedingungen für Private; 74, 297 - Privilegierung Privater.
5. *Man/red Delling,* in: *Heinz-Ludwig Arnold* (Hg.): Vom Verlust der Scham und dem allmählichen Verschwinden der Demokratie, Göttingen 1988, S.125. Ausführlicher zur Gefährdung der Rundfunkfreiheit mein demnächst erscheinender Beitrag zur Eröffnung der Evangelischen Medienakademie »Der Preis für die Freiheit steigt, wenn die Nachfrage sinkt«,
6. BVerfGE 68, I – Stationierung von Mittelstreckenraketen; 77, 170 - Lagerung chemischer Waffen.
7. Vg1.im einzelnen *Klaus Dammann]Erwin Siemantel* (Hg.): Berufsverbote und Menschenrechte in der Bundesrepublik, Köln 1987.
8. Vg1.dazu mein Sondervotum BVerfGE 63,298 (309) zur politischen Treuepflicht von Anwälten; insoweit abweichend von der Radikalen-Entscheidung des Zweiten Senats BVerfGE 39, 334 (355).
9. BVerfGE 73, 206 (228f., 250f.); vg1. dazu meinen Beitrag in *JiingeljHerzoglSimon,* aaO., S. 55 (70f.).
10. BVerfGE 39,334 (349) - Radikale; 44,197 - politische Betätigung von Soldaten; 49, 24 (55) - Kontaktsperre; 48, 127 (I59f.) und 69, I (2Iff.) - Kriegsdienstverweigerung.
11. BVerfGE 3, 225; ferner 10, 59 – väterlicher Stichentscheid; 15, 337 - Vorrang männlicher Hoferben; 48, 327 - Ehenamen; 57, 335 - Zuordnung unterschiedlicher Arbeitsentgelte.
12. BVerfGE 74, 163 - Rentenalter.
13. BVerfGE 65, I - Volkszählung; 53,257 (289f.) - Versorgungsausgleich; 69, 272 (300) - Krankenversicherung der Rentner; 72,9 (18) - Arbeitslosenversicherung; 33, 303 - numerus clausus I; 43, 291 - numerus clausus 11.
14. BVerfGE 49, 89 (14lf.) - Kalkar; 53, 30 (57) - Mülheim Klärlich; 56, 54 (78) - Flughafen Düsseldorf.

Die gute Regel als Weg des guten Lebens

Bemerkungen zu einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Von Trutz Rendtorff

1. Zum Gegenstand einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Der Ausdruck »Ethik der Machtordnungsverhältnisse« soll ein demokratiespezifisches Problem bezeichnen. Es geht dabei um solche Fälle der politischen Praxis, in denen ein tiefgreifender Dissens in der Beurteilung und Bewertung von Fragen, die für das Gemeinwesen von fundamentaler Bedeutung sind, ins Verhältnis gesetzt werden muß zu dem akzeptierten Konsens hinsichtlich der Verfahren des demokratischen Prozesses, in dem die Entscheidung über *alle* Fragen, die das Gemeinwesen betreffen, geregelt ist. Das Problem, das dabei erörtert werden soll, entsteht daraus, daß der *Verfahrenskonsens* und der *Bewertungsdissens* nicht auf derselben Ebene liegen. Die ethische Erkenntnis muß folglich unterschiedliche Betrachtungsweisen bemühen und miteinander verbinden. Der Ausdruck »Ethik der Machtordnungsverhältnisse« wird hier eingeführt, um darauf hinzuweisen, daß der Begriff »Ethik« nicht nur für die inhaltliche Erörterung von folgenreichen Entscheidungen reserviert werden soll, sondern daß die demokratiespezifischen Entscheidungsverfahren selbst eine eigene relevante politische Ethik repräsentieren. In den »großen« Fragen, die heute permanent verhandelt werden *(z.* B. nukleare Abschreckung, ökologische Krise, ökonomische Gerechtigkeit), geht es immer wieder zugleich um die Frage, ob und wie ein tiefgreifender Dissens in der Bewertung fundamentaler politischer Fragen des demokratischen Prozesses vereinbar ist mit einem Konsens in ebenso fundamentalen Fragen des demokratischen Prozesses, d. h. der ihm eigentümlichen Entscheidungsverfahren.

Dagegen wird immer wieder die Behauptung aufgestellt, Fragen dieser Größenordnung seien den Entscheidungsverfahren, die für alle politischen Fragen die maßgebliche Regel darstellen, zu entziehen, sie seien wegen ihrer außerordentlichen Bedeutung als Ausnahme von der Regel zu behandeln. Unter Berufung auf spezifisch religiöse Motive oder auf theologische Urteile, die nicht jedermann zugänglich sind, kann dabei auch die Meinung vertreten werden, »Christen« müßten Einwirkungsmöglichkeiten haben, also »Macht«, die dem normalen Verfahren überlegen seien und der Sache nach vor anderen Urteilen privilegiert werden müßten.

Als Gegenstand einer »Ethik der Machtordnungsverhältnisse« verstehe ich darum in erster Linie die Summe derjenigen Regeln und Ordnungselemente, die unter der Prämisse einer grundgesetzlich verfaßten, liberalen Demokratie für alle ohne Ausnahme verbindlich sind. »Ethik« ist in dieser Hinsicht als Anspruch und Pflicht in die Machtordnungsverhältnisse selbst eingelassen. Von dieser in der Summe der Grundsätze einer demokratischen Rechtsordnung bestehenden Ethik gilt, daß von den Regeln der Machtordnungsverhältnisse im Prinzip niemandem Dispens erteilt werden kann und darf. Diese Regeln der demokratischen Rechtsordnung repräsentieren insofern das Gemeinsame oder das Ganze in der strikten Form

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 98-108, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

genereller Verbindlichkeit. Diese Verbindlichkeit ist »gut« in dem Sinne, daß sie im Prinzip für alle Fragen, die im Gemeinwesen zu entscheiden sind, große wie kleine Fragen, gilt und insofern die unterschiedliche oder auch gegensätzliche Bewertung bestimmter Fragen auf das Gemeinsame der politischen Existenz hin relativiert. Diese Verbindlichkeit steht deswegen unter der Bedingung, prinzipiell fomalen Charakter zu haben. Der ethische Appell, der in die Machtordnungsverhältnisse eingelassen ist, hat also zu seinem Inhalt die ausdrückliche Formalität der Regelung der Machtordnungsverhältnisse. Dies bedeutet konkret, daß alle Beteiligten, unabhängig von ihren sonstigen Werturteilen, in jedem Falle auf die Beachtung und Einhaltung dieser Regeln verpflichtet sind und daß diese Verpflichtung keine anderen inhaltlichen Bedingungen einschließt, insbesondere keine solchen Bedingungen und Verbindlichkeiten, die bestimmte ethische Wertungen von politischen Handlungen präjudizieren, d. h. unabdingbar verlangen oder verbieten [1].

2. Zum Inhalt einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Die Ethik der Machtordnungsverhältnisse hat gleichwohl mehr und anderes zu ihrem Inhalt als nur die Beschreibung von Verfahrensweisen und Regeln. Die Verbindlichkeit dieser Regelungen sind vielmehr *Repräsentanten von ethisch belangvollen Grundentscheidungen,* die in das Konstitutionsgefüge der demokratischen Rechtsordnung eingegangen sind.

Dieser Punkt bedarf deswegen besonderer Hervorhebung, weil gerade in der ethischen Bewertung der formale Charakter der Machtregelungsverhältnisse nicht selten als »bloß formal« und insofern als ethisch neutral hingestellt wird. Das ist aber nicht zutreffend. Tatsächlich handelt es sich um die politisch-rechtliche Form eines für die moderne Demokratie konstitutiven Freiheitsverständnisses.

Die Machtordnungsverhältnisse der demokratischen Rechtsordnung sind nämlich in dem Sinne nicht bloß formal, daß in sie vielmehr belangreiche historische Erfahrungen spezifisch neuzeitlicher Art im Blick auf Macht und Recht eingegangen und bewahrt sind-. Sie haben deswegen eine ethisch relevante *historische Tiefendimension* für die Gesamtheit der demokratischen und politischen Kultur. Sie stellen eine eigentümliche Verbindung dar zwischen dem Mißtrauen gegenüber übergeordneter Macht" und dem Vertrauen in die Gleichheit aller Bürger im demokratischen Gemeinwesen. Der Begriff »formal« ist irreführend, solange nicht die *konstruktive* Bedeutung der scheinbar bloßen Formalität im Umgang mit Macht erkannt wird. Ihr formaler Charakter liegt darin, daß sie eine *plurale Form der Einheit,* oder anders gesagt, die *Autorität der Freiheit* repräsentieren.

Über einen scheinbar bloß formalen Charakter hinaus impliziert die Ethik der Machtordnungsverhältnisse, daß alle am politischen Prozeß Beteiligten die Verbindlichkeiten der Regelung der Machtordnungsverhältnisse nicht nur als äußere Grenze ihres jeweiligen politischen Willens erzwungenermaßen achten, sondern auch den darin liegenden Appell akzeptieren und beachten, der davon auf die Art und Weise ausgehen soll, wie der *politische Streit* geführt wird. Die Ethik der Machtordnungsverhältnisse hängt zusammen mit dem Konzept einer gegenseitigen Anerkennung der Bürger (auch im Medium ihrer gewählten Repräsentanten), die von der Anerkennung inhaltlicher Werturteile in bestimmten Fragen noch einmal unterscheidbar ist und sein soll.

Die Machtordnungsverhältisse zielen sowohl gemäß ihrer historischen Genealogie wie nach ihrem ethischen Gehalt *nicht* auf die Beendigung politischer Auseinandersetzungen, sondern auf deren Ermöglichung. Sie repräsentieren insofern das Ganze oder Gemeinsame des Politischen nicht im Stande einfacher Übereinstimmungen, sondern als Prozeß permanenter Auseinandersetzung. Die Verbindlichkeit der demokratischen Rechtsordnung schließt legitime Kontroversen über die Wege des politischen Handeins wie auch über unterschiedliche Ziele im Rahmen der Rechtsordnung nicht aus. Mit der Pflicht zum Rechtsgehorsam ist deswegen das Recht voll und ganz vereinbar, bestimmte Entscheidungen politisch zu bekämpfen, die für unklug, ungerecht oder gefährlich gehalten werden. Die Ethik der Machtordnungsverhältnisse hat ihren »Sitz im Leben« in diesem Prozeß und ist in aktuellen inhaltlichen Kontroversen darum von eigenem Gewicht.

Die *ethischen Implikationen der demokratischen Machtordnungsverhältnisse* werden besonders deutlich im Verhältnis von *Mehrheit* und *Minderheit.* Mehrheit und Minderheit kommen auf der Grundlage der demokratischen Machtordnungsverhältnisse zustande. Mehrheit und Minderheit sind keine Selbstdefinitionen der jeweils beteiligten politischen Gruppen. Sie sind vielmehr das Resultat des nach Regeln vollzogenen *Wettbewerbs um die politische Macht.* Keine der beteiligten Gruppen ist von Natur aus oder Kraft ihrer moralischen Position Mehrheit oder Minderheit. Sie *werden* Mehrheit oder Minderheit immer nur durch den geregelten Prozeß des Machterwerbs, also auf politische Weise. Mehrheit als Machtbesitz bedeutet deswegen auch nicht, alleiniger und ausschließlicher Inhaber der Macht zu sein. Die Existenz einer Mehrheit schließt das Recht nicht aus, auf der Grundlage anderer inhaltlicher Überzeugungen als es die der Mehrheit sind, deren Entscheidungen zu bekämpfen und öffentlich für falsch zu erklären und entsprechend zu bewerten. Entsprechend gilt für die Minderheit, daß der Kampf gegen die Mehrheit in inhaltlichen Fragen gerade die Anerkennung der Mehrheit im Sinne des Regelungssystems zu seiner Bedingung und Voraussetzung hat.

Aus diesen Sachverhalten geht eindeutig hervor, daß die Machtordnungsverhältnisse im Sinne der demokratischen Rechtsordnung niemals den Charakter einer vollständigen oder endgültigen oder alles erfassenden Zuordnung der Macht zu einer Seite bedeuten. Geregelt wird in der Ethik der Machtordnungsverhältnisse nicht allein der *Umgang mit Macht.* Geregelt werden muß und soll auch der *Umgang mit der bleibenden Strittigkeit ethischer Urteile* in Fragen, die alle angehen. Nicht dagegen findet eine abschließende und jeder weiteren Beurteilung entzogene Zuordnung der Macht zu einer Seite hin statt. Genau das aber ist der Punkt, an dem die Ethik der Machtordnungsverhältnisse auch von der Offenheit gegenüber der Kritik bestehender und demokratisch legitimierter Gewalt sprechen muß.

3. Voraussetzungen einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Von ihrer historischen Entstehung her entspricht es der demokratischen Ethik der Machtordnungsverhältnisse, daß auf ihrem Weg der Macht bestimmte Ansprüche auf Zuständigkeiten prinzipiell entzogen sind. Sie ist also nicht eine Regelung für eine solche Machtzuweisung die, wenn sie ordnungsgemäß zustande gekommen ist, total oder unbegrenzt wäre. Als

wichtigstes Beispiel ist hier die fundamentale Bedeutung *individueller Freiheitsrechte* zu nennen, wie sie in den Katalog der Grundrechte eingegangen sind. Das bedeutet konkret, daß die Ethik der Machtordnungsverhältnisse an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist, die von bleibender prinzipieller Bedeutung für die Konsensfähigkeit des demokratischen Prozesses sind. Zu diesen Voraussetzungen gehört die Trennung von Kirche und Staat, genauer: die weltanschauliche »Neutralität« der demokratischen Rechtsordnung, besser: ihre weltanschauliche Offenheit. Dieser Sachverhalt ist in der theologisch-kirchlichen Tradition häufig Mißverständnissen ausgesetzt gewesen, vor allem im Gefolge der Französischen Revolution auf dem Kontinent, weil diese weitgehend im Licht einer negativ bewerteten Säkularisierung des Politischen aufgetreten ist". Im Lichte der Amerikanischen Revolution erscheint die Trennung von Religion und Politik sehr viel deutlicher in ihrer konstruktiven Bedeutungs.

Im Vordergrund der heutigen Diskussion stehen allerdings nicht die individuellen Freiheitsrechte der Bürger, so unverzichtbar nach wie vor ihre konstitutive Bedeutung für die Ethik der Machtordnungsverhältnisse ist. Die kritischen Punkte treten heute dort auf, wo es um Fragen geht, die nicht individuelle Freiheitsräume (z. B. im Elternrecht etc.) betreffen, sondern wo Fragen zur Verhandlung anstehen, die alle angehen, wo es ums »Ganze« geht.

Die neue Konstellation der Auseinandersetzung, die heute im Zusammenhang einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse zu diskutieren ist, tritt dort hervor, wo im politischen Prozeß Fragen entschieden bzw. Entscheidungen kritisiert werden, die erkennbar den *Bestand des gemeinsamen Lebens überhaupt betreffen.* Sowohl die Diskussion um Frieden unter Bedingungen nuklearer Rüstung wie die Probleme langfristiger Folgen des technisch-wissenschaftlichen Evolutionsprozesses (Ökologie) sind hier die prominenten Themen. Im Blick auf das Verhältnis von Konsens und Dissens stellt sich die Situation folgendermaßen dar: In der klassischen Fassung des demokratischen Prozesses und seiner Regelung der Machtordnungsverhältnisse geht es darum, daß die jeweils Dissentierenden nicht verpflichtet werden sollen und können, der Mehrheit bedingungslos zuzustimmen. Im Gegenteil soll ihnen die Möglichkeit eingeräumt werden, ihren Dissens zu vertreten. Darüber hinaus soll die Möglichkeit offengehalten werden, daß im Bereiche individuellen Verhaltens und individueller Lebensführung jeder seinen eigenen Stil entwickeln kann und im Maße der mit der Rechtsordnung verträglichen Form auch praktizieren kann.

Anders sieht es aus, wenn nicht das Interesse an der individuellen Freiheit im Vordergrund steht, sondern Besorgnisse und Urteile über das Ergehen der »Menschheit« bzw. des Gemeinwesens insgesamt. Der Dissens richtet sich dabei also nicht darauf, den nötigen *Freiheitsspielraum* zur Artikulation und zur Vertretung von abweichenden politischen Auffassungen zu haben. Der Dissens wird vielmehr gerade *im Namen des Ganzen* erhoben.

Bei Fragen dieser Größenordnung wird darauf verwiesen, daß die Machtordnungsverhältnisse nicht unbedingt sicherstellen, daß dabei Entscheidungen gefällt werden, die für das Ganze »gut« sind, auch wenn die Entscheidungen auf eine den Machtordnungsverhältnissen adäquate Weise zustande gekommen sind. Auf dieser Ebene kann lediglich, das allerdings mit völliger Klarheit und Eindeutigkeit, festgestellt werden, daß es keine Fragen inhaltlicher Art geben kann, die zu einem solchen Vetorecht der Minderheit führen, kraft deren faktisch die

Minderheit und nicht die Mehrheit entscheidet, was getan werden soll und was unterbleiben soll. Im Lichte der Ethik der Machtordnungsverhältnisse ist kein Fall denkbar, der eine solche prinzipielle Privilegierung von Minderheiten begründen könnte. Denn es wäre nicht ersichtlich, auf welcher verfahrensmäßig konsensfähigen Ebene eine solche Entscheidung zugunsten der Minderheit zustande kommen sollte.

Deswegen werden solche Forderungen auch nicht auf der *Ebene der Machtordnungsverhältnisse* und der ihr zugehörigen Ethik erhoben. Sie werden vielmehr erhoben auf der *Ebene prinzipieller Einwände,* die andere Dimensionen der Einsicht und der Urteilsbildung für sich in Anspruch nehmen als sie der jeweiligen Mehrheit zu Gebote stehen.

An der Art solcher Fragestellung läßt sich eine interessante Parallele zum Verhältnis von Religion und Politik, Kirche und Demokratie beobachten. Denn die Berufung auf Einsichten, Überzeugungen und Pespektiven, die der Mehrheit gerade nicht zu Gebote stehen, ist ein spezifisches Element einer solchen weltanschaulichen oder religiösen Argumentation, die in der Moderne immer wieder gegen die verfahrensmäßige Ethik der Demokratie ins Feld geführt worden sind. Und die Renaissance solcher Vorbehalte gegen die demokratiespezifische Ethik der Machtordnungsverhältnisse tritt dann im Gewande von Aussagen auf, denen zufolge »Christen« aufgrund ihres Glaubens, ihrer Ethik und ihres Bekenntnisses andere, und d. h. immer bessere Einsichten in das, was das »Gute« sei, zu vertreten haben, die aus anderen Quellen stammen, als es die der allgemeinen (und darum kontroversen) politischen Vernunft sind. Damit wird es erneut relevant, danach zu fragen, wie die Stellung theologischer und kirchlicher Urteilsbildung gegenüber der Ethik der Machtordnungsverhältnisse aussieht.

4. Die Distanz von Theologie und Kirche zu einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Ein Überblick über die *theologische Literatur* und die *kirchlichen Äußerungen zu Staat und Politik* nach 1945zeigt, daß beide im Grunde bis in die Gegenwart" gegenüber den spezifischen Problemen einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse auffallend stumm geblieben sind? Die zahlreichen Äußerungen dazu, ob und mit welcher Begründung Theologie und kirchliche Verkündigung auf den politischen Prozeß einzuwirken haben, beziehen sich so gut wie nie auf die Frage, wie sich kirchliche und theologische Positionen mit der demokratischen Rechtsordnung, mit der für die Demokratie wesentlichen Ordnung der Machtverhältnisse, der Entscheidungswege und der Verfahrensweisen zu vermitteln hätten. Die *Trennung von Kirche und Staat,* von *Politik und Religion* wurde als *beklagenswerte und revisionsbedürftige Folge des neuzeitlichen Prozesses der Säkularisierung* beurteilt[8]. Oder sie wurde bewertet als die *notwendige Auflösung einer falschen Verbindung von Kirche und Staat* im konstantinischen Zeitalter", Beides bedeutet aber gerade nicht die Anerkennung der spezifischen historischen und ethischen Gründe dieser Unterscheidung, sondern zielt auf die Wiederherstellung von Verhältnissen, die einen klaren Dominanzanspruch von Kirche und Theologie erlauben.

Das Problem, das hier verhandelt werden soll, wird deutlich bei einer Analyse der Programmschrift von *Karl Barth* »Christengemeinde und Bürgergemeinde«[10]. Das Verhältnis von Kirche und Staat wird. beschrieben in dem Gefälle von überlegener *christlicher*

Urteilsbildung einerseits und ambivalenter, blinder und unklarer *politischer Urteilbildung* in der Bürgergemeinde andererseits. Die für den demokratischen Prozeß wesentliche Auseinandersetzung im Streit von Mehrheit und Minderheit, mit der es die Ethik der Machtordnungsverhältnisse zu tun hat, wird völlig ausgeblendet, wo von der Kirche gesagt wird, daß sie exemplarisch für den Staat existiere: »Der rechte Staat muß in der rechten Kirche sein Vorbild haben« (49). Daraus wird die Konsequenz gezogen, daß das politische Handeln der Kirche in dem Sinne Zeugnischarakter bzw. Bekenntnischarakter hat, daß sie mit ihrem Bekenntnis einen Prozeß in Gang bringt, der »die Gestaltung der Bürgergemeinde zum Gleichnis des Reiches Gottes« zum Ziel hat (31). Die kirchliche Urteilsbildung, die dieser Perspektive folgt, zeigt die Tendenz, für die eigene Urteils bildung ein höheres Maß an Eindeutigkeit in Anspruch zu nehmen als das anderen Bürgern zugestanden wird. Aber auch hinsichtlich des Vorgehens wird für die Kirche dann in Anspruch genommen, daß es hier jeweils nur *eine* christliche Entscheidung in politischen Fragen geben könnte. So, wenn es heißt, daß die »christliche Gemeinde alle ihre Glieder mit letztem Ernst für ihre eigene politische Richtung und Linie in Anspruch nehmen« muß (45).

Das Problem, dem die Ethik der Machtordnungsverhältnisse gilt, wird zwar erkannt, aber in einer anderen Richtung ausgelegt: »Es sind nicht christliche, sondern »natürliche«, weltliche, profane Aufgaben und Probleme, an denen sich die Christengemeinde in Wahrnehmung ihrer politischen Mitverantwortung zu beteiligen hat«. Das wäre also die Situation, an der die Aufgabe einer Ethik der Machtordnungsverhältnisse entsteht. Das Problem wird aber in eine andere Richtung geschoben. »Es ist also keine natürliche, sondern die für *sie allein* glaubwürdige und maßgebliche geistliche Norm, die klare *Eigengesetzlichkeit* ihrer eigenen und nicht die dunkle Eigengesetzlichkeit dieser ihr *fremden* Sache, an der sie sich dabei orientiert, von deren Erkenntnis her sie auch ihre Entscheidungen im politischen Raum *vollziehen* wird« (23)[11]. Vom Selbstverständnis des Theologen aus erscheint eine solche bekenntnismäßig begründete Aussage eindeutig.

Bezieht man solche Aussagen aber auf die demokratietypischen Machtordnungsverhältnisse, dann stellt sich sofort die Frage, wie der *Vollzug* der Entscheidungen dabei zu denken ist? Das heißt, wie der Vollzug der Entscheidungen vermittelt sein soll mit dem Vollzug von Entscheidungen, der gerade dadurch definiert ist, daß er nicht nach der normativen Maßgabe von inhaltlichen Entscheidungen strukturiert ist, sondern gegenüber solchen inhaltlichen Entscheidungen eine eigene Relevanz und Normativität besitzt. Es ist ganz klar: Die Normativität der »klaren Eigengesetzlichkeit« der christlichen Gemeinde ist nicht identisch mit der Normativität des Entscheidungsvorganges im politischen »Raum«[12].

Die hier obwaltende Differenz wird aber nun nicht eigens thematisiert. Das ist häufig ein Merkmal, auch eine spezifische Schwäche von kirchlichen Stellungnahmen, weil diese weitgehend im Verhältnis von »innen« und »außen« operieren. Sie haben dabei große Schwierigkeiten, der Tatsache Rechnung zu tragen, daß die christlichen Entscheidungen immer Entscheidungen von Christen sind, die als solche auch Bürger der Demokratie sind. Daß die hier obwaltende Differenz nicht eigens thematisiert wird, ist deswegen nicht überraschend, weil die theologisch-ethische Urteilsbildung nur an einem Pol, an der Position »Gemeinde«, »Kirche« orientiert ist, aber nicht die Gesamtheit des politischen Prozesses im Blick hat, im Verhältnis zu dem die Mitverantwortung wahrgenommen wird. Die kirchlichen

Appelle haben als solche noch keine politische Qualität im Sinne der Machtordnungsverhältnisse; sie sind nicht so strukturiert und organisiert, daß sie von sich aus in diesen Prozeß eingehen. Dazu bedarf es anderer Vermittlungen, z. B. der Einwirkung auf Parteien, auf Wähler, auf Instanzen also, die einen erkennbaren *strukturellen Ort im Rahmen des demokratischen Prozesses und seiner Machtordnungsverhältnisse* haben. Von der Kirche gilt, daß sie grundsätzlich als Institution im demokratischen Machtordnungszusammenhang keinen unmittelbaren Einfluß hat und haben soll, sondern diesen Einfluß immer nur mittelbar, vermittelt durch den demokratischen Prozeß wahrnehmen kann. Aber so einfach liegen die Dinge eben nicht. Die Einflußnahme bleibt insofern in der Perspektive der christlichen Äußerungen immer in einer gewissen Unbestimmtheit und Unklarheit. Das erklärt auch viele unterschwellige Vorbehalte und Konflikte, weil dieser Umsetzungsprozeß nicht selbst zum Thema gemacht wird.

Das damit aufgeworfene Problem besteht ja darin, daß es in jedem Falle immer auch noch andere als die kirchlichen Normativitäten und Entscheidungen gibt. Dieses Problem wird aus der Sicht der »Gemeinde«, des kirchlichen Redens oft so behandelt, daß es dabei ein deutliches »Wertgefälle« von »klar« zu »unklar«, von »hell« zu »weltlich« gibt. Das Problem stellt sich dann aber dar als das *Verhältnis von »eigenem« und »fremdem« Urteil* wobei das »fremde« per definitionem auch das minderwertige, das minder wichtige, minder gut begründete Urteil ist. Das gilt jedoch analog für alle Gruppen. Alle sind der Überzeugung, daß sie das bessere Urteil, die verantwortlichere Haltung, die klarere Einsicht in die Probleme haben. Unter dieser Voraussetzung wird dann der Eintritt in den politischen Prozeß vollzogen. Die Ethik der Machtordnungsverhältnisse hat es damit zu tun, daß diese Antizipation der Prüfung durch den politischen Prozeß unterzogen wird, was immer auch eine inhaltliche Prüfung einbezieht, aber ein im Verhältnis zu den eingebrachten Urteilen anderer Prozeß ist.

Insofern muß diese Voraussetzung der eigenen Überzeugung in jedem Falle - d. h. es gilt für alle - noch einmal relativiert werden durch die *Normativität der Machtordnungsverhältnisse.* Daraus resultiert die Pflicht, andere Urteile jedenfalls im Prinzip anzuerkennen, z. B. daß sie ins Spiel gebracht werden, daß sie eine Rolle spielen, daß sie unter Umständen auch die Mehrheit bilden. Diese Anerkennung kann aber nicht vom Boden der eigenen Urteilsbildung aus erfolgen, weil diese als ethisches und wer.geladenes Urteil ja gerade die Negation anderer Urteile mit sich führt. Insofern muß die Anerkennung dieser Pflicht sich auch auf eine andere Normativität, eben die Normativität der Machtordnungsverhältnisse beziehen. Deswegen fordert der demokratische Prozeß von allen, auch von Kirche und Theologie!, daß sie diese *Relativierung ihrer eigenen Urteilsbildung* als »gut« im politischen Sinn begreifen.

Am theologisch-kirchlichen Beispiel wird insofern deutlich: Die Bezugsebene für das »Gemeinsame« kann nicht nur die eigene *Entscheidungsposition* (klare Eigengesetzlichkeit/ fremde Eigengesetzlichkeit), sondern muß das *»formale« Regelungssystem* der Rechtsordnung sein.

5. Herausforderungen an eine Ethik der Machtordnungsverhältnisse

Eine eigene Art von Konflikten tut sich dort auf, wo der Dissens von fundamentaler Natur ist, die Gesamtheit der den politischen Prozeß bestimmenden ethischen und politischen Gruppen und Annahmen betrifft und Alternativen der WeItsicht überhaupt geltend macht. Dies geschieht heute im Horizont der problematisch gewordenen Folgen von Technik und Wissenschaft und ihrer praktischen Applikation in der Gesellschaft. Die Konflikte haben es zu tun mit Folgen, denen sich keiner im Sinne individueller Freiheitsrechte entziehen kann. Wer hier Stellung nimmt, nimmt also nicht Stellung im Eigeninteresse, sondern im Interesse des Ganzen, des gemeinsamen Lebens überhaupt, der Zukunftsfähigkeit der Welt etc., also auf einer Ebene, auf der er im Namen des Ganzen sprechen möchte, nicht im Namen eines besonderen partikularen Interesses. Genau diese Frage ist nun eine interessante *Herausforderung an die Konfliktregulierungsmechanismen des demokratischen Prozesses.*

Der neue Ton ist, daß *Widerstand* im Namen eines Guten geltend gemacht wird, das von anderer Verbindlichkeit und anderer Legitimation ist als die politische Macht. Solch »Widerstand« vollzieht sich dann auch weitgehend in *demonstrativen Handlungen* und *symbolischen Aktionen.* Kategorien wie »etwas bewußt machen wollen«, für etwas »Aufmerksamkeit erregen wollen«, »Zeichen setzen« und vergleichbare Wendungen sind deshalb auf einer anderen Ebene angesiedelt als die alltäglichen Verfahrensweisen der politischen Machtordnung der Demokratie. Ihnen wohnt ein missionarischer Zug inne, Konversionsabsichten werden verfolgt, Bekehrungen angestrebt, die Schaffung neuen Bewußtseins intendiert, und das alles als Alternative zu herrschenden Überzeugungen, Einstellungen und Urteilen.

Während das klassische Modell der liberalen Demokratie davon ausgeht, daß die Bürger, aus deren Konsens sich die tatsächlichen politischen Machtverhältnisse bilden, wissen, was für sie gut ist, und die Frage nur ist, wie sie das gemeinsam in Konsens und Kompromiß organisieren können, ist der »Widerstand« in Protestbewegungen neuer Art davon überzeugt, daß die Mehrheit gerade nicht weiß, was für sie und, noch wichtiger, was für alle Menschen gut ist, so daß es allererst darauf ankommt, das Bewußtsein zu verändern und neue Wertorientierungen zu schaffen und darzustellen.

Bei Lichte besehen handelt es sich nicht um den *Konflikt zwischen politischer Macht und Freiheitsrechten* im Sinne des alten Widerstandsrechts. Es handelt sich vielmehr um *Konflikte unter Menschen und Gruppen,* die als Bürger das Gemeinwesen bilden. Tatsächlich handelt es sich ja um eine Ausweitung und um eine extensive Ausübung des demokratischen Demonstrationsrechtes. Die Demonstration ist ein sinnlicher Akt des »Zeigens«, des Hinweisens auf einen ethischen und politischen Willen, der sich auf außerordentliche Weise öffentlich zur Geltung bringen will. Um eine Ausweitung der Demonstration in Richtung auf »Widerstand« handelt es sich, wenn durch demonstrative und zeichenhafte Akte auch realiter ein legitimiertes politisches Handeln verhindert oder direkt verändert werden soll. Die *Ethik der Machtordnungsverhältnisse* und die in Anspruch genommene *Ethik des »guten Lebens«* geraten dann in Konflikt, der auch bewußt gesucht wird. Insofern ist es sehr viel zutreffender, hier von »bürgerlichem Ungehorsam« zu sprechen statt von Widerstand. Damit wird deutlich, daß hier ein Eingriff in die Ethik der Machtordnungsverhältnisse nur als Mittel intendiert ist, um das Demonstrationsziel zu verstärken.

Die Überzeugung, das gute Leben anders, richtiger und besser zu sehen und zutreffender darum zu wissen als die anderen, als die Mehrheit, begründet als solche noch keine eigene politische Macht und kein eigenes Recht. Die Beanspruchung anderer substantieller *Legitimationsquellen* als sie für die Machtordnungsverhältnisse gegeben sind, also z. B. die Glaubensüberzeugung, das Bekenntnis der Kirche etc., führt zur Asymmetrie in diesem Konflikt[13].

Den Kirchen und der Religion kommt in dieser neuen »Widerstandsbewegung« offenbar eine neue Rolle zu, weil von ihnen erwartet wird, daß sie ihre Eigenständigkeit und Freiheit eben für die Veränderung des ethischen und politischen Bewußtseins einsetzen. Sie werden dabei zugleich auch für realpolitische Einwirkungen auf die Machtordnungsverhältnisse beansprucht; das ist der Punkt, an dem die notwendige liberale Unterscheidung von Religion und Politik leicht ins Zwielicht gerät.

In diesem Kontext stellt sich das Machtproblem neu: Müßte nicht diejenigen, die die wahre und vertiefte Einsicht in das gute Leben, in die »Wege aus der Gefahr«, in den »rechten Weg« haben, ein höheres, nicht nur moralisches, sondern eben auch politisches Recht auf Gehör und auf Nachfolge zukommen als den anderen, der unerleuchteten Mehrheit? Ist *qualitative Autorität* nicht anders zu bewerten als *Autorität und Macht,* die durch das System der Machtordnungsverhältnisse als Mehrheit existiert? Müßten diejenigen, die im Namen etwa christlicher und ethischer Überzeugungen reden und agieren, nicht mehr Macht und Zuständigkeit erhalten als die anderen? Und sind sie deswegen nicht berechtigt, ja gefordert, allem Widerstand zu leisten, was ihrem Wissen um das gute Leben oder um die Gefahren, die ihm drohen, zuwiderläuft? Solche Fragen stellen die eigentliche Herausforderung an die Ethik der Machtordnungsverhältnisse dar.

Von der Ethik der Machtordnungsverhältnisse her kann es darauf nur eine Antwort geben: Was das »gute Leben« ist, welches der richtige Weg sei, darüber muß letzten Endes wieder menschlich, und darum eben politisch entschieden werden, und das heißt eben *auf dem Wege der Mehrheitsentscheidung* und der anderen Instrumente der Machtordnungsverhältnisse. »Widerstand« oder Protest im Namen des Guten reduziert sich dann auf Beeinflussung der Mehrheitsverhältnisse, auf den politischen Diskurs und seine Wirkungen. Die ethische Forderung lautet also, daß jeder qualitative Anspruch, der mehr oder anderes sein will, sich darin umsetzen muß. Aber diese Antwort ist natürlich für den Missionar oder den Bekehrten unbefriedigend und muß unbefriedigend bleiben. Dennoch ist es zugleich die Antwort, die dem Bewußtseinsveränderer und dem Missionar seine eigene und eigentümliche Chance läßt. Denn nur in diesem Kontext der Machtordnungsverhältnisse kann sich konkret und wirksam das zur Geltung bringen, was Inhalt und Ziel des Protestes oder des Widerstandes ist. Die Ethik der Machtordnungsverhältnisse bietet insofern ihrerseits Widerstand auf gegen moralische und religiöse Eindeutigkeitsforderungen, die den *Pluralismus* sowie die *Revisionsbedürftigkeit politischer Überzeugungen* infrage stellen.

Das Fazit ist ebenso nüchtern wie komplex: Zwischen der Ethik der Machtordnungsverhältnisse und der Ethik von Lebenswerten besteht keine unmittelbare Deckungsgleichheit. Jeder Versuch, eine solche Identität herzustellen, müßte zu einer freiheitswidrigen Überschätzung politischer Macht und zu einer politikwidrigen Überschätzung von ethischen Überzeugungen führen. Die Unterscheidungsleistungen, die hier immer wieder erbracht werden

müssen, erinnern den Theologiehistoriker wie den Rechtshistoriker an die Bedeutung der Unterscheidung der zwei Reiche, die auf eine andere Weise die christliche Religionsgeschichte seit ihren Anfängen begleitet hat.

Eine Ethik des guten Lebens schließt eben beides ein: Die *revisionsoffene, freiheitsgemäße und relative Gestaltung der Machtordnungsverhältnisse* ist ein ebenso wichtiges Grundelement des guten Lebens wie *die jeweils neue, veränderungsbewußte und verantwortliche Suche nach den Inhalten des gemeinsamen Guten* oder des gemeinen Nutzen. Die Komplexität ihrer gegenseitigen Beziehung und Beeinflussung ist unaufhebbar. Ethikforschung hat die Aufgabe, diese Komplexität bewußt zu machen und verstehen zu lernen.

Prof Dr. Trutz Rendtorff
Schellingstraße 3/111 Vgb.
8000 München 40

Abstract

Present discussions regarding »prominent« ethieal issues time and again foeus on the question whether firm ethical and religious beliefs should be privileged vis . vis the demoeratic rules of the distribution of power and the formation of majorities. The »ethics of the strueture of power« teaeh us to eonsider the seemingly only formal rules to be »good«, for they allow to have open diseussions between different views of sthe good life«. The distinetion between these two realms of »good« pose a problem to religious ethics and need to be considered in the ethics of democracy.

Anmerkungen

1. Vgl. zum Ganzen auch *Peter Graf Kielmansegg:* »Die Quadratur des Zirkels«, Überlegungen zum Charakter der repräsentativen Demokratie, in: Aktuelle Herausforderungen der repräsentativen Demokratie, *Ulrieh Matz* (Hg.): Zeitschrift für Politik (Sondernummer), Köln 1985, S. 9-41.
2. Zur Auseinandersetzung um Verfassung, Grundrechte und die Verfahrensregeln der Demokratie in der Epoche der Weimarer Republik jetzt *Klaus Tanner:* Die fromme Verstaatlichung des Gewissens, Göttingen 1989.
3. *Paul Ti/lieh* hat geschrieben, »daß eine konstruktive Sozialethik unmöglich ist, solange Macht mit Mißtrauen angesehen wird und Liebe auf ihre emotionale oder ethische Qualtät eingeengt wird«. Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tübingen 1955, S. 12. Vertrauen auf allgemein verbindliche Regeln ist in bestimmter Weise als konstruktives Mißtrauen zu begreifen.
4. Vgl. dazu *J. L. Talmon:* Die Ursprünge der totalitären Demokratie, 1961.
5. Vgl. dazu *Martin Kriele:* die demokratische Revolution, München 1987.
6. Das gilt für die Stellung der evangelischen Kirche im Grunde bis 1985. Die Denkschrift »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe«, Gütersloh 1985, hat hier eine gewisse Klarheit geschaffen.
7. Das läßt sich exemplarisch an den entsprechenden Ausführungen in den Ethiken von H. Thielicke und W. Trillhaas ablesen. *Helmut Thielieke:* Ethik des Politischen. Theologische Ethik 11, 2, Tübingen 1958, S. 254ff.; *Wolfgang Trillhaas,* Ethik, 3. Aufl. Berlin 1970, S. 453ff.
8. Z. B. *Gerhard Ritter* als Verfasser der Denkschrift »Politische Gemeinschaftsordnung«, Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in unserer Zeit«, abgedruckt in: *Klaus SchwalbejRolfReiehardt:* Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen, Boppard 1984, S. 682 ff. Zu Ritter vgl. jetzt: *Kurt Nowak:* Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD, in: Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, S.235ff.
9. Z. B. *Karl Barth:* Das Evangelium der Gegenwart, in: ThEx 1935, H. 25 S. 18ff.
10. *Karl Barth:* Christengemeinde und Bürgergemeinde (Kirche und Staat) 1946. Daraus die folgenden Zitate.
11. Hervorhebungen von mir. Gegenüber dem Pluralismus der Parteien macht B. dort für die Christen geltend: »Sie

werden in jeder Partei gegen die Partei für das Ganze und gerade so im primären Sinne politische Menschen sein« (51). Dies »primäre wird dann ausgelegt damit, daß die Christen »nichts Verschiedenes, sondern das eine wählen und wollen, für eines sich einsetzen«.

12. Auffällig ist, daß B. in dieser Schrift neben der Terminologie der »Eigengesetzlichkeite auch die Metaphorik der verschiedenen »Räume« verwendet, um das Verhältnis von Kirche und Staat zu charakterisieren: »Was grundsätzlich sichtbar zu machen war und ist, ist die Möglichkeit und Notwendigkeit des Vergleichs der beiden Räume und der in diesem Vergleich vom ersten Raum hinüber in den zweiten Raum zu vollziehenden Entscheidung«.
13. Darauf macht die Demokratiedenkschrift der EKD (s. Anm. 6) ausdrücklich aufmerksam an einer Stelle (S. 21/22), die deswegen mancherlei Widerspruch erfahren hat. Doch ist die Zuordnung dort im Sinne der Ethik der Machtordnungsverhältnisse völlig eindeutig.

Strafzwecke und Strafrecht

40 Jahre Grundgesetz - an der Wende vom freiheitlichen zum sozial-autoritären Rechtsstaat?

Von Rolf-Peter Calliess

1. Das Problem von Sicherheit und Freiheit

Immer mehr kristallisiert sich an der Wende zum Jahr 2000 heraus, daß es eine, wenn nicht die entscheidende Zukunftsaufgabe sein wird, eine Antwort auf die Frage zu finden, wie freiheitlich Staat und Gesellschaft in Zukunft gestaltet sein sollen. Die gegenwärtig entwickelte, durch die wissenschaftlich-technische Produktionsform bestimmte Kommunikationsgesellschaft erfordert adäquate Strategien zur Beantwortung der alten Frage, wie das Problem von *öffentlicher Sicherheit* und *Freiheit* den gegenwärtigen Anforderungen entsprechend zu lösen ist.

Weithin übereinstimmend werden heute die modernen Gesellschaften durch einen Trend zur *Individualisierung* gekennzeichnet, der auch als *Pluralisierung der Lebenswelten* begriffen wird. Der historisch in dieser Form noch nie erreichte Standard an individueller Freiheit wird freilich zugleich auch als »Unübersichtlichkeit« der Verhältnisse erfahren. Der daraus resultierenden Unsicherheit korrespondiert ein zunehmend steigendes *Sicherheitsbedürfnis,* das an den Staat mit der Anforderung weitergegeben wird, als vermeintlich verbindliche und responsive Instanz für die Gewährleistung der Sicherheit zu sorgen[1]. Verstärkt wird dieser Trend des Rufs nach einem starken Staat als »Hüter von Sicherheit und Ordnung«, der in die Forderung nach einem neuen »Grundrecht auf Sicherheit«- mündet, noch durch jene Gefährdungen für Leben und Umwelt, die mit der modernsten Technik, insbesondere der Chemie-, Bio- und Atomtechnik verbunden sind. Auf diese neuen Dimensionen einer nun als »Risikogesellschaft«! verstandenen Gesellschaft hat das Bundesverfassungsgericht denn auch bereits mit dem freilich verfassungsrechtlich problematischen Grundsatz der »Schutzpflicht des Staates« durch Strafe reagiert",

2. Freiheitlicher und sozial-autoritärer Rechtsstaat

Zwei Staatsauffassungen ringen gegenwärtig um die Durchsetzung mit dem Anspruch, Sicherheit und Freiheit problemadäquat miteinander zu verbinden: *liberal-rechtsstaatliche* und *sozial-autoritäre* Konzepte stehen heute gegeneinanders. Das *Strafrecht,* sofern es stets auch als konkretisiertes Verfassungsrecht" verstanden werden muß, kann dafür als aktuelles Beispiel genommen werden. Denn das Strafrecht wird nach wie vor zutreffend als Gradmesser dafür angesehen, in welcher»Verfassung« sich Staat und Gesellschaft befinden. Im Strafrecht geht es nämlich um jenen hochsensiblen Bereich, in dem - wie in einem »Brennglas« - die

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 109-120, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Schnittstellen zwischen der Freiheit und der Sicherheit des einzelnen und der Macht der Mehrheit sichtbar werden.

Wie immer in Zeiten des Überganges, der Unsicherheit und der Suche nach neuen Antworten für die Gestaltung der Zukunft ringen mehrere Konzepte um die politische Durchsetzung. Das Grundgesetz hat die *freiheitsverbürgende Rechtsbeziehung* zwischen Bürger und Staat in das Zentrum seines Interesses gerückt. Die Existenz staatlichen Strafens setzt es dagegen als gegebenes Faktum schlicht voraus. Der *staatliche Strafanspruch* bedarf offenbar, weil mit dem neuzeitlichen Staat und seinem Gewaltmonopol entstanden, keiner besonderen Legitimation. Diese Grundposition der Verfassung ist in der Gegenwart in das genaue Gegenteil verkehrt worden. Nicht mehr die grundrechtlich verbürgte Rechtsbeziehung von Bürger und Staat, sondern allein die Strafe als staatliches Handeln mit ihren Zwecken und Zielen dient nun der Fundierung des Strafrechts. Doch wo Zwecke und Ziele staatlichen HandeIns die entscheidenden Kriterien werden, verliert das freiheitsverbürgende Recht seine Kraft. Recht wird zum bloßen Instrumentarium staatlicher Lenkung und Steuerung gesellschaftlicher Prozesse.

Ausdruck dieser Entwicklung ist es seinerseits, daß das *Bundesverfassungsgericht* und der *Bundesgerichtshofin* ihrer Rechtsprechung die liberal-rechtsstaatliche Position des Grundgesetzes längst verlassen haben. Das Grundgesetz, welches das Strafrecht als *Bürgerschutzrecht* und *Abwehrrecht* gegen staatliche Interventionen begreift, und das deshalb in Art. 103 Abs. 2 GO die genaue Bestimmtheit der Haftungskriterien zum Grundrecht erhoben hat, vermag gegenwärtig durch diese Verfassungsbestimmung, so wie sie in der Rechtsprechung interpretiert wird, keine Garantie für die Gewährleistung individueller Freiheit mehr zu übernehmen. In der Gegenwart wird das in Art. 103 Abs. 2 GG garantierte Grundrecht »zu einer leeren Gesetzeshülse entwertet, so daß man konsequenterweise gleich ganz auf die Verfassungsvorschrift verzichten könntee". Ausdruck der geschilderten Entwicklung ist andererseits zugleich auch das Bestreben, *positives Recht* mit eindeutigem Regelungsgehalt nachträglich durch *Übergreifen der Strafzwecke* umzudefinieren und ihm einen vom Gesetzgeber nicht beabsichtigten Sinngehalt zu geben. So haben das Bundesverfassungsgericht und mit ihm andere Gerichte" in der jüngsten Vergangenheit den Versuch unternommen, dem *Strafvollzugsgesetz* durch Heranziehung *außerpositiver* allgemeiner *Strafzwecke* wie Schuldausgleich und Sühne, Vergeltung, Generalprävention und Verteidigung der Rechtsordnung eine neue im Gesetz nicht vorgesehene Inhaltsbestimmung zu geben.

Der Iiberal-rechtsstaatlichen Konzeption des Grundgesetzes steht in der Gegenwart das ganz andere Modell eines *sozial-autoritären Staats- und Gesellschaftsverständnisses* gegenüber. Dafür steht der gegenwärtige Versuch, *Strafzwecke* als *Zieldefinition* zu verstehen, die nicht nur partiell für die Ausgestaltung der strafrechtlichen Sanktionen, sondern ganz allgemein auch für die Anwendung und Auslegung der gesamten, in den geltenden Strafrechtsnormen verankerten Haftungskriterien dienen. Zwecke und Ziele stellen stets die Formulierung von Problemen dar, die noch gelöst werden müssen. Das positive rechtsstaatlieh verfaßte Recht dagegen enthält bereits die Problemlösung. Sie ist durch den Gesetzegeber im Prozeß der Auswahl unter möglichen Alternativen durch Entscheidung verbindlich gesetzt. Werden aber *Strafzwecke* ganz allgemein als Anwendungskriterien *vor* die Klammer der *Strafrechtsnormen* gesetzt, so wird die Tür aufgestoßen, die im positiven Recht getroffene Problemlösung selbst

wieder als noch offenes und ungelöstes Problem zu behandeln. Das Strafrecht verliert seine freiheitsverbürgende Funktion und wandelt sich zu einem flexiblen Steuerungselement staatlicher Intervention: die Strafbarkeit des Verhaltens ist nicht mehr, wie es Art. 103 Abs. 2 GG fordert, *vor* der Tat gesetzlich *bestimmt,* sondern der Richter gewinnt die Befugnis, *nach* der Tat mit weitem Spielraum die Haftungskriterien festzusetzen.

Die an sich richtige Erkenntnis, daß mit der Berücksichtigung von »Zielen« tagespolitische Gesichtspunkte in den Anwendungsprozeß des Rechtes Einzug halten und daß dadurch »die Schleusen für schwerwiegende Beeinträchtigungen des inneren Friedens« und der Rechtssicherheit geöffnet werden können, hat der Bundesgerichtshof jüngst in einer erneuten Entscheidung zur Frage der Strafbarkeit von Sitzdemonstrationen ins Bewußtsein gehoben[9]. Freilich zieht der Bundesgerichtshof aus der mitgeteilten Erkenntnis selbst keinen Gewinn. Wieweit die Erosion rechtsstaatliehen Denkens schon gediehen ist, wird in der Entscheidung offenbar. Um die Ziele der anderen für rechtswidrig erklären zu können, werden eigene Zielsetzungen eigenmächtig dagegengesetzt[10]. Der Straftatbestand der *Nötigung* ist zur politischen *»Klimaschutznorme'?* umdefiniert.

3. Strafzwecke und Staatsauffassung

Werden Ziele und Zwecke zu zentralen Gesichtspunkten der Anwendung des Rechts, so kommt darin ein grundlegender Wandel zum Ausdruck. Strafrechtswissenschaft und Strafrechtspraxis leiden heute an der Ungeklärtheit ihrer Grundpositionen. Die gegenwärtige Krise drückt sich deutlich in der Unentschiedenheit und im Wirrwarr der Diskussion über die Zwecke staatlichen Strafens aus.

3.1 Herkömmliche Straftheorien

Die heute überwiegend vertretene» *Vereinigungstheorie«* sucht eklektizistisch alle Gesichtspunkte staatlichen Strafens zugleich zur Geltung zu bringen[12]. Schuldvergeltung, Verteidigung der Rechtsordnung und Resozialisierung, General- und Spezialprävention bilden jenen Eintopf, in dem alles mit allem vermengt und Unvereinbares als vereinbar behauptet wird''. Die Begründung für diesen Markt unvereinbarer Möglichkeiten, auf dem sich jeder, ganz gleich, ob er in Rechtsprechung, Gesetzgebung oder Justizverwaltung tätig ist, frei nach politischer Opportunität selbst bedienen kann, ist dabei ebenso verblüffend wie einfach: Das Grundgesetz habe sich nicht für den einen oder den anderen Strafzweck entschieden. *Alle Strafzwecke* seien deshalb im Rahmen der Verfassung *zulässig* und könnten als Kriterien der im Einzelfall gebotenen Verhältnismäßigkeitsabwägung herangezogen werden':'.

Und auch der Gesetzgeber habe sich im Strafgesetzbuch einer ausdrücklichen Bestimmung der Strafzwecke enthalten, weil »die Meinungen in der Bevölkerung über die Strafzwecke geteilt seien«[13] und weil sich die den Strafzwecken »zugrundeliegenden Anschauungen im Laufe der Entwicklung ändern« könnten!". Die Vereinigungstheorie, auf der Ebene der Strafzumessung als Spielraum-, Stufen- oder Stellenwerttheorie vertreten, ist Ausdruck dieser allgemeinen Laissez-faire-Position. Die mittels der Strafzwecke ermöglichte »Einzelfallge-

rechtigkeit« fühlt sich der Humanisierung des Strafrechts verpflichtet, bewirkt aber in Wahrheit die Erosion freiheitsverbürgender Positionen.

3.2 »Neue- Straftheorien und die Politisierung des Strafrechts

Angesichts der Inkonsistenzen und Mängel der vereinigungstheoretischen Fundierung des Strafrechts begannen sich in letzter Zeit zwei Gegenpositionen zu formieren. Sie wollen einen Ausweg aus dem bestehenden Dilemma anbieten. Die Theorie der *»positiven Generalprävention«* [17] und die neue Theorie der» *Vergeltung«* [18] stehen bereit, andere Wege zu weisen, das Strafrecht zu fundieren. Die in der »Vereinigungstheorie« implizierte Öffnung zu einer »Politisierung« des Strafrechts mutet vergleichsweise noch harmlos an. Denn durch die Ungeklärtheit der in ihr versammelten und sich gegenseitig ausschließenden Prinzipien hat sie bislang den in ihrer Strafrechtsbegründung angelegten dynamischen Schub der Staatsintervention selbst blockiert. Die in der Vereinigungstheorie unreflektierte selbst verordnete Grenze der Ineffektivität wird erst in den neuen Straftheorien überschritten. Sie können in ihrer Konzentration auf ein einziges Ziel mehr politische Durchschlagskraft beanspruchen.

3.2.1 Positive Generalprävention als Theorie staatlichen Strafens. Die Theorie der positiven Generalprävention ist ein Kind des modernen *Interventionsstaates.* Sie hat mit der alten Idee strafrechtlicher Generalprävention nichts mehr gemein. Die alte Theorie der negativen Generalprävention, durch *Anselm von Feuerbach* zur Fundierung des Strafrechts geprägt, war noch an der Strafrechtsnorm als solcher festgemacht. Sie war negative Generalprävention insofern, als sie unterstellte, daß die Existenz des Strafgesetzes und die in ihm enthaltene Strafdrohung, der Abschreckung potentieller Täter zu dienen geeignet sei.

Ganz anders die in der Gegenwart im Vordringen begriffene Theorie der positiven Generalprävention. Der Idee des Interventionsstaates verpflichtet, begreift sie sich nicht als Theorie zur Fundierung des Strafrechts als *Rechtsbeziehung zwischen Staat und Bürger.* Sie bestimmt auch nicht die Funktion der Strafe als *Rechtsfolge.* Sie versteht die Strafe nicht mehr als Teil jenes hochkomplexen Normzusammenhanges der Strafrechtssätze, der seine Charakterisierung durch die Verknüpfung von *Tatbestand und Rechtsfolge* erhält. Sie reißt die Strafe vielmehr aus dem normativen Strukturzusammenhang von Verbrechen und Sanktion heraus. Sie verabsolutiert Strafe und stellt sie als staatliches Handeln mit seiner Zweckbestimmung dem ganzen Strafrecht voraus. Aufgaben und Ziele des Strafrechts werden jetzt nicht mehr im mehrdimensionalen Horizont einer den Bürger und Straftäter, das Opfer und die Betroffenen sowie die staatlichen Sanktionsorgane umfassenden Rechtsbeziehung, sondern *eindimensional allein von der Strafe* als staatlichem Handeln her bestimmt. Das Recht als Struktur eines vielschichtigen sozialen Zusammenhanges mit seiner Funktion, Grenzen, Bedingungen und Möglichkeiten des Handeins abzustecken, tritt zurück zugunsten eines stromlinienförmig begriffenen Aktionsprogramms. *Strafrecht* gerät zum flexiblen Steuerungsinstrument und nimmt, indem es sich dem modernen *präventiven Polizeirecht* annähert, Züge an, wie sie aus dem absoluten und aufgeklärten Polizei- und Wohlfahrtsstaat des 18. Jahrhunderts geläufig sind.

In der modernen »Risikogesellschaft«, die in ihrem Produktionsprozeß unter Mitwirkung staatlicher Lenkung stets neue Gefahren für Leib, Leben und Umwelt in existenzgefährdender Weise schafft, in einer Gesellschaft also, in der es nicht mehr darum geht, das »Gute« für die menschliche Wohlfahrt zu erreichen, sondern in der es nur noch darum geht, das »Schlimmste« zu verhindern!", liegt es nahe, den strafrechtlichen Schutz mit jeder neuen Gefährdung ständig mehr auszuweiten und weiter vorzuverlegen. Freilich gerät das Strafrecht dabei in die Gefahr, nur noch Scheinlösungen anbieten zu können. Wenn Strafe »positiv« generalpräventiv definiert wird als die »Demonstration von Normgeltung »auf Kosten des für den Normbruch Zuständigen[20]«, gerät Strafrecht zum *reinen Demonstrationsrecht* des Staates.

Es kann dann auch nicht mehr »Aufgabe der Strafe« sein, den »Bestraften zu beeindrukken«, ihn als Subjekt zu respektieren oder für einen Integrationsprozeß in die Gesellschaft zu gewinnen. Der Einzelne ist hier nicht mehr Adressat der Strafe, sondern er ist als für den Normbruch »Zuständiger« nur noch bürokratischer Anlaß und *Objekt* der »Aufgabe staatlichen Strafens«. »Adressaten der Strafe sind primär alle Menschen«, weil Strafe zur Bestätigung und *»Einiibung in Normvertrauen«* und *»Rechtstreue«* bei *»Jedermann«* erfolgt.

Nicht mehr der freiheitsentziehende Rechtssatz, sondern die hinter diesem Rechtssatz stehende Norm, die übertreten wird, steht im Mittelpunkt des Interesses. In einem als »Risikogesellschaft« begriffenen sozialen Zusammenhang, in dem das Grunderlebnis »die Betroffenheit *aller* durch mehr oder weniger greifbare Mammutgefahren« ist-", liegt es denn auch nahe, den Blick präventiv auf die Zukunft zu richten, um die als wahrscheinlich geltenden Krisen von morgen und übermorgen mit einem Konzept der *defensiven Sicherheit* schadensmindernd zu steuern. Der Täter und sein Verbrechen sind dann nur noch Mittel und Anlaß zum Zweck strafrechtlichen Schutzes. Durch Strafe erfolgt nur noch »Bestätigung der auf Normen Vertrauenden in ihrem Vertrauen«, Strafe dient dann als Mittel dazu »Jedermann« in *»Normvertrauen«* und *»Rechtstreue« »einzuiibene-"*.

Eine Zweiteilung der Gesellschaft beginnt. Die sich in der strafrechtlichen Aufgaben- und Zielbestimmung spiegelnde sozial-autoritäre Staats- und Gesellschaftsauffassung stützt sich auf das Urteil der wissenschaftlich-technischen *Funktionseliten* in allen existentiellen Fragen und mißtraut eher der Mündigkeit der Bürger. Die »Eliten im Recht« steuern aus »Fürsorge« für die anderen Bürger die Gesellschaft mittels eines generalklauselartig-flexibel gestalteten Rechtsinstrumentariums. Die zentrale in Art. 103 Abs. 2 GG als Grundrecht formulierte und in § 1 StGB wiederholte Grundposition des Strafrechts, die dieses als Bürgerschutzrecht und als »magna charta libertatum« des Bürgers sieht, verliert ihre Bedeutung. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesgerichtshofs haben daran mitgewirkt, das Prinzip der Bestimmtheit strafrechtlicher Tatbestände auszuhöhlen-". Auch die Strafrechtswissenschaft hat der heimlichen Erosion der Rechtsstaatlichkeit des Strafrechts gehörig Vorschub geleistet.

Indem sie das Strafrecht vom Bürgerschutzrecht zum Verbrecherschutzrecht herunterdefinierte und Art. 103 Abs. 2 GG jenseits aller historischen Entwicklung nicht mehr als magna charta des Bürgers, sondern nur noch als magna charta des Verbrechers begriff, also das Problem der *Strafbarkeit des Verhaltens* durch die Fragestellung der *Strafwürdigkeit des*

Verbrechers ersetztes", stößt sie die Tür zu jener Betrachtungsweise auf, die die Doppelfunktion des Strafrechts als Rechtsbeziehung zwischen Bürger und Staat, nämlich als Abwehrrecht des Bürgers vor Intervention und zugleich als Erlaubnis zu staatlicher Intervention zu fungieren, aus dem Auge verlor.

Die heimliche, aber um so wirksamere Botschaft der allem positiven Strafrecht vorangeschalteten »Spekulation und Metaphysik«-[5] über die Ziele und Zwecke staatlichen Strafens ist klar. Der Theorie der positiven Generalprävention gelingt es, wenn auch unreflektiert, das rechtsstaatlich orientierte Modell einer komplexen Wechselbeziehung zwischen Bürger und Staat umzudefinieren und umzuformen in eine *eindimensionale Rechtsbeziehung*. die vom staatlichen Strafen her bestimmt ist. Wenn auch auf einer wissenschaftlich fragwürdigen Rezeption systemtheoretischer Hypothesen gegründet, so gelingt es der neuen Generalpräventionstheorie doch, ein der Risikogesellschaft und ihrem Sicherheitsdenken entsprechendes Handlungs- und Interpretationsmodell zu entwickeln, das den Anforderungen an ein modernes Strafrecht zu genügen scheint. Wenn auch in ihren Prämissen und Konsequenzen bewußt oder unbewußt nicht reflektiert, eröffnet sie jenen Horizont, der eine systematische Uminterpratation des traditionell rechts staatlichen Strafrechts auf ein flexibles Steuerungsinstrumentatium des nun sozial-autoritär verstandenen Staates mit Aussicht auf Effektivität möglich macht.

3.2.2 Vergeltungstheorie im Kontext eines »alternativen Staatsverständnisses»? Als Gegenspieler der Theorie von der positiven Generalprävention versteht sich die »Neue Vergeltungstheorie«. Auch sie bleibt freilich dem gegenwärtigen Trend der Zeit verhaftet, Strafrecht *nicht als Strafrechtstheorie*. d. h. als ein Rechtsverhältnis zwischen Bürger und Staat, sondern nur als *Straftheorie*, als Strafbeziehung des Staates zum Bürger auf den Weg zu bringen. In Anknüpfung an den »vorpositiven« sozialen Mechanismus von Handlung und Reaktion, von Verbrechen und Sanktion, gelingt es ihr zwar, Strafrecht als ein »Rechtsverhältnis« zu behaupten, jedoch wird auch hier dieses Rechtsverhältnis eindimensional vom Staat her bestimmt. »Strafen« muß »als Rechtsverhältnis mit dem bestraften (I) Verbrecher überhaupt« begriffen werden können-". Im Gegenzug zu der einem sozial-autoritären Staats- und Gesellschaftsverständnis verpflichteten allgemeinen und positiven Generalpräventionstheorie versteht sich die »Neue Vergeltungstheorie« als »absolute«, von Zwecken zunächst gereinigte Strafrechtsbegründung. Sie versteht sich als Wahrerin der bleibenden Erkenntnis, daß die gegenwärtige Gesellschaft ohne die Subjektivität des einzelnen, ohne Freiheit und Würde nicht denkbar ist. Freilich tritt auch hier in dem vom staatlichen Strafen her definierten Rechtsverhältnis das Subjekt nicht als eigenes und widerständiges Aktionszentrum auf. Und der Bürger kommt nur verkürzt auf seine Rolle als Verbrecher ins Spiel.

Dieses Modell der Strafrechtsbegründung mit seinem Anliegen, das Subjekt nicht zum Objekt staatlicher Systemsteuerung verdampfen zu lassen, läßt sich nun durchaus mit Trends und Bewegung der Gegenwart in Zusammenhang bringen, die rudimentär für ein *alternatives* Staats- und Gesellschaftsverständnis stehen. Hier wird erkannt, daß nicht alles, was machbar ist auch gemacht werden darf. Hier wird zwar das traditionelle Modell des Staates als autoritärer und omnipotenter Inhaber des Gewaltmonopols nicht verlassen. Doch der Verzicht auf ausdrückliche Zwecksetzungen staatlichen Strafens bewirkt, daß in die so

entstandenen »Leer-Räume« und unbesetzten Felder ganz ungewollt »alternative« Konzeptionen ihren Einzug halten. Diese unterlaufen nicht nur nachhaltig die Vergeltungstheorie selbst, sondern auch ihr eigentliches Ziel, durch eine zweckfreie Anwendung des Strafrechts dessen Rechtsstaatlichkeit zu erhalten. Trotz ihrer majestätischen Einfachheit und Klarheit, trotz des radikalen »Nein«, das die »neue Vergeltungstheorie« aller sozial-autoritären Instrumentalisierung des Strafrechts entgegensetzt, vermag sie der straftheoretischen Zwecksetzung weder Einhalt zu gebieten noch ihr Grenzen zu setzen: Ganz im Gegenteil. Die »alternative Rückkehr« zum vermeintlich »einfachen Leben« ohne die Straftheorien mit all ihren komplizierenden Zwecksetzungen produziert Wildwuchs und unkontrollierbare Nebentriebe.

Angesichts des bestehenden *Vakuums*, das die einseitigen und inkonsistenten Strafrechtsbegründungen hinterlassen, kann es nicht Wunder nehmen, wenn in die entstandenen Freiräume und Lücken Versatzstücke alternativer Subtheorien Einzug halten, die der *Beteiligung der Subjekte* im Prozeß des Strafens Rechnung zu tragen versprechen. Darauf zielten Bemühungen, die teilweise schon zum Erfolg gekommen sind, die rechtliche Stellung des *Opfers* im strafprozessualen Ermittlungs- und Hauptverfahren zu stärken-[7]. Daraufzielen aber auch Trends, die, an dem geltenden Recht vorbei, den strafprozessualen *Vergleich zwischen den Beteiligten und Betroffenen* faktisch als neues Rechtsinstitut zu installieren versuchen-". Nicht von ungefähr ist dabei, daß die im Gewande der »Politik der kleinen Schritte« einherkommenden und sich pragmatisch gebenden Entwicklungstendenzen nicht im ideologisch hoch aufgeladenen Bereich des materiellen Strafrechts, sondern im vorgeblich mehr »praxisnahen« Bereich des *Strafverfahrens* angesiedelt werden. Freilich sind die Kosten hoch, die mit den systemfremden Implantaten dem rechtsstaatliehen Strafverfahren entstehen. Es mag schon als bedenkliches Zeichen gewertet werden, wenn die bislang ohnehin nicht sehr stark ausgebildete Abwehr- und Verteidigungsposition des Bürgers gegenüber dem Verdacht und den Beschuldigungen des übermächtigen Staates nochmals durch die erfolgte Stärkung der RechtsteIlung des Opfers gemindert wird. Zum Alarmzeichen gerät der ganze Vorgangjedoch dann, wenn man sieht, daß es damit, wenn auch mit insgesamt disfunktionaler Wirkung für die rechtsstaatliehen Strukturen des Strafprozesses, vielleicht gerade noch einmal gelungen ist, den erstarkten Bedarf nach Selbsthilfe rechtsförmig zu kanalisieren. Denn ein Staat, der zunehmend aus Opportunitätsgründen oder sonst welchen Belangen der mit dem Gewaltmonopol übernommenen *Schutzpflicht* für die *Opfer* und *Betroffenen* nur noch unzureichend genügt, verliert *seinefriedenssichernde Funktion* und provoziert die gewaltsame Selbsthilfe der Bürger[29].

Bei dem an Verfassung und geltendem Recht vorbei faktisch *installierten Vergleich* liegen die Probleme auf ähnlicher Ebene. Nachdem schon im Bereich der Bagatell- und Kleinkriminalität das Legalitätsprinzip zugunsten einer am Opportunitätsgedanken orientierten Einstellungs- und Sanktionspraxis weithin aufgegeben ist[30], wird nun auch durch den strafprozessualen Vergleich der Bereich der mittleren, ja auch der Bereich der Schwerstkriminalität in den Sog der Auflösung rechtsstaatlicher Positionen hineingezogen. Dort, wo unter den Gesichtspunkten der Risikominimierung und der Entlastung der Gerichte zwischen Richtern, Staatsanwälten und Verteidigern wie Opferanwälten über die anzuwendende Strafnorm und die auszusprechende Sanktion verhandelt werden kann, werden die Grund-

pfeiler des rechtsstaatliehen Verfahrensrechts aus den Angeln gehoben. Die *Verhandlung,* das *Beweisrecht* und das *Urteil* gewinnen eine völlig neue und willkürliche Struktur. *Fundamentale verfassungsrechtliche Prinzipien* und *Rechtsgarantien* werden durch die Installierung des Vergleichs verletzt. Die Grundsätze, daß »nur der Richter« über die Zulässigkeit einer Freiheitsentziehung zu entscheiden hat (Art. 104 Abs. 2 Satz I GG), daß niemand seinem »gesetzlichen Richter« entzogen werden darf (Art. 101 Abs. I Satz 2 GG), daß die rechtsprechende Gewalt »den Richtern anvertraut« ist (Art. 92 GG) und die Richter unabhängig und nur dem Gesetz unterworfen sind (Art. 97 Abs. 1GG), werden außer Kraft gesetzt. »Der vom Bundesverfassungsgericht zu Art. 92 GG entwickelte *Richtervorbehalt* für das Strafen, nach dem die Entscheidung über die Kriminalstrafverhängung -Rechtsprechungc im Sinne dieses Artikels und damit den Richtern anvertraut ist[31], dieser Richtervorbehalt wird durch einen Vergleich verletzt, in dem die Strafe nicht das Ergebnis allein richterlicher Rechtsprechung ist, sondern dasjenige eines Verhandelns mit Veto-Recht von Staatsanwaltschaft und Verteidigung«32. Das Handeln des Richters ist nicht mehr der Wahrheit verpflichtet. Das Urteil lautet nicht mehr auf Recht oder Unrecht, sondern läßt diese Frage grundsätzlich offen. Das Urteil des Richters wandelt sich zu einer bloßen Stellungnahme. Diese beendet den in einer Grauzone verlaufenden Prozeß des *»bargaining«* nur noch mit der Feststellung, daß das Ergebnis »vertretbar« ist und mit der Folge, daß die »Sache erledigt« ist.

3.3 Das Ende der Straftheorien?

Angesichts dieser Sachlage stellt sich notwendig die Frage, warum denn diesen Theorien, der positiven Generalpräventionstheorie und ihrem Gegenstück der Neuen Vergeltungstheorie, eine zukunftsweisende Relevanz überhaupt beigemessen wird. Die Antwort darauf scheint ebenso einfach wie sie zugleich vordergründig ist. Beide Ansätze versprechen nämlich, die gegenwärtige strafrechtliche Diskussion aus Not und Bedrängnis zu erlösen. Strafrechtsintern versprechen beide Ansätze einen Weg aus dem Aufgaben- und Zielpluralismus der herrschenden Vereinigungstheorie zu weisen. Gegenüber der Zielpluralität bieten sie Klarheit und Einfachheit an, indem sie das staatliche Strafen nur aus einem einzigen Prinzip zu begründen und zu rechtfertigen suchen. Zum anderen, und das ist vielen ein entscheidender Vorzug, scheinen sie das Strafrecht, das mit dem Rücken zur Wand stehend sich im human- und sozialwissenschaftlich veranstalteten Trommelfeuer der Kritik nur noch verteidigend rechtfertigen konnte, in ruhige und unanfechtbare Gefilde zu steuern. Denn welcher Empiriker vermöchte die auch ihm geläufige Tatsache zu bestreiten, daß die Wahrung des Rechts die Bevölkerung in ihrem Normvertrauen stärkt. Und wer mag gegen die fundamentale Einsicht etwas einzuwenden haben, daß das Selbst sich erst in den Antworten der anderen auf sein Verhalten konstituiert.

Solche abstrakt-absoluten und »vorpositiven« Begründungen des staatlichen Strafens lassen den Alltag des Strafrechts, die Leiden und Widerständigkeiten der Subjekte wie die gesellschaftlichen Konfliktsituationen weit hinter sich. Sie heben die Strafrechtslegitimation auf derart lichte Höhen von Allgemeingültigkeit, daß der durch das alltägliche Verbrechen wie auch der durch die Kritik der empirischen Wissenschaften erzeugte Gefechtslärm sie kaum noch zu erreichen vermag. Unter dem »externen« Aspekt des Grundgesetzes haben die ganzen

Bemühungen jedoch einen entscheidenden Nachteil. Sie zeigen keinen Ausweg, sondern sie führen in eine Sackgasse. Sie verschaffen allenfalls eine kurzzeitige Verschnaufpause. Doch die mit dem Übergang von der industriellen zur wissenschaftlich technisch begründeten *Kommunikationsgesellschaft* auch dem Strafrecht gestellten Probleme, lassen sich nicht durch Ausweich- und Kompensationsstrategien lösen. Die Neuen Theorien der Generalprävention und der Vergeltung geben sich apolitisch, indem sie die strafrechtstheoretischen und gesellschaftstheoretischen Implikationen ihres Standpunktes nicht reflektieren. Sie sehen nicht, daß sie die Tür in eine Richtung aufgestoßen haben, die konsequent fortgedacht, wenn nicht ins Abseits, so doch in eine neue und andere Staats- und Gesellschaftsordnung führen wird, die nicht mehr die freiheitlich-rechtsstaatlich, sozialstaatlich und demokratisch verfaßte Gesellschaft des Grundgesetzes ist. An der auch für das Strafrecht zentralen Zielbestimmung des Grundgesetzes, an der demokratisch wie rechts- und sozialstaatlich verfaßten Gesellschaft ist aber festzuhalten. Denn in ihr ist eine adäquate Antwort auf die Herausforderung der sich etablierten wissenschaftlich-technisch begründeten Kommunikationsgesellschaft gegeben.

4. Strafrecht als konkretisiertes Verfassungsrecht

An der Schwelle zum Jahr 2000 ist eine Wende in der Strafrechtsbegründung einzufordern. In Abkehr von allen *Straftheorien,* die ihre partielle Bedeutung für den Bereich der Sanktion behalten, gilt es, das Strafrecht als konkretisiertes Verfassungsrecht ins Zentrum zu rücken und es neu in einer *Strafrechtstheorie* zu begründen.

Freilich kann das nicht so geschehen, daß alte Spekulationen lediglich durch neue ersetzt werden. Im Kontext der heraufkommenden Kommunikationsgesellschaft muß die strafrechtliche Grundlagenreflexion vielmehr ansetzen bei den normativen Vorgaben der Verfassung. Das *Grundgesetz* enthält nämlich, wenn man es nicht nur als Speicher lediglich historisch relevanter Antworten mißversteht, durchaus *in die Zukunft weisende Problemlösungsangebote.* Solche sind besonders in den *Grundrechten* und in der *Staatszielbestimmung vom demokratischen und sozialen Rechtsstaat* enthalten. Diese Problemlösungsangebote vermögen durchaus den Herausforderungen der sich etablierenden wissenschaftlich-technisch begründeten Kommunikationsgesellschaft mit ihrem Bedarf nach Partizipation, Individualisierung und Differenzierung Rechnung zu tragen. Die»Trikolore« der französischen Revolution von der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die in der Staatszielbestimmung des Grundgesetzes vom demokratischen und sozialen Rechtsstaat ihren Niederschlag gefunden hat, ist für den Bereich des Strafrechts noch gar nicht ausgereizt. Hatte Anselm v. Feuerbach rechtsstaatliches Strafrecht begründet und hatte *Franz v. Liszt* sozialstaatliches Strafrecht auf den Weg gebracht, so gilt es heute, auch das dritte Glied der Staatszielbestimmung, die Demokratie, für die Fundierung des Strafrechts-> und eine adäquate Lösung des Zentralproblems der Vermittlung von Freiheit und Sicherheit fruchtbar zu machen.

4.1 Strafrecht und Demokratieprinzip

In der modernen Gesellschaft sind Kommunikation, Information und Dialog nicht mehr nur der *Kitt,* der die sonst unabhängig gedachten Teile und Individuen der Gesellschaft

zusammenhält. Mit der Explosion des Wissens und mit der zunehmenden und unaufhebbaren Komplizierung aller Lebensverhältnisse ist diese Gesellschaft vielmehr zum *Dialog* gezwungen. Kommunikations- und Informationsprozesse konstituieren die gegenwärtige Gesellschaft grundlegend. Sie sind die Existenzbindung der wissenschaftlich-technischen Gesellschaft. Demokratie kann deshalb in der Gegenwart nicht mehr nur als *Herrschaftsform,* sondern sie muß auch als *Lebensform* der modernen entwickelten Gesellschaft begriffen werden. Ganz in diesem Sinn hat das Bundesverfassungsgericht die Grundrechte der Meinungs- und Versammlungsfreiheit als lebensnotwendige Ergänzungen der repräsentativ verfaßten parlamentarischen Demokratie verstanden-". In der gegenwärtig entwickelten Gesellschaft kann das Verhältnis des Staates zu den übrigen gesellschaftlichen Teilbereichen nicht mehr im traditionellen Modell des menschlichen Körpers begriffen werden. Der Staat, der als Kopf eindimensional von oben nach unten die Sozialabläufe der übrigen Glieder des Sozialkörpers steuert, existiert nicht mehr. Die das Strafrecht fundierenden Straftheorien sind diesem Bild des sozial-autoritären Interventionsstaates verpflichtet.

Der Aggregatzustand der heutigen Gesellschaft kann demgegenüber nur adäquat im Modell eines hochkomplexen Kommunikationsnetzes beschrieben werden. Im Netzwerk dieses weit verzweigten »Nervensystems« werden Innovationen und Zukunftsentscheidungen dezentral produziert->, und der *Staat* verliert als Zentralinstanz an Autorität und Gewicht, er wird zum *Mittler und Makler* zwischen *Freiheit und Sicherheit.* Das hat auch für die Fundierung des Strafrechts gravierende Folgen. Sieht man den eingangs geschilderten Individualisierungsprozeß nicht nur als Resultat von Egoismus und Vereinzelung an, sondern begreift ihn als Reaktion der Bürger auf die gestiegenen Anforderungen der wissenschaftlich-technisch begründeten Kommunikationsgesellschaft mit Initiative, Selbstverantwortung und vermehrter Problemlösungskapazität zu antworten, dann löst sich der scheinbare Antagonismus zwischen Freiheit und Sicherheit auf. Rechtspolitik hat Sicherheit in Form von Rechtssicherheit zu produzieren, damit sich die zum Überleben der Gesellschaft erforderlichen Innovationskräfte entfalten können.

4.2 Strafrecht als Bürgerschutzrecht

Sieht man mit dem Bundesverfassungsgericht in dem verfassungsrechtlichen Grundsatz der Gesetzesbestimmtheit nur die Aufgabe verankert, den Schutz des Individuums vor staatlichen Interventionen mittels strafrechtlicher Sanktionen dadurch zu gewährleisten, daß die präzis und genau gefaßte Strafrechtsnorm eine lediglich für den Einzelnen erkennbare und erwartbare Grenze zwischen Recht und Unrecht zieht'", dann ist es um diesen Schutz schlecht bestellt. In einem gesellschaftlichen Klima, das von bisher nie dagewesenen Risiken und Gefahren für Leben und Umwelt bestimmt ist, gerät die individuelle Freiheit leicht zu einem »Störfaktor«, der angesichts des überragenden Sicherheitsbedarfs als eine zu vernachlässigende Größe eingeordnet werden kann. Anders sieht es jedoch aus, wenn man das Erfordernis des Freiheitsschutzes nicht nur als individuelles, sondern als *gesamtgesellschaftliches* Struktur- und Systemproblem zu erkennen beginnt, das mit der Wettbewerbs- und Überlebensfähigkeit der Gesellschaft im weltweiten Kontext zu tun hat. Dann wird deutlich, daß die Grundrechte zwar dem einzelnen auch weiterhin ein hohes Maß an Selbstbestimmung geben,

daß sie aber zugleich den sozialen Subsystemen der Gesellschaft die nötige Autonomie und Staatsunabhängigkeit gewährleistens". In den Grundrechten sind nämlich jene politisch relevanten Kommunikationsfelder als Subsysteme angesprochen, die in der demokratischen Lebensform als relativ autonome Teilbereiche des gesamten Kommunikationsnetzwerkes fungieren. Werden in diesen strukturell garantierten Freiheitsräumen aber die Potentiale der gesellschaftlich notwendigen Innovation, der Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten institutionell bevorratet und gespeichert, dann sind sie als Grundbedingung der Kommunikationsgesellschaft durch den rechtsstaatlichen Bestimmtheitgrundsatz vor willkürlichen und deshalb kontraproduktiven Staatsinterventionen zu schützen. Erst wenn deutlich wird, daß das Grundgesetz mit seinem strafrechtlichen Bestimmtheitsgebot, *Grundbedingungen schützt*, die für das künftige Überleben und die Funktionsfähigkeit des Netzwerkes der Kommunikationsgesellschaft existenznotwendig sind, erst dann wird es möglich, Strafrecht wieder als Bürgerschutzrecht vor staatlicher Intervention zu konzipieren. Die Strafzwecke verlieren dann ihre das Strafrecht fundierende Funktion. Sie erhalten die ihnen zukommende Aufgabe als Gestaltungskriterien für den Teilbereich der Sanktionen. Im Zentrum des Strafrechts steht dann die *Rechtsbeziehung* zwischen dem Bürger und den sanktionsberechtigten Organen des Staates. Strafrecht zielt darauf, die Kommunikations- und Partizipationschancen in der grundgesetzlich verfaßten Gesellschaft zu schützen und zu wahren. Strafrecht ist Bürgerschutzrecht. Dem Bürger ist das Strafrecht Abwehrrecht gegen den Staat und zugleich Gewährleistung des Schutzes vor willkürlicher Selbsthilfe durch andere. Dem Staat, der die Freiheit und Würde der Bürger zu achten und zu schützen hat, ist das Strafrecht unübersteigbare Schranke. Zugleich gibt das Strafrecht dem Staat die Kriterien, in welchen Fällen und in welcher Weise er jener Schutzpflicht zu genügen hat, die er als Inhaber des Gewaltmonopols stellvertretend für die Opfer und Betroffenen übernommen hat.

Prof Dr. Rolf-Peter Calliess
Universität Hannover
Fachbereich Rechtswissenschaften
Hanomagstraße 8
3000 Hannover 91

Abstract

The development of criminal law in the »society of risks« proves a transition from liberal and constitutional to social and authoritarian criminallaw as criminal matters are integrated into positive law and gain priority over it. The constitution-oriented model of criminallaw as a complex interrelationship between citizens (protection laws for citizens) and the state (defensive law, power monopoly) is re-interpreted to a one-dimensional legal relationship characterized by punishment being carried out by the state.

On the other hand it must be stressed that in the scientific and technological society democracy can no longer retain its validity as a form of rule, only as a way of life. Given this precondition criminallaw is aiming at protecting the rights to communication and participation in the society which is based on a basic law.

Anmerkungen

1. Vgl. u. a. *Zapf:* Individualisierung und Sicherheit. Schriftenreihe des Bundeskanzleramtes Bd. 4, 1987, 1fT., 138f.; *Murck:* Soziologie der öffentlichen Sicherheit, 1980, 3ff., 182ff.
2. *Isensee:* Das Grundrecht auf Sicherheit. Zu den Schutzpflichten des freiheitlichen Verfassungsstaates, 1983, 27ff., 34ff.
3. *Heck:* Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne. 1986, 64ff., 82ff.
4. BVerfGE 39, lff, mit abw. Votum u. a. von *Helmut Simon.* Auch: BVerfGE 53, 30fT.; 49, 89; *Dencker:* Gefährlichkeitsvermutung statt Tatschuld. Tendenzen der neueren Strafrechtsentwicklung, Schriften der Strafverteidigervereinigungen 1988, 46 ff.
5. *Calliess:* Zum staatlichen Gewaltmonopol ZEE 1988, 5fT.
6. *Calliess:* Theorie der Strafe im demokratischen und sozialen Rechtsstaat 1974,94; *Ders.:* Die Todesstrafe in der Bundesrepublik Deutschland, in: NJW 1988, 849fT., 850.
7. *Krah/:* Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und des Bundesgerichtshofs zum Bestimmtheitsgrundsatz des Strafrechts (Art. 103 Abs.2 GG), 1986, 388. Die jüngste Entscheidung des BVerfGE 73, 206 zu den Sitzdemonstrationen ist hier überdeutlich. Dazu: *Calliess:* Der strafrechtliche Nötigungstatbestand und das verfassungsrechtliche Gebot der Tatbestandsbestimmtheit ZEE 1986, 132ff.; *ders.:* Sitzdemonstrationen und strafbare Nötigung NStZ 1987, 209ff.
8. BVerGE 64, 261ff. m. abw. Votum: *Mahrenholz.* Dazu: *Calliess/Müller-Dietz:* Kommentar zum StrafvoUzugsgesetz, 4. Aufl. 1986, Rdnr. 6-11 m. w. Literatur.
9. BGHSt NJW 1988, 1739, 1742.
10. BGHSt, aaO., 1741f.
11. *Roggemann:* Der Friede – ein Strafrechtsgut wie jedes andere? in: JZ 1988, 1108, 1111.
12. Vgl. u. a. Begründung des Entwurfs eines StGB von 1962 (E 1962,96). Zum ganzen auch die Übersicht von *Roxin:* Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in; JuS 1966, 377ff.
13. Vgl. dazu: *Roxin,* aaO. 380, 387, der gegen diese »additative« eine »dialektische« Vereinigungstheorie setzen will.
14. So z. B. BVerfGE 64, 261, 277.
15. Bege. des Referentenentwurfs zum Strafvollzugsgesetz v. 15.3. 1971, S. 23.
16. BT Os V, 40 95, 3.
17. Vgl. *Jakobs:* Strafrecht, Allgern. Teil. Die Grundlagen und die Zurechnungslehre, 1983.
18. Vgl. *Köhler:* Der Begriff der Strafe, 1986.
19. *Heck:* Risikogesellschaft, aaO., 65.
20. *Jakobs:* Strafrecht, aaO., 3fT.
21. *Heck,* aaO., 65.
22. *Jakobs,* aaO., 7ff.
23. Anm.7.
24. Vgl. *Naucke:* Strafrecht. Eine Einführung, S. 87f.
25. So *Noll:* Strafe ohne Metaphysik? in: Die polit. Konzeption des künftigen Strafrechts, Hg. v. *Baumann.* 1969, 48f.; *Calliess:* Theorie der Strafe im demokratischen und sozialen Rechtsstaat, 15fT.
26. *Köhler:* Der Begriff der Strafe, aaO., 3ff.
27. *Schünemann:* Zur Stellung des Opfers im System der Strafrechtspflege, NStZ 1986, 193ff., 439fT.
28. Hierzu *DenckerjHamm:* Der Vergleich im Strafprozeß, Frankfurt/Main 1988.
29. Vgl. *Arzt:* Der Ruf nach Recht und Ordnung, 1976.
30. Vgl. § 153a StPO.
31. BVerfGE 22, 49ff.
32. *DenckeriHamm,* aaO., 52f.
33. Vgl. dazu *Calliess:* Theorie der Strafe im demokratischen und sozialen Rechtsstaat, S. 206fT.
34. BVerfGE 69, 343, 346f. Vgl. *Calliess:* Theorie der Strafe, aaO., S. 206ff.
35. Hierfür steht, daß die gesellschaftlichen Innovationen der Demokratisierung der Wirtschaft, der Hochschulen und Schulen sowie die Proteste gegen Umweltverschmutzung, lebensgefährliche Atomenergie und atomare Nachrüstung zunächst auch mit den Mitteln staatlichen Strafrechts bekämpft wurden, bevor sie Bestandteile der etablierten Politik wurden.
36. BVerfGE 47, 109 (121); 45,363 (370); *Callies,* aaO., NJW 1985, 1508f.
37. *Grimm:* Verfassungsrechtliche Anmerkungen zum Thema Prävention, KritV 1986, 38fT. 45.

Bericht

Unternehmensbezogene Ethikvermittlung

Literaturbericht: Zur neueren Entwicklung der Wirtschaftsethik

Von Karl-Wilhelm Dahm

Über Jahrzehnte war Wirtschaftsethik kein Thema von großer Resonanz in Theologie und Sozialwissenschaften, schon gar nicht in den Wirtschaftswissenschaften oder in der Wirtschaft selbst. In der Evangelischen Theologie klafft zwischen den beiden ausdrücklich diesem Thema gewidmeten konzeptionellen Monographien von *G. Wünsch* (1927)1 und *A. Rich* (1984)2 eine Lücke von 57 Jahren. Während dieser Zeit wurde Wirtschaftsethik zwar in Aufsätzen" und als zugehöriges Teilstück neuer Entwürfe und Lehrbücher zur Theologischen Ethik behandelt, doch geschah das in der Regel eher beifäufig. Die wichtigsten Tendenzen der bis zum Ende der sechziger Jahre veröffentlichten Arbeiten sind in der Monographie von *H. Weber* (1970)4 dargestellt und analysiert worden; eine vergleichbare wirtschaftsethisch-systematisierende Auswertung der seitdem vorgelegten Konzeptionen theologischer Ethik" liegt bisher nicht vor.

Ein ähnliches Bild ergibt sich für die (praktische) Philosophie und auch für die Wirtschaftswissenschaften: Bis in die Mitte der achtziger Jahre widmen sich nur wenige Monographien dem Thema Wirtschaftsethik", Charakteristisch für die über lange Zeit vorherrschende Einschätzung dieses Themas mag der in den wirtschaftswissenschaftlichen Fachbereichen gerne kolportierte Ratschlag für einen an Wirtschaftsethik interessierten Studenten sein: Er möge sich doch entweder für Wirtschaftswissenschaft oder für Ethik entscheiden; beides zusammen geht nicht". - Auch innerhalb der Katholischen Theologie und selbst im Gebiet der (katholischen) Christlichen Sozialwissenschaften stand unser Thema keineswegs im Vordergrund, wenngleich es insbesondere durch Arbeiten von *Oswald von Nell-Breuning"* und *Joseph Kardinal Hiiffner",* durch eine Reihe von Beiträgen im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften!? sowie durch die Zusammenhänge zwischen Befreiungstheologie und sozioökonomischer Kontextualität[11] stärker in die Öffentlichkeit von Wirtschaft und Gesellschaft hineingetragen und dort diskutiert wurde als das von anderen Ansätzen aus geschah.

Insgesamt aber ist all das, was bis ca. 1985 in Deutschland (und darüber hinaus in Europa) zur Wirtschaftsethik publiziert und diskutiert wurde, an Quantität, inhaltlicher Vielfalt, Differenziertheit und nicht zuletzt an öffentlicher Resonanz kaum vergleichbar mit dem, was sich seitdem in unserem thematischen Feld abspielt: mit einer fast explosionsartig sich ausweitenden und schon jetzt kaum noch übersehbaren Fülle von wissenschaftlichen und popularwissenschaftlichen Veröffentlichungen, von Tagungen, Kongressen und Symposien, und nicht zuletzt von unternehmensbezogenen Bildungs- und Erziehungsrnaßnahmen innerhalb der großen Firmen. Vergleichbar ist diese Entwicklung allenfalls mit der Intensität und Vielfalt der seit über einem Jahrzehnt andauernden US-amerikanischen *Business-Ethics-Bewegung':",* die ihrerseits offensichtlich in vielfacher Weise auf die deutsche Szene einwirkt.

Um sich mit der Fülle neuer Impulse, Publikationen und Veranstaltungen zur Wirtschaftsethik innerhalb des deutschen Sprachraumes im ganzen oder in Einzelzügen auseinandersetzen zu können, bedarf es zunächst einer groben Gesamtübersicht. Schon um der Fülle und der Heterogenität des Materiales willen müßte eine solche erste Gliederung gründlich unterscheiden etwa zwischen begründungs-, anwendungs- und popularwissenschaftliehen Absichten, zwischen theologischen, praktisch-philosophischen und wirtschaftswissenschaftlichen Ansätzen, wobei der wissenschaftli-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 121-147, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

chen Gestaltung der vielbeschworenen Interdisziplinarität besondere Aufmerksamkeit zukäme, zwischen den externen Ursachen (der »Katastrophen und Skandale« in Umwelt- und Finanzwirtschaft) und den wirtschaftswissenschaftlich-internen Interessen an einer Weiterentwicklung der Wirtschaftstheorie, zwischen Einstellungen und Vorgängen in den USA und in der Bundesrepublik Deutschland. Um all diesen Aspekten angesichts ihres Gewichtes in der gegenwärtigen Diskussion und angesichts ihrer substantiellen Eigenproblematik einigermaßen gerecht zu werden, bedürften sie einer jeweils eigenständigen Thematisierung, mindestens aber einer dieser Gesamtheit gewidmeten breiten Review. Beides kann hier nicht in extenso geschehen. Der Focus dieses Berichtes ist vielmehr auf einen Teilbereich des Gesamtphänomens ausgerichtet, nämlich auf die in der deutschen wirtschaftsethischen Debatte noch kaum systematisch erörterte, in der Wirtschaft selbst allerdings durchaus vielfältig versuchte Bemühung um eine *unternehmensbezogene Ethikvermittlung an Führungskräfte,* also auf das, was von den Amerikanern *»Corporate-Ethics-Programs«* genannt wird, was bei ihnen ein zentrales Kernstück der gesamten Business-Ethics-Bewegung darstellt und selbst in wissenschaftlichen Publikationen':' mehr Raum und mehr Aufmerksamkeit beansprucht als die philosophisch-theoretischen Bemühungen um eine zeitgerechte Problematisierung und Reformulierung wirtschaftsethischer Normen; (von den Äußerungen zur Normenfrage dürfte übrigens der auch in Deutschland vieldiskutierte US Bishops Pastoral Letter »Economic Justice for All«, 1986[14], die gesellschaftlichen Schallmauern begründungswissenschaftlicher oder kirchlicher Äußerungen[15] in den USA am stärksten durchbrochen haben).

Das Interesse daran, ethische Fragen gezielt auf die Unternehmensebene und auf die dort handelnden Menschen, insbesondere auf die Manager zu beziehen, hat in der BRD, wie später zu zeigen ist, zu ersten Distinktionen in der wirtschafts- und sozialwissenschafthchen Diskussion geführt!". Das praktische Interesse an »Ethikvermittlung«, bezogen auf das Unternehmen, äußert sich in zahlreichen Vortragsveranstaltungen, zunehmend auch in »Ethikseminaren», die entweder firmenintern oder extern von selbständigen Bildungseinrichtungen angeboten werden[17]. Manche Firmen vermeiden zwar (noch?) die explizite Verwendung des als zu beladen empfundenen Terminus »Ethik«, führen aber ähnliche Aktivitäten unter dem Oberbegriff *»Unternehmenskultur«* durch und verwenden diesen ebenfalls aus dem amerikanischen Sprachgebrauch (Corporate Culture)!" übernommenen Begriff in inhaltlicher Nähe zu »Wirtschaftsethik«. Gemeint ist unter Unternehmenskultur etwa die »Gesamtheit von Normen, Wertvorstellungen und Denkhaltungen, die das Verhalten der Mitarbeiter aller Stufen und somit das Erscheinungsbild des Unternehmens prägen«!". Bevor wir uns jedoch der Unternehmensebene und speziell dem, was unter »unternehmensbezogener Ethikvermittlung« inhaltlich und methodisch zu verstehen ist, gezielt zuwenden, müssen in knapper Markierung das Gesamtfeld des wirtschafts-ethischen Neuaufbruches abgesteckt und seine wichtigsten theologisch-ethischen Strukturmomente kenntlich gemacht werden.

I.

(I) Als eine ebenso symptomatische wie folgenreiche Initiative am Beginn des neuen und breiten wissenschaftlichen Engagements für Wirtschaftsethik ist die im September 1984 erfolgte Einrichtung einer *»Temporären Arbeitsgruppe Wirtschaftswissenschaft und Ethik«* durch den namhaften *»Verein für Socialpolitike-?* anzusehen. Ca. 20 Gelehrte aus Volkswirtschaft und Betriebswirtschaft, aus Philosophie und Theologie sollten in »fächerübergreifendem Gespräch eine Standortbestimmung der Wirtschaftsethik in der heutigen Zeit vornehmen.« Inzwischen sind sowohl die Referate einer diese Temporäre Arbeitsgruppe vorbereitenden Tagungs! als auch die Beiträge dieser Arbeitsgruppe selbst publiziert; letztere zusammen mit einem »gemeinsamen Papier«, das schon um der von den Mitgliedern der Arbeitsgruppe gemeinsam vertretenen Sicht wirtschaftsethischer Herausforderungen und Aufgaben willen geradezu als eine Art Manifest zum Thema »Wirtschaftswissenschaft und Ethik« erscheinen kann->. Als Grund der »verstärkten Aufmerksamkeit« für das Verhältnis von Wirtschaft und Moral wird die Vorstellung vieler Menschen angeführt, daß angesichts von »verbreiteter Armut in der Welt, Massenarbeitslosigkeit, Umweltzerstörung, Verwendung knapper Ressourcen für den Aufbau riesiger militärischer Vernichtungspotentiale das wirtschaftliche Handeln fehlgerichtet sein müsse und daß die bestehenden nationalen Wirtschaftssysteme und

die gegenwärtig herrschende Weltwirtschaftsordnung moralischen Ansprüchen nicht genügen« würden. In diesem Zusammenhang werde »bedauert, daß die Wirtschaftswissenschaft ohne Not die früher als selbstverständlich geltende systematische Zusammengehörigkeit von Ökonomie und Ethik verlassen, sich auf durch Eigennutz angetriebenes wirtschaftliches Handeln konzentriert und so die Totalität menschlichen HandeIns aus dem Blick verloren habe«23. Aus dieser Herausforderung ergibt sich die Hauptaufgabe einer neuen grundlegenden Klärung des Verhältnisses von Wirtschaftswissenschaft und Ethik, wobei »Wirtschaftsethik keine regionalisierte Disziplin neben anderen wirtschaftswissenschaftlichen Disziplinen, sondern '" Grundlagenreflexion sein muß«>'. Eine der dabei anstehenden vordringlichen systematischen Fragen betrifft das Verhältnis von Individualethik und Sozialethik, bzw. Institutionenethik; die Frage also, ob Moralität des wirtschaftlichen HandeIns eher durch eine Reform der Gesinnung oder durch eine Reform der rechtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen gefördert werden solle. In der Sicht des »Manifestes« sollen beide ethischen Ansätze einander komplementär ergänzen; die Dominanz des individualethischen Paradigmas in der Wirtschaftsethik sei dementsprechend zwar abzulösen, nicht aber einfach durch eine »Dominanz der Sozialethik mit subsidiärer Stellung der Individualethik zu ersetzen«[25]. Dieses Postulat im Rahmen einer umfassenden Neubestimmung von Wirtschaftsethik zu konkretisieren bedarf es umfassender Forschungsarbeiten; der Vielschichtigkeit des Gegenstandes müssen multiple Annäherungen entsprechen, für die eine interdisziplinäre Typologie von zehn verschiedenen Forschungsansätzen vorgestellt wird. Abgesehen von den nachdrücklichen, jedoch untereinander keineswegs durchgängig homogen erscheinenden Anregungen, äußert sich das »Manifest« Papier der Temporären Arbeitsgruppe auch zu unserem engeren Interessengebiet, der Ethikvermittlung: Gefordert wird nämlich, daß »die wirtschaftswissenschaftlichen Fachbereiche in größerem Ausmaße als bisher prüfungsrelevante wirtschaftsethische Lehrveranstaltungen anbieten«>", Dem Vernehmen nach ist ein Arbeitsausschuß im Anschluß an die Temporäre Arbeitsgruppe bereits mit der Ausarbeitung von Curriculum-Vorschlägen für ein wirtschaftsethisches Studium von Volks- und Betriebswirten beschäftigt. Auch hier folgt offensichtlich, bewußt oder zufällig die deutsche Entwicklung der us-amerikanischen: dort ist zwischen 1975 und 1985 in ca. zwei Dritteln der Business Schools das vorher ignorierte oder abgelehnte Fach Business Ethics als Ptlichtkurs eingeführt worden>" und hat sich gleichzeitig die Zahl wirtschaftsethischer Lehrbuch-Titel mehr als verzehnfacht-".

(2) Neben der vom Verein für Socialpolitik eingerichteten Temporären Arbeitsgruppe »Wirtschaftswissenschaft und Ethik« ist seit 1986 das interdisziplinäre Kolloquium *»Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik«,* das halbjährlich in der Evangelischen Akademie Loccum tagt und an dem etwa 30 Wissenschaftler aus verschiedenen Fachrichtungen teilnehmen, durch einen breiten Fächer von Diskussionsbeiträgen zu den Begründungsproblemen der Wirtschaftsethik und insbesondere zu den latenten und den potentiellen Begründungsleistungen der Theologie hervorgetreten. Das Kolloquium wird moderiert von Prof. *Eilert Herms,* der auch der Temporären Arbeitsgruppe angehörte, das Kolloquium mit einem Grundsatzreferat über »Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik« eingeleitet und die bisher erschienenen vier Dokumentationsbände der Beiträge und Tagungsdiskussionen herausgegeben hat[29]. In den bisher durchgeführten Klausurtagungen ging es zuerst darum, *Voraussetzungen, Inhalte* und *Formen eines interdisziplinären Gespräches* über Ökonomie, Ethik und Theologie zu erkunden und ein gemeinsames Arbeitsfeld abzustecken. Die zweite und dritte Tagung widmeten sich der Frage nach dem *ethischen Charakter des Wirtschaftens* und dessen Reflexion innerhalb der Wirtschaftswissenschaften, konkretisiert vor allem in der *Wirklichkeitswahrnehmung* und dem *Menschenbild* verschiedener ökonomischer Theoriekonzepte *(J. M. Keynes, A. Miiller-Armack, F. Taylor* und *J. M. Buchanan).* Die vierte und fünfte Tagung gingen gleichsam umgekehrt von der Theologie aus, vor allem von ihren möglichen Beiträgen für Letztbegründungen ethischen HandeIns in der Wirtschaft, wobei als wichtigste »Schnittstelle« des Gesprächs zwischen Ökonomie und Theologie das *»handelnde Subjekt«* definiert und in seinen Beziehungen zur *»Kommunikationsgemeinschaft«* mit *anderen Subjekten* und zu *Institutionen* generell problematisiert wurde. Gerade der letzte Gesichtspunkt ist äußerst relevant für die unseres Erachtens notwendige eigen-

ständige Ausdifferenzierung von »Unternehmensethik«, unternehmensbezogener ethischer Gruppenplausibilität und entsprechender Aufgaben der Ethikvermittlung. Er wird aber in den mehr grundsätzlichen theologischen Beiträgen kaum noch in dieser Blickrichtung entfaltet (die Ansätze von *Falk Wagner* werden bereits in dem Kommentar von *Gerd Fleischmann* als problematisch und als empirisch kaum haltbar kritisiertj'". Von den nichttheologischen Referenten ist »Unternehmensethik« durch die Betriebswirtschaftler *Horst Steinmann* und *Albert Löhr* auf der zweiten Tagung des Kolloquiums in einer für den deutschen Sprachraum besonders differenzierten, hinsichtlich der internationalen Literatur breit dokumentierten Arbeit behandelt worden: Am Beispiel der Konfliktgeschichte des »Falles Nestle» (Vermarktung von gesundheitlich problematischer Babykost in der Dritten Welt) wird so etwas wie *Unternehmensethik im Praxisvollzug* analysiert und werden daraus Kriterien und eine Definition von Unternehmensethik abgeleitet-"; die Definition selbst scheint allerdings zu stark auf den diskursiven Prozeß der Normenbegründung eingeengt zu sein und darum die vorher durchaus beobachteten Probleme unternehmensethischer Entscheidungsfindung angesichts divergierender Interessenkonstellation zu vernachlässigen.

(3) Außer der Temporären Arbeitsgruppe des Vereins für Socialpolitik und dem Loccumer Kolloquium »Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik« sind vier weitere, teils mehrfach zusammengetretene interdisziplinäre Konferenzen zur Grundlagenreflexion von Wirtschaftsethik hier zu erwähnen: Ein von der Evangelischen Akademie Tutzing bisher zweimal im März 1987 sowie im März 1988 veranstaltetes Kolloquium über *Ethische Grundannahmen in den verschiedenen Traditionen der Wirtschaftstheorie;* die Beiträge von dessen erster Tagung sind unter dem Titel »Ökonomische Theorie und Ethik« von *Bernd Biervert* und *Martin Held* herausgegeben worden'>. Gegenstand eines von der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Marketing und Unternehmensführung* im Zusammenwirken mit der Universität Münster im September 1987 veranstalteten internationalen Symposiums war »Verantwortung und Ethik im Management«. Das von einer privaten Stiftung getragene *Institut für tJkologische Wirtschaftsforschung* in Berlin führte im Dezember 1987 eine Konferenz durch mit dem Ziele einer Ausweitung des Gespräches zwischen Ökonomie und Ethik hinein in Naturwissenschaft und Technik.

Alle fünf bisher erwähnten oder ausführlicher dargestellten wissenschaftlichen Veranstaltungen zu Grundproblemen der Wirtschaftsethik sind datenmäßig registriert und stichwortartig charakterisiert im *»European Business Ethics Newsletter«33.* Diese neue Zeitschrift wird herausgegeben von der Internationalen Gesellschaft *»European Business Ethics Network«* (EBEN), die bei Gelegenheit der First mayor European Conference on Business Ethics in Brüssel im November 1987 gegründet wurde-'". Die Zeitschrift berichtet über Forschung, Lehre und andere wissenschaftliche Aktivitäten im Rahmen von Business Ethics aus allen europäischen Ländern. Sie annonciert einen zweiten großen europäischen Kongreß, den EBEN vom 27. bis 29. September 1989 in Barcelona unter dem Thema »People in the Organization, their moral roles and rights«; zur Mitarbeit an dieser Konferenz ist öffentlich aufgefordert, Arbeitspapiere dazu sind einzureichen an *Dr. Georges Enderle,* Universität von S1. Gallen. – In dieser Zeitschrift nicht registriert, aber in der öffentlichen Diskussion häufig erwähnt ist das Colloquium »Ethik der Leistung«, das von dem der katholischen Soziallehre nahestehenden Kölner *Lindenthai-Institut* 1987 durchgeführt wurde und die wirtschaftsethische Diskussion über den sozusagen atlantischen Plausibilitätsrahmen hinaus in einen interkulturellen Dialog über ethisch-religiöse Implikationen von Leistung und Wirtschaftsverhalten durch Beiträge aus der Dritten Welt, der Sowjetunion und aus Südeuropa ausgeweitet hat[35].

Offenkundig manifestieren sich Aktualität und Vitalität der gegenwärtigen Thematisierung von Wirtschaftsethik selbst im Bereich der im klassischen Sinne wissenschaftlichen Arbeit, also abgesehen von anwendungs- und popularwissenschaftliehen Intentionen, zur Zeit eher in interdisziplinären Kolloquien und deren Dokumentation, sowie in Aufsätzen und Sammelbänden als in größeren Monographien. Zu den wenigen mit konzeptionellem Anspruch vorgelegten Buchpublikationen gehört die auch über den Bereich der Theologie hinaus vielzitierte Wirtschaftsethik von *Arthur Rich,* die gleichsam an der Schwelle der anders gewordenen Diskussionslage steht und von deren inhaltlichen Hauptaussagen durch viele Autoren die Unterscheidung zwischen »sachgemäß und menschengerecht« teils zustimmend aufgenom-

men, teils kritisch hinterfragt oder energisch abgelehnt wird.

(4) Von wirtschaftswissenschaftlicher Seite ist der umfassendste und auch im Anspruch, dezidiert neue Wege zu gehen, exponierteste Versuch von *Peter Ulrich*, dem Inhaber des neu errichteten Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Universität St, Gallen, mit seinem breit ausgeführten Werk »Transformation der ökonomischen Vernunft« 1986 vorgelegt worden-", Neu sein will dieser Entwurf einerseits durch die deutliche Abkehr von alten, bisher in der Wirtschaftsphilosophie weitgehend vorherrschenden Paradigmen sowohl der neoklassischen Lehre, der Ulrich die Abkoppelung einer sich autonom verstehenden Ökonomik von den »lebenspraktischen Problemen der Wirtschaftswelt« zum Vorwurf macht, als auch vom Paradigma eines auf Zweckrationalität verkürzten Verständnisses von utilitaristischer Ethik, das der neoklassischen Lehre zugrunde liegt?". Infragegestellt wird gerade von Ulrich ebenfalls das von Arthur Rich verwendete Grundmodell der Unterscheidung zwischen »sachgemäß und menschengerecht«; Ulrich sieht darin eine irreführende und überholte »Zwei-Welten-Konzeption«: »Einen solchen, in der Natur der Sache liegenden Gegensatz zwischen ökonomischer Rationalität (Sachgerechtigkeit) und ethischer Betrachtungsweise (Menschengerechtigkeit) kann es gar nicht geben, da die Konzeption einer gegenüber der ethisch-praktischen Problematik eigenständigen ökonomischen Problematik bloßer Ökonomismus ist. Wirtschaftsethische Postulate, die eine Moralität jenseits der betriebswirtschaftliehen Rationalität fordern, ... begnügen sich mit einem oberflächlichen Moralismus, der wirtschaftswissenschaftlich so irrelevant wie praktisch wirkungslos bleibt.«>" Ulrich seinerseits will ökonomische Rationalität im Bezugsrahmen der »kommunikativen Ethik« statt in dem der utilitaristischen begründen und sucht dabei vor allem die Entwürfe von *Jürgen Habermas* und *Karl-Otto Apel* für die Wirtschaftsethik fruchtbar zu machen:". Er ordnet also den von ihm angestrebten realen sozialökonomischen *Transformationsprozeß* ein in die von Apel gemeinte »große Transformation«, in deren Zielbildern er eine tragfähige Fortschrittsperspektive für die moderne Industriegesellschaft insgesamt sieht, und in deren Rahmen die */ebenspraktische* mit der *wirtschaftswissenschaftlichen Rationalitätsproblematik* vermittelt werden soll40. Ökonomische Rationalität soll deutlicher in die gesellschaftlichen Verständigungsprozesse eingebettet werden.

In einer Reihe von Veröffentlichungen hat sich auch *Peter Koslowski mit* dem »mechanistischen Modell« der Neoklassik und mit einem Utilitarismus, der alle Handlungsmotive auf die »Leerformel Nutzen« reduziere, kritisch auseinandergesetzt. Die »im Kapitalismus« heute verbreitete Trennung zwischen ökonomischem Rechnen und ethischen Werten sei schon deshalb kurzschlüssig, weil Aufgabe und Problem des Wertens in der Wahl der Präferenzen immer mitgesetzt sei, dabei aber in der Marktwirtschaft unausdrücklich dem Individuum überlassen bleibe. Eine saubere Trennung von Ökonomie und Ethik sei nicht durchführbar, der *Markt* keine ethisch neutrale Zone. Andererseits sei der Markt die freie Form gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Koordination, die anderen Koordinationsformen wie Planwirtschaft oder Abstimmung überlegen ist und dem eine *Verbindung von wirtschaftlichem Eigeninteresse und Moralität* keineswegs prinzipiell fremd sei. Die Beachtung ethischer Normen müsse das Marktresultat nicht notwendigerweise verschlechtern; sie könne es durchaus verbessern. »Gut Wirtschaften heißt, Effizienz und Verwirklichung des menschlichen Potentials, das Überleben und das gute Leben zu sichern ... Darum bedarf es einer Ethik des wirtschaftlichen Handeins .." die das Effiziente und das Gute zugleich anstrebt.« Deshalb brauche der *Kapitalismus als ökonomische Theorie des Tausches* eine Ergänzung u. a. durch eine empirisch wie normativ begründete *Sozialtheorie der Präferenzbildung* einschließlich *gesellschaftlicher Kontroll- und Korrekturmöglichkeiten* seiner Mängelv". In der Betonung positiver Entwicklungsmöglichkeiten des Kapitalismus im Sinne einer stärkeren Beachtung des ethischen Faktors kommt Koslowski dem Grundaxiom der amerikanischen Business-Ethics-Bewegung nahe, in dem leidenschaftlich bestritten wird, daß es sich zwischen Ethik und Profit um einen prinzipiellen Widerspruch handele[42]. Mit Recht hat Koslowski weiterhin darauf aufmerksam gemacht, daß die Gründe für das stark angewachsene Interesse an Wirtschaftsethik nicht allein in der Zunahme von »nichtintendierten Nebenwirkungen (Externalitäten)« angesichts immer neuer technischer Produktionen, etwa von nicht vorhergesehenen Umwelt- oder Sozialproblemen liegen; sie liegen vielmehr in zunehmendem Maße in der *»Wiederentdeckung des Menschen«*

innerhalb der Wirtschaft gegen die oft überschätzten Eigengesetzlichkeiten von Technik und Ökonomie sowohl aufgrund wachsender Bedeutung des *»Faktors Mensch«* innerhalb der modernen Produktionsprozesse als in den damit zusammenhängenden gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, etwa zur *Dienstleistungsgesellschaft.*

(5) Innerhalb des mehr theoretischen, auf Grundlagenreflexion gerichteten neueren interdisziplinären Gesprächs über Wirtschaftsethik sind explizit theologische Beiträge bisher relativ selten geblieben. Auf evangelischer Seite bieten, abgesehen von der Wirtschaftsethik von Arthur Rich, die bisher vorliegenden Dokumentationsbände der Loccumer Kolloquien, vor allem der vierten Tagung, einen ersten Überblick über *gegenwärtige theologische Annäherungen* an unser Thema. Besonders hervorgetreten ist hier wie an anderer Stelle Eilert Herms mit einer Reihe von Beiträgen, teils über Anthropologie und Wirklichkeitsverständnis bei Wirtschaftstheoretikern wie *F. A. v. Hayek'?* und *J. M. Buchananr",* teils über spezifische theologische Annäherungsweisen an die Ethik sozialer Systeme. Sein Einführungsreferat in das Loccumer Kolloqium über »Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik« (1986) versuchr-", mit der Frage nach den letzten irdischen Zwecken menschlichen Handeins und damit nach dem Höchsten Gut eine Verständigungsebene zu eröffnen - gerade auch mit solchen Wirtschaftsethikern, die ihr eigenes philosophisch-rationales Ethik-Verständnis als dezidiert nicht-theologisch ausgeben. Ob das von Herms intendierte Ziel durch, wie Horst Steinmann in Loccum fragte, den »Rekurs auf das eschatologische Geschick, auf die zeitjenseitige Vollendungsgestalt der geschöpfliehen Existenz« für.den intendierten Dialog bereits ausreichend zu verdeutlichen ist - oder ob im augenblicklichen Stand der begrifflichen Paradigmata die Gemeinsamkeiten eher auf nachgeordneten Ebenen gesucht werden müssen - oder am Ende der christliche Beitrag nur darin bestehen kann, durch »Appelle die Menschen in der Wirtschaft für ethische Fragen zu sensibilisieren und die Akzeptanz ethischen Denkens zu fördern-r'", das alles bleibt in den ersten beiden Gesprächsgängen (1986) noch offen. Zwei Jahre später hat Herms auf der 4. Tagung seinen Ansatz unter dem Thema »Grundzüge eines theologischen Begriffes sozialer Ordnung«?? in der Ausrichtung auf die sozialwissenschaftliehen Gesprächspartner breiter fundiert und in drei »Zumutungen« fokussiert: Erstens müßte sich die Wirtschaftstheorie stärker als es im Alltagsbetrieb geschieht bewußt halten, daß sie nicht weltanschauungsfrei, sondern immer durch eine *bestimmte Sicht der Wirklichkeit* von Mensch und Welt geleitet ist; diesem Postulat stimmt der Kommentar des Volkswirtschaftlers *Hermann Sautter'"* sowohl im Prinzip wie in exemplarischen Veranschaulichungen ausdrücklich zu. Zweitens besitze jede Sozial- und Wirtschaftsordnung eine *moralische Qualität,* die durch das von den relevanten'Interaktionspartnern zur Geltung gebrachte Lebensgefühl und Lebensinteresse konstituiert wird; hier fragt Sautter zurück, wie weit dabei die degenerativen Tendenzen von Ordnungen, etwa durch Aktivitäten von »Trittbrettfahrern« zureichend berücksichtigt seien. Drittens sei es die Aufgabe der *Ethik als der deskriptiven Theorie des moralischen Charakters sozialer Ordnungen,* den Inhalt eben dieses gegebenen Lebensgefühls und Lebensinteresses genau zu erfassen und daraus handlungsleitende Orientierungskraft zu gewinnen; der Kommentar Sautters registriert dazu positiv, daß in Herms' Verständnis von theologischer Ethik keine moralischen Forderungen von außen her an die Ökonomie herangetragen werden sollen, sondern daß bei der in der Ökonomie immer schon enthaltenen ethischen Qualität angesetzt wird; noch unerledigt ist für ihn jedoch die Frage, was dann geschieht, wenn die Interaktionssysteme Wirtschaft und Ethik nicht übereinstimmen, anders gefragt: wie die ökonomische Vernunft so in eine Metaordnung eingebettet werden kann, daß der einzelne nicht dauernd in unzumutbare Konflikte gerät. Die *Theologizität theologischer Beiträge zur Ethik* besteht für Herms also nicht darin, substantielle Normen aus biblischen oder dogmatischen Vorgaben zu deduzieren und öffentlich einzufordern, sondern darin, gewissermaßen unabhängig von Teilinteressen das *Lebensgefühl und Lebensinteresse der Gesamtheit* der an der Wirtschaft beteiligten Interaktionspartner zu erheben und im Bewußtsein geschöpflicher, d. h. endlicher Freiheit *geltend zu machen.*

Ebenso wie Herms hält es auch *Falk Wagner'?* (in einem anderen, breit ausholenden und hochabstrakten theologischen Beitrag auf dem gleichen Kolloquium) nicht für möglich, theologische Aussagen direkt auf ökonomische Zusammenhänge anzuwenden. Im Unterschied zu Herms expliziert er jedoch die Ableitung seines auch für das wirt-

schaftliehe Handeln des freien menschlichen Subjekts ausschlaggebenden Prinzips der *»vermittelten Selbstbestimmung«* ausdrücklich aus dogmatischen Konstitutionen, nämlich aus dem *trinitarischen Gottesgedanken* und der *Christologie.* Dieses Prinzip wird dann kritisch auf Unternehmen, privaten Haushalt und Markt unter den Rahmenbedingungen des Kapitalismus angewendet; seine These ist, daß jede Form des Kapitalismus mit ihrem je einzigen Zweck der Gewinnerzielung durch das Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung charakterisiert sei und so dem Prinzip der vermittelten Selbstbestimmung entgegenstehe. Der Kommentator des Referates, der Wirtschaftswissenschaftler Gerd Fleischmann!", hält diese These für nicht überzeugend, weil die Grundannahme, daß sich jedes Unternehmen letztlich ausschließlich an der Gewinnmaximierung orientiere, unrichtig ist. Zentrale Orientierungen insbesondere der Großunternehmen seien vielmehr auf die Kunden, die Mitarbeiter oder den Umweltschutz gerichtet, so daß von einer zwingenden Verpflichtung kapitalistischer Unternehmen auf das Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung keineswegs die Rede sein könne. Es sind übrigens genau die Fragen nach dem Gewicht solcher Orientierungen neben denen der Gewinnmaximierung und nach dem Verhältnis beider Einflußkräfte zueinander, die in der Praxis der amerikanischen Corporate-Ethics-Pro grams unter dem Kennwort *»Stakeholder Modell«* (d. h.: Welche Hölzchen sind im Spiel ...?) eine schlechthin dominierende Rolle spielt" 1.

Ebenfalls innerhalb der Loccumer Kolloquienreihe mit Beiträgen sowohl zur theologischen Begründungsproblematik der Wirtschaftsethik, schon früher aber in gleichsam umgekehrter Richtung, nämlich mit der Anwendung wirtschaftstheoretischer Betrachtungsweisen auf kirchliche, speziell aufdiakonische Institutionen und »Unternehmen« ist *Alfred Jäger* mit einer großen Arbeit hervorgetreten, die zur Verständigung zwischen Theologischer Ethik und Ökonomie anhand von Aufgaben und Problemen aus der Praxis beitragen solls2.

Nicht unerwähnt bleiben darf endlich eine Einrichtung, die sich seit Jahren das Gespräch über christlichen Glauben und Wirtschaft zur Aufgabe gesetzt hat: die aus einer pietistischen Wurzel hervorgegangene Vereinigung *»Christen in der Wirtschaft Verband christlicher Kaufleute e. V.«S3.*

(6) Von katholischer Seite hat *Franz Böckle* als Mitglied der Temporären Arbeitsgruppe des Vereins für Socialpolitik und damit im Rahmen der neueren Fragestellungen eine Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und Wirtschaftsethik vorgelegt, die aber im wesentlichen auf die Begründung der *Ethikbedürftigkeit* von Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaften begrenzt bleibt und keine inhaltlichen Aspekte eines Beitrages der Katholischen Soziallehre zur modemen Wirtschaftsethik behandeltt". Der Nachfolger von *O. von Nell-Breuning* an der Jesuiten-Hochschule in St. Georgen bei Frankfurt, *Friedhelm Hengsbach,* hat im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 1988 unter dem Titel »Interesse an Wirtschaftsethik« einen fundiert-informativen und eigenwillig-konstruktiv systematisierenden Aufsatz (mit der Einteilung des Gesamtphänomens Wirtschaftsethik nach »drei Arten ethischer Reflexion« in Unternehmensethik, Systemethik, Bewegungsethik) veröffentlicht; auch er verharrt jedoch eher in Darstellung und Analyse und weist weder den theologischen Hintergrund seiner Bewertungen noch den potentiellen Beitrag der Katholischen Soziallehre explizit aus" *s.* Mit einem besonders in der amerikanischen Business Ethics vieldiskutierten Zentralproblem, nämlich mit der *Rolle des Staates in der Wirtschaft,* hat sich aus der Sicht der Katholischen Soziallehre der neue Direktor des Münsteraner (katholischen) Instituts für Christliche Sozialwissenschaften *Franz Furger* unter dem signifikanten Titel »Weniger Staat - mehr Verantwortung« auseinandergesetzt; Furger warnt vor der Tendenz einer Überschätzung der Einflußmöglichkeiten des Staates sowohl generell als speziell im Blick auf die »humane Dynamik« heutiger industriewirtschaftlicher Prozesse, etwa der Flexibilisierung oder Partizipation, und plädiert dafür, der originellen Einzelidee und Einzelinitiative »den nötigen Freiheitsspielraum im Sinne des klassischen Subsidiaritätsprinzips offenzuhalten«>".

(7) Die bisher angeführten oder kurz charakterisierten, in unserer Sicht für die gegenwärtige wirtschaftsethische Diskussion im akademischen Bereich symptomatischen Beiträge haben sich in erster Linie mit den *anthropologischen, philosophischen* und *soziokulturellen Grundannahmen* der heutigen Wirtschaftsverfassung sowie mit Überlegungen darüber beschäftigt, wie deren Defizite zu überwinden seien. Sie erreichen damit sicher die tieferen Ursachen für das seit einigen Jahren neu in

Gang gekommene Interesse an Wirtschaftsethik. Doch kann bei solcher Grundlagenreflexion dem Außenstehenden leicht aus dem Blick geraten, was in der öffentlichen Meinung als unmittelbare und eigentliche Anlässe des verbreiteten Unbehagens an der konventionellen Wirtschaftsmoral, der gesellschaftlichen Akzeptanzprobleme beispielsweise der chemischen, der Auto- oder der Atomindustrie und damit der externen Impulse auch der wissenschaftlichen Problematisierung von Wirtschaftsethik angesehen wird: nämlich ökologische Katastrophen wie Tschernobyl, Bhopal, Sandoz, Nordsee und entsprechende Zukunftsängste; Hunger in der Dritten Welt und Arbeitslosigkeit dort wie hier; finanzwirtschaftliehe Skandale, etwa kriminelle Formen des Insider-Trading an den Börsen, die übrigens in der us-amerikanischen Business Ethics eine größere Rolle spielen als ökologische Umweltprobleme. Jedenfalls werden in der in den USA weitverbreiteten handlichen Broschüre »What you should know about Business Ethics«!? solche Skandale und Katastrophen als erste Ursache für den Vertrauensverlust in Business und Management und damit als Hauptmovens für die Business-Ethics-Bewegung angegeben.

Ähnliches gilt zweifellos für die vorherrschenden Stimmungen in der europäischen, besonders der deutschen Öffentlichkeit. Fast wöchentlich wird gegenwärtig in den Medien über neue Störfälle im Chemie- oder Atombereich aus dem Inland oder dem Ausland berichtet; fast in jeder Ausgabe der Wochenmagazine und Zeitschriften, vom »Spiegel« bis zu den »Evangelischen Kommentaren« finden sich entsprechende Kommentare, Interviews, Hintergrundgeschichten zur Wirtschafts- oder Umweltmoral. Um das Gewicht der Dauerkonfrontation mit Berichten, die vom Bürger unmittelbar mit Problemen der *Wirtsehaftsmaeht* und der *Wirtschaftsmoral* assoziiert werden, zu veranschaulichen, seien einige Zufallsbeispiele vom Dezember 1988 angeführt: Das Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* befaßte sich in seiner Ausgabe vom 19. 12. 1988 unter den beiden Sparten »Deutschland« und »Wirtschaft« (S. 18-89) in 13 von insgesamt 23 Artikeln mit Gegenständen unmittelbarer wirtschaftsethischer Relevanz: in einem sechsseitigen »Spiegel-Gespräch« mit dem Vorstandsvorsitzenden des Chemiekonzerns Bayer, *Hermann J. Strenger,* geht es um die »Gefährdung der Umwelt und die Herausforderung der Chemie; in vier Berichten geht es um bedenkliche Entwicklungen in Firmenfusion und Kartellbildung, in anderen vier Berichten um Störfälle und Transportprobleme der Atomindustrie (Biblis, Wackersdorf, Atommüll-Verschiffung u. a.), in weiteren Artikeln um die Diskussion innerhalb der SPD und in der DDR über Effektivität und Menschlichkeit der heutigen Wirtschaftssysteme'". Der Wochenzeitung »Die Zeit« war der Themenkomplex Umwelt, Weltwirtschaft, Ethik wichtig genug, ihn auf den ersten Platz der ersten Seite des neuen Jahres zu setzen und so gleichsam zum Leitartikel des Jahres 1989 zu machen-". Die Dezembernummer 1988 der Monatsschrift »Management-Wissen« setzte sich in ihrer 13seitigen Titelgeschichte mit der Frage auseinander»Warum alle über Ethik reden. Die Moral der Manageresv, Wenige Wochen vorher hatte das der New-Age-Bewegung nahestehende aufwendig gestylte Magazin »Esotera« seinen Titel, das Editorial und mehrere Artikel dem Thema »Sinn und Gewinn. Das neue Denken in der Wirtschaft« gewidmet?'. Das Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt nahm in seiner Ausgabe vom 11. 12. 1988 die neue, von *Gerhard Schmittehen* im Auftrag der Stiftung Wirtschaft und Wissenschaft durchgeführte Untersuchung »Pfarrer und Wirtschaft«, zum Anlaß, die Schwierigkeiten im Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft drastisch zu veranschaulichen und zu meditieren[62].

(8) Im Zusammenhang mit der in unserer Öffentlichkeit verbreiteten kritischen Grundstimmung gegenüber der Wirtschaft und den daraus erwachsenden Informations-, Vertiefungs- oder Legitimierungsbedürfnissen hat sich, gleichsam zwischen magazinjournalistischem und grundlagentheoretischem Veröffentlichungsniveau auch für die Wirtschaftsethik eine *literarische Gattung* entwickelt, die zugleich wissenschaftlich seriös informieren und zu anwendungsbezogener Reflexion oder entsprechendem Handeln anregen will. Zu dieser Gattung gehört ein Großteil der amerikanischen Literatur zur Corporate Ethics. Dort wie hier gibt es darunter viele Veröffentlichungen, die von Wirtschaftsverbänden oder Firmengruppen gesponsort sind und darum leicht in den Verdacht geraten, deren Interessen zu dienen und bestimmte Probleme zu verharmlosen. So wichtig aber Aufmerksamkeit auch an diesem Punkte ist, so abwegig erscheint es, diese Literatur ausschließlich oder vorrangig unter dem Aspekt des Ideologieverdachtes zu beurteilen und ihre beispielsweise

umweltethisch konstruktiven Absichten und Wirkungen zu ignorieren. Im übrigen gibt es natürlich auch in dieser Gattung zahlreiche Publikationen, die sich von vornherein von solchen potentiellen Interessenkonflikten freihalten.

(9) Von den Bemühungen um einen fundierten Brückenschlag zwischen Theorie und Praxis, zwischen analytisch-reflexiven und informativ-handlungsanleitenden Intentionen haben zwei neuere Veröffentlichungen Aufmerksamkeit erregt, die aus dezidiert christlicher Sicht die Widersprüche zwischen Ökologie und Ökonomie erörtern und Wege zu ihrer Lösung aufzeigen wollen: *Hartmut Kreikebaum,* Professor für Industriebetriebslehre in Frankfurt, geht in seinem Buch »Kehrtwende zur Zukunft« davon aus, daß »eine geistige und geistliche Umorientierung der erste Schritt zur Bewältigung der anstehenden Probleme sein muß«63. Die Umorientierung vor allem unserer Einstellung zur Natur wird sozusagen schöpfungstheologisch, im Anschluß an G. Altners" als *Mitkreatürlichkeit* und als *Haushalterschaft* entfaltet und bis in Konsequenzen unseres ökonomischen Handeins konkretisiert: Für die individuelle Lebensführung wird über die allgemeineren Forderungen *»kreatürlicher Bescheidenheit«* und einer *»asketischen Kultur«* hinaus ein detailliertes Programm für kritisches Konsumentenverhalten entwickelt; von den Unternehmen wird eine *Integrierung ökologischer Bedingungen in* ihre *wirtschaftliche Planung* erwartet, die zur Ausweitung der Überlappungsflächen von ökologischen und ökonomischen Interessen im Unternehmen führen soll und wiederum bis in eine Tabelle über die Möglichkeiten der Ersetzung von umweltschädlichen durch umweltfreundliche Stoffe konkretisiert wird; gesamtwirtschaftlich schließlich wird der Staat zu gezielter *Förderung von Umwelttechnik und Umweltschutzindustrie* durch Gesetzgebung und Steuerpolitik aufgefordert.

Geht es Kreikebaum vor allem um die praktische Anwendbarkeit von wirtschaftsethischen Forderungen, die für ihn schlüssig aus vor allem theologischen Letztbegründungen abzuleiten sind, so will *Klaus Lefringhausen* mit seiner »Wirtschaftsethik im Dialog«65 die Komplexität und die daraus resultierende Vieldeutigkeit, ja scheinbare Widersprüchlichkeit theologisch-ethischer Begründungsmuster für diejenigen aufklären, die sich auf die eine oder andere Weise mit diesen konfrontiert sehen: sei es als Unternehmer oder Manager »von links« her, sei es als Angehöriger kritischer Protestbewegungen, etwa Dritte-Welt-Gruppen oder Anti-Kernenergie-Initiativen »von rechts« her. Er will damit zugleich die ideologischen Verkrustungen und Verhärtungen in der Auseinandersetzung zwischen Marktwirtschaftlern und deren radikalen Kritikern aufbrechen. Seine theologischen Erklärungsabsichten orientieren sich hauptsächlich an dem *ÖRK-Programm der »Verantwortlichen Gesellschaft«* von 1948, an *Karl Barths* Modell der analogia fidei, das am Beispiel »Christengemeinde und Bürgergemeinde« veranschaulicht wird, sowie an *Dietrich Bonhoeffers* These, daß es spezifisch »christliche Normen und Prinzipien sittlicher Art nicht geben kann«66. Die Essentials evangelischer Wirtschaftsethik sieht er danach in der *Relativierung der Verabsolutierungstendenzen* wirtschaftlicher Konzepte und Ordnungen, in der Ausrichtung der verschiedenen Teilinteressen am Gemeinwohl *(»Globalisierung des Gewissens bei Differenzierung der Verantwortungsebenen«)* sowie in Aufforderung und Einübung eines »Denkens vom anderen her und der Bereitschaft zu einem Perspektivenwechsel, der vor ideologischer Hörigkeit und egozentrischer Verhärtung bewahrtes". Mögen diese eingeflochtenen Teilstücke einer Einführung in die evangelische Sozialethik für die meisten Manager kaum ausreichend verständlich und umsetzbar sein, so erscheint andererseits der im Buch selbst praktizierte ständige Perspektiventausch in Form eines Briefwechsels zwischen Unternehmer (Großvater), Pfarrer (Vater) und radikal gesellschaftskritischem Studenten (Sohn) als eine anregende Methode, aus Ideologisierung und Verhärtung der eigenen Position herauszugelangen und die Position des Gegenübers Schritt um Schritt besser zu verstehen.

Mit diesem Blick auf konkrete Anwendungen von Ethik im Wirtschaftsalltag, auf die Lefringhausen und Kreikebaum vorrangig abzielen, soll unser grober Überblick über das vielgestaltige und weite Feld der Wirtschaftsethik beendet sein. Beider Autoren Art von Ethikvermittlung geht, mit dem Briefwechsel als Mittel des Perspektiventausches und den Tabellen zur Handlungsanleitung, zwar relativ selten genutzte didaktische Wege, verbleibt aber in der vergleichsweise konventionellen Methode literarischer Information. In den Corporate Ethics Programs der amerikanischen Business-Ethics-Bewegung und den auch in Deutschland stark aufkommenden Ethik-Semina-

ren[58] sollen gerade die Grenzen dieser einbahnigen Kommunikationsform überschritten werden, um ethische Bewußtseinsbildung und ethische Reflexivität der Manager zu intensivieren: Einmal durch die Verwendung vielfältiger interaktionspädagogischer Arbeitsformen; zum anderen durch eine klare Ausrichtung auf die Unternehmensebene und die konkreten Unternehmensaufgaben. Dem können wir uns jetzt genauer zuwenden.

11.

Eine entschiedene wissenschaftliche Hinwendung zur *Ethikvermittlung in den Al/tag der Wirtschaft,* die in den Vereinigten Staaten das eigentliche Herzstück der Business-Ethics-Bewegung ausmacht[59], wird neuerdings auch in Deutschland immer stärker gefordert: »Die Aufgabe der Praktischen Philosophie kann nicht nur die Begründung oder gar Letztbegründung von Normen, sondern muß ebenso die Vermittlung von wohlbegründeten Normen in die konkrete Lebens- und Handlungswelt sein ...«, postuliert der wirtschaftsethisch vielfach hervorgetretene Wittener Sozialphilosoph Peter Koslowski in seinem neuen Buch »Prinzipien der ethischen Ökonomie« (1988)[70]. Schon erwähnt wurde, daß die Temporäre Arbeitsgruppe des einflußreichen Vereins für Socialpolitik in ähnlicher Richtung vorgeschlagen hat, prüfungsrelevante wirtschaftsethische Lehrveranstaltungen für die künftigen Führungskräfte der Wirtschaft einzurichten" '. Im Unterschied zu den USA stecken die praktischen und erst recht die wissenschaftlichen Bemühungen, diesen Postulaten nachzukommen, bei uns noch in den Anfängen. Offenkundig sind dabei erhebliche und unterschiedliche *Barrieren* zu überwinden: etwa die Skepsis, erwachsene Menschen und insbesondere Führungskräfte überhaupt ethisch erziehen zu können, oder der Verdacht, hier werde Ethik zum höheren Ruhme des Unternehmens und letztlich zu größerem Profit instrumentalisiert und mißbraucht (so selbst die offenbar vorherrschende Meinung auf dem 2. Loccumer Kolloquium 1987)72, oder auch und wahrscheinlich am häufigsten, das Mißtrauen von Unternehmern und Managern, durch zuviel ethische Reflexion würden die Mitarbeiter verunsichert und Sand ins Getriebe der ökonomischen Rationalität gestreut. Trotz dieser Barrieren haben in den Jahren 1987 und 1988 die unternehmensbezogenen Maßnahmen rapide zugenommen[73]. Größer als die Bedenken sind zumindest in einer Reihe von Firmen offensichtlich die Experimentierbereitschaft und der Orientierungsbedarf von Managern. Da die unternehmensbezogene Ethikvermittlung stark von Impulsen aus den USA angeregt ist, sich bisher auch in Methoden und Inhalten an amerikanischen Erfahrungen orientiert und da deutsche Erfahrungen bisher kaum wissenschaftlich ausgewertet sind, empfiehlt es sich, dieses Feld vor dem Hintergrund der amerikanischen Diskussion zu strukturieren.

(I) In der deutschen Diskussion wird oft gefragt, ob es so etwas wie »Unternehmensethik« oder »Ethik sozialer Systeme« überhaupt geben könne, ob Ethik nicht immer auf Einzelpersonen bezogen sei und ob, wie *Dietz Lange* in Loccum meinte, »kollektive Handlungssubjekte allein dadurch ethisch qualifiziert seien, daß sie durch verantwortliche Individuen konstituiert sind«?". Auch von deutschen Wirtschaftsführern wird häufig die Meinung vertreten, für die Ethik eines Unternehmens komme es primär oder ausschließlich darauf an, daß die entscheidenden Manager »anständig« und »sauber« seien; dies aber hänge in erster Linie von »der Kinderstube ab«. Die Praxis von Ethikvermittlung ergibt demgegenüber schnell und bei fast jeder Veranstaltung, daß diese Perspektive auf das Individuum nicht ausreicht. Offenkundig handeln Individuen und handeln auch Manager in unterschiedlichen Rollen und unter Bedingungen unterschiedlicher Gruppenplausibilität häufig nach je anderen ethischen Maßstäben. Ohne Scheu erklären viele, daß es nicht selten zu Konflikten zwischen ihren persönlichen ethischen Auffassungen und den Entscheidungsmaßstäben in der Firma kommt, und daß diese überwunden werden müssen. Wer zu Hause streng auf eine umweltfreundliche Müllentsorgung achtet, wird im Betrieb noch keineswegs mit gleichem Nachdruck gegen die Verwendung von umweltschädlichem PCB-Öl oder Titan-Kronos-Farben protestieren, wenn die herrschende Gruppen- (oder Vorgesetzten-) Meinung das Problem herunterspielt und »erst die staatliche Gesetzgebung in Aktion treten« lassen will. Er weiß, daß er sich durch einen Dauerprotest isolieren und die eigenen Einflußmöglichkeiten noch weiter reduzieren würde. Das Beispiel läßt sich leicht und realitätsnah auf komplexere, etwa finanz- oder weltwirtschaftliche Entscheidungsprobleme steigern. Was im Betrieb in solchen Fällen nötig ist, ist

Soziales System	Werte	Ethische Konflikte	Interventionen zur Bearbeitung oder Vermeidung ethischer Konflikte
MAKRO-EBENE gesamtgesellschaftlich tendenziell: weltgesellschaftlich UNO, EG BRD,USA (Christentum, Islam)	Frieden Menschenrechte Grundwerte: Solidarität, Freiheit, Gerechtigkeit (IO-Gebote) Naturverträglichkeit Kulturverträglichkeit Sozialverträglichkeit	Freiheit versus Gerechtigkeit Markt versus Staatsregulationen Ökonomie versus Ökologie Angebots- versus Nachfragewirtschaft Fossile versus Kernenergie	Äußerungen und Kampagnen in der öffentliehen Meinung Gesetzgebung, Rechtsprechung Demonstrationen (Denkschriften)
MESO-EBENE »Organisierte Sozialsysteme« Unternehmen Universitäten Landeskirchen ...	(Unternehmen): Gewinne erzielen Produktivität Öffentliche Akzeptanz - positiver Firrnenzwang Arbeitsmöglichkeiten schaffen und anbieten Bestand langfristig sichern	Umweltbelastung - Kosten Arbeitsplätze - Kosten Produktsicherheit - Kosten Arbeitssicherheit - Nachlässigkeit Befehlsstruktur - Partizipation Abteilungsegoismus - Gesamtinteresse Gruppenplausibilität - individuelle Moralität	Durchführung von Maßnahmen zur Ethikverrnittlung: (Corporate-Ethics-Programs) →Entwicklung von Codes →Screening (Durchleuchten) des firmenspezifischen Ethik-Profils →Interaktionspädagogische Aktivitäten →Gratifikationssysteme →Einübung von »strategic« (proaktivem) Management bezogen auf Gruppenplausibilität
MIKRO-EBENE unmittelbare personale Interaktion (»face to face«) Familie Verein Arbeitsgruppe	(in bezug auf Unternehmen) Loyalität Leistungsbereitschaft Pflichterfüllung Ehrlichkeit Fairness Kreativität Hilfsbereitschaft Beachtung der Interessen anderer	Schuldzuweisungen statt Problemanalysen (»schwarzer Peter«) Durchsetzung und Profilierung auf Kosten anderer Abstumpfung und Verantwortungsbewußtsein versus Sicherheitsauftrag Loyalität versus kritische Redlichkeit	- Aussprachen mit externem Moderator (»Ethik-Ombudsman«) - Kooperationstrainung - Vernetzung von Persona] Growth und Corporate Growth - Einübung in Perpektivenwechsel und AIterozentrierung

die *Veränderung der Gruppenplausibilität* – und dazu reicht in der Regel die Beeinflussung einzelner Individuen nicht aus.

Was so jeder, der sich in der Praxis von Organisationen um Ethikvermittlung bemüht, als Problem erfährt, das wird in der amerikanischen Diskussion seit längerem unter dem Stichwort *»Ethics of Organizations«* theoretisch erörtert[75]: In Prozessen der Entscheidungsbildung werden *»Organizations«,* Gruppen, Institutionen zu *»moral agents«* eigener Art und eigenständiger Einflußkraft. Sie werden zu *ethischen Subjekten,* und zwar in drei Hinsichten: Sie können (juristisch) zur *Verantwortung* gezogen werden; sie entwickeln (soziologisch gesehen) eine eigene, über die Individuen hinausgehende *Institutionen-Plausibilität;* sie entwickeln (ethisch gesehen) eine ebenfalls die Summe der individuellen Einzelmoralen überschreitende und integrierende *Gruppenmoralität.* Dementsprechend kommt es darauf an, Corporate Ethics durch einen Policy Process in den Strukturen und Operationen des Unternehmens zu institutionalisieren *(Charles McCoy)*[76]. Um den Ort von »Unternehmensethik« (ethics of organizations) näher zu bestimmen, soll hier das in der sozialwissenschaftliehen Systemtheorie verbreitete Modell dreier Ebenen von sozialen Systemen und sozialem Handeln in Beziehung gesetzt werden zu typischen ethischen Konflikten und möglichen ethikpädagogischen Interventionen[77].

Eine solche Differenzierung zwischen Ebenen des ethischen Handeins beinhaltet zwei Gefahren: sie kann dazu verleiten, jeder dieser Ebenen in ihrer Eigensystematik und in ihrer Eigendynamik eine so starke Aufmerksamkeit zuzuwenden, daß die für das Ganze konstitutiven Wechselbeziehungen aus dem Blick .geraten. Dies scheint in der amerikanischen Corporate-Ethics-Diskussion der Fall zu sein, wo die globale Systemebene etwa der weltwirtschaftlichen Verflechtungen von Großunternehmen (»Multis«) in deren Ethics-Programs oft gar keine und in der theoretischen Debatte darüber, wie selbst von amerikanischen Moralphilosophen festgestellt wird[78], eine nur untergeordnete Rolle spielt. Umgekehrt kann jedoch auch der ständige Verweis auf die *Determiniertheit* etwa der Unternehmensebene *durch Gesellschaftssysteme* (»kapitalistisch«) *und Weltwirtschaft* einerseits oder durch den einseitigen Rekurs auf die *Individualmoral* von Managern und Mitarbeitern andererseits dazu führen, daß es erst gar nicht zu einer konzentrierten wissenschaftlichen Thematisierung von Unternehmensethik kommen kann. Die letztere Tendenz scheint uns zum gegenwärtigen Zeitpunkt die größere Gefahr in der deutschen Diskussion zu sein. Das mag damit zusammenhängen, daß traditionell über Jahrhunderte hin eine sogenannte *Individualethik* in Theologie, Philosophie und Alltagswelt dominierte, und daß andererseits in der marxistischen und neomarxistischen Theorie wie in der theologischen Sozialethik nach dem Zweiten Weltkrieg die ethikwissenschaftliche Aufmerksamkeit ganz überwiegend auf Probleme und Strukturen der gesamtgesellschaftlichen oder globalen Ebene gerichtet war, und daß sich dementsprechend eine *»Ethics 0/ Organizations«* oder *»Institutionenethik«* im deutschsprachigen Raum kaum entwickelte. Man darf gespannt sein, ob sich das durch den im Zuge der unternehmensbezogenen Ethikaktivitäten zweifellos wachsenden Theoriebedarf ändern wird.

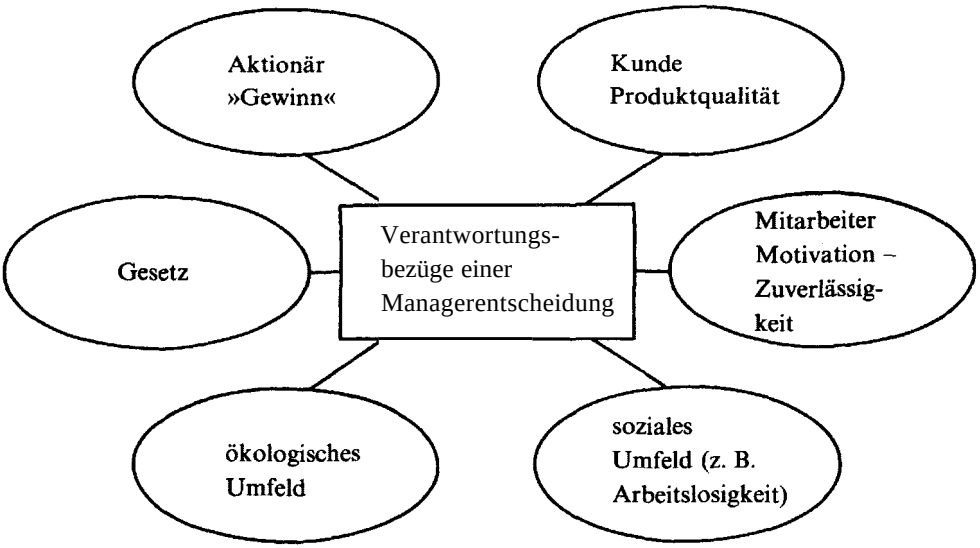
(2) In den Vereinigten Staaten ist ersichtlich das wissenschaftliche Engagement nicht vorrangig gerichtet oder begrenzt auf die theoretisch-systematische Ortsbestimmung von Unternehmensethik?", sondern es gilt primär der Reflexion dessen, was man zur Ethikvermittlung praktisch machen kann und welche Ergebnisse dabei herauskommen. Die Lehr- und Studienbücher von *Kenneth E. Goodpaster* (Harvard), *Kirk O. Hanson* (Stanford), *Charles* S. *McCoy* (Berkeley) und *Manuel* G. *Velasquez* (Los Angeles), um nur die m. E. meistgenannten Veröffentlichungen zu erwähnen, sind voll von Fallbeispielen, methodischen Überlegungen, Reflexion der didaktisch relevanten philosophischen oder wirtschaftstheoretischen Implikationens". Einen guten Überblick über die Vielfalt der Programs und zugleich eine erste Zwischenbilanz der Auftraggeber der betroffenen Manager und der mit der Durchführung von Programs beauftragten Wissenschaftler gibt die 1988 herausgekommene, von *Business Roundtable*[81], der wohl einflußreichsten Vereinigung amerikanischer Wirtschaftsführer, in Auftrag gegebene erste umfassende Untersuchung über die *Corporate-Ethics-Programs* in zehn bedeutenden Großunternehmen. Von ihnen sind einer breiten deutschen Öffentlichkeit bekannt die Flugzeugbauer Boeing (»eine der drei bestgeführten Gesellschaften der Vereinigten Staaten«) und McDonnel Douglas, der Chemiekonzern Johnson und Johnson, die Chemical Bank, Hewlett-Packard und Xerox.

Welche konkreten Maßnahmen sich hinter dem Titel Corporate-Ethics-Programs verbergen und neuerdings ähnlich bei uns versucht werden, läßt sich unter einerseits mehr formal-arbeitsmethodisehen und andererseits unter intentional-inhaltlichen Gesichtspunkten aufschlüsseln. Unter den Arbeitsformen steht sachlich und zeitlich an erster Stelle die Ausarbeitung von *»Codes«* oder *»Statements 01 values«* (= Unternehmens-Leitlinien, Grundsätzen, Codices), in denen Selbstverständnis, Aufgaben und gleichsam Arbeitsstil des Hauses definiert werden. Ihre Erarbeitung in einem langen Prozeß unter Beteiligung aller relevanten Gruppen der Firma wird oft selbst schon als ein »Ethics-Program« aufgefaßt und gestaltet. Dabei sollen auch die in der Führungsmannschaft vieler Firmen erstaunlich und bedrohlich divergenten ethischen Maßstäbe näher aneinander herangeführt werden. Die Wirkungen der Codes sollen sicher einerseits im Sinne eines imponierenden Firmenethos, gleichsam als Aushängeschild, nach außen zielen; sie sind aber auch intern von erheblicher Konsequenz: Man kann sich in Streitfällen an ihnen orientieren, kann die Mitarbeiter auf sie verpflichten und kann sich im Konfliktfall einem andersdenkenden Vorgesetzten gegenüber auf sie berufen. Die Erstellung oder Erneuerung solcher Leitlinien ist inzwischen auch in zahlreichen deutschen Firmen durchgeführt'<) oder im Gange; immer häufiger wird betont, daß »die Führungskonzeptionen der 60er und 70er Jahre nicht mehr greifen« (so *Ludwig Reichart,* Leiter der Personalentwicklung bei BMW)83.

Eine zweite Gruppe der Programs betrifft das *Ethics-Screening* (»Durchleuchten« des Unternehmens). Es kann auf der Basis von Ethik-Interviews am Arbeitsplatz durchgeführt werden, in denen die Beziehungen zu Vorgesetzten, Kollegen, Mitarbeitern und Kunden unter ethischen Fragestellungen erhoben, dann zu einem *»Ethik-Profil«* des Unternehmens zusammengefaßt werden, über dessen Konsequenzen, etwa der Aufarbeitung persönlicher oder sachlicher Probleme oder der Veränderung bestimmter Verfahren, von den Betroffenen selbst entschieden wird. Es kann auch in einem Workshop als Erhebung und Diskussion vorherrschender Wertvorstellungen in einer Gruppe von (bis zu 15) Managern erfolgen. Viele Arbeitsformen dienen drittens dem Lernen an Fallbeispielen mit ethischem Inhalt, insbesondere an Entscheidungsaufgaben im Widerspiel ethisch relevanter Interessen; etwa das Rollenspiel, die Problemlösung in Arbeitsgruppen, der Einsatz von Videogeräten etc. Gerade dabei können Manager und Firmenleitung erleben, welch unterschiedliche, ja gegensätzliche Entscheidungsvorschläge bei ethisch sensiblen Problemstellungen von den Führungskräften ihres eigenen Unternehmens gemacht werden, und wie divergent die in ihrem Betrieb geltenden Wertsysteme sein können; diese Erkenntnis übrigens hat nicht selten zur Bejahung der Notwendigkeit solcher Ethics-Programs beigetragen. Am Ende eines der Pro grams kann im Idealfall als letzter Schritt die wiederum kooperativ zu entwickelnde Umsetzung der Ergebnisse von Erhebungen und Diskussionen in neue *»incentives« (Anreiz- und Gratifikationssysteme}* erfolgen.

(3) Zielrichtung der Corporate-Ethics-Programs ist primär die *Sensibilisierung der Manager* für die große Bedeutung und auch für die Konsequenzen der ethischen Implikationen im alltäglichen Entscheidungsprozeß: Sie gleichen »boomerangs that return with credit or blame« *(McCoy)* 84, Zurückschlagen kann eine ethische Fehlentscheidung auf das Unternehmen sowohl direkt, etwa auf Produktivität und Zukunftsaussichten, als auch indirekt über ihre negative Wirkung im sozialen oder ökologischen Umfeld. Als didaktisches Hilfsmittel zur Sensibilisierung für die Vielfalt solcher Implikationen dient Lehrbüchern wie Programs, aber auch Statements und Codes das sogenannte *Stakeholder-M odell"*5, »Stakes« sind die Hölzchen, die einer beim Glücksspiel »im Spiel hat«; sie stehen für die unterschiedlichen Interessen und Einflußkräfte, die bei jeder Unternehmensentscheidung »im Spiel sind«, sie stehen also für die *»multiple responsibility«* des Managers:

Möglicherweise ist für die ökonomische Rationalität einer angemessenen Berücksichtigung von Randbedingungen dieses Modell weniger neu als McCoy im Anschluß an dessen Erfinder *Edward Freeman* meint: »The stakeholder concept provides a new way of thinking about strategie management«86. Doch fördert es zweifellos die Bewußtmachung und Abwägung des ethischen Aspektes der einzelnen Einflußkräfte und deren Spannung zueinander. Das Modell wird auch in deutschen unternehmensbezogenen Ethikseminaren als erhellend und stimulierend beurteilt. Eng zusammengehörig mit dem Stakeholder-Modell sind die Einübung von *»proaktivem«* (statt »reaktivem«) *Den-*



ken und von *partizipativem Management* in den Corporate-Ethics-Programs'". Für die Theoriebildung und für die didaktische Praxis der Programs sind diese Ziele im Zusammenhang mit dem »management of values« insbesondere in der von McCoy und seinem Team durchgeführten und literarisch dokumentierten» *Vanguard Case Study«* (1986)88 ausdifferenziert und elementarisiert. Insbesondere die Unterscheidung von *»Wertgruppen«,* der »goal related values«, *»operational values«* und *»fundamental core values«,* die sich jeweils aus mehreren *Einzelwerten* (goal related z. B.: competition, innovation, creativity, risk taking, planning and survival) konstituieren, erweisen sich in der Seminarpraxis als anregend und förderlich für die Entwicklung eines ethischen Problembewußtseins.

(4) Das Ziel der Sensibilisierung für ethische Implikationen und eines bewußt und verantwortlich durchgeführten »Management of Values« erfordert, daß man ethische Sachverhalte nicht nur entdecken, sondern auch sprachlich ausdrücken kann. Damit sind Manager in der Regel nicht vertraut; sie müssen es gleichsam erst lernen'". Außer der Methode des learning by doing mit Hilfe der skizzierten Modelle werden in den Lehrbüchern und Programs der mit Ethikvermittlung befaßten Wissenschaftler immer auch Kurzeinführungen in die Strukturen ethischen Denkens, in die Geschichte oder in die gegenwärtige Diskussion ethischer Konzeptionen angeboten. So versucht der Harvardprofessor und Management-Ethics-Pionier Kenneth E. Goodpaster den Managern deutlich zu machen, daß gerade das, was den sonst so gegensätzlichen Wirtschaftskonzeptionen von *Mi/ton Friedman* (eneoliberalistisch«: the business of business is business) und *John K. Galbraith* (xstaatsinterventionistisch«: the invisible hand of the market place must be the hand of government) gemeinsam ist, überwunden werden muß, nämlich der Verzicht darauf, die Ethik aus dem Unternehmen herauszuhalten, und stattdessen Verantwortung bewußt innerhalb der Management-Funktionen zu reflektieren. Als drei dahin führende *»Avenues of Critical Thinking«* erläutert er den *»utilitarianism«* (den er im Sinne von »Verantwortungsethik« interpretiert und bevorzugt), den *»contractarianism«* (durch mündige Individuen geschlossene Ethikverträge) und den *»pluralism«* (das freie Spiel individuell eingebrachter ethischer Kräfte}?", - Der Berkeley-Professor für Theologische Ethik Charles McCoy verknüpft in seinen Programs verschiedene theoretische Ansatzpunkte: Zunächst bezieht er sich auf die von vielen Managern beklagte Kluft zwischen ihren persönlich-privaten Normvorstellungen und den faktisch von ihnen angewandten Entscheidungsmaßstäben im wirtschaftlichen Handeln, die sie nicht selten als schwere Belastung empfänden. Er hat den Eindruck, daß sich die akademische Ethik der überindividuell-strukturellen Dimension dieser Problematik nicht zureichend stelle und überhaupt der *Organisations-*

ebene als eigenständigem moral agent zu wenig Aufmerksamkeit zuwende. An diesem Defizit will er zusammen mit den Managern in seinen Ethics-Programs arbeiten. Ein wichtiger Ausgangspunkt dafür ist ihm, daß er die verbreitete Annahme, »that there is a contradiction between ethics and profits«, für einen »myth« hält; das *Verhältnis von Ethik und Profit* gilt es vielmehr zu entmythologisieren und ethisch in seinen verschiedenen Zuordnungsmöglichkeiten zu differenzieren. Sowohl für seine eigene Kooperation mit den Managern als auch für sein Konzept von partizipativen Management und überhaupt für sein Verständnis von Ethik knüpft er sehr dezidiert an *bundestheologisehe Traditionen* an, übernimmt daraus die Paradigmata von contract und Austausch im Sinne gegenseitigen Aufeinanderangewiesenseins (mutuality) und konstruiert einen »triadic approach to Policy Ethics« für die Zusammenarbeit von policyrnakers (Managern), empirischen Sozialwissenschaftlern und Ethikwissenschaftlern (z. B. Theologen), die gemeinsam für die Implementierung von Ethics in der Corporate Culture zuständig sind?".

Manuel G. Velasquez, ehemaliger katholischer Theologe und jetzt Philosophie-Professor in Santa Clara, geht in seinem zum meistverkauften Standardwerk gewordenen Lehrbuch über Business Ethics aus von der durch *T. Hobbes* geschilderten und in der gegenwärtigen Wirtschaftssituation akuten Gefahr des Kampfes »jeder gegen jeden« und identifiziert drei klassische Strategien, dieser Gefahr entgegenzuwirken: den *utilitarianism,* der aber in all seinen Spielarten »problems with Right and Justice« habe; die an *»moral rights«* orientierten Konzepte, die in ihrer Leistung und in ihren Grenzen teilweise auf *Kant,* teilweise auf die libertarian objection von *Noziek* zurückgeführt werden; endlich die Prinzipien *»Justice and Fairness«,* deren am meisten entwickelte Form er an *John Rawls,* »A Theory of Justice« erläutert'<. Die Bedeutung dieser hier nur knapp gekennzeichneten Ansätze liegt nicht so sehr in ihrem theoretischen Anspruch, obwohl sich auch da aus dem pragmatisch-didaktischen approach originelle Perspektiven ergeben; sie liegt vielmehr in ihrer anschaulichen, vor allem bei Velasquez eindrucksvoll durchgeführten Anwendung auf Fallbeispiele aus dem Wirtschaftsleben. Auf diese Weise lassen sich ersichtlich auch geistesgeschichtlieh wenig geschulte und interessierte Manager für eine engagierte Diskussion über ethische Konzeptionen gewinnen.

In deutschen Ethik-Seminaren hat sich ein Dreistufen-Schema ethischer Orientierung bewährt, das sich lose an das Konzept einer »Entwicklungslogik der Moral nach *Piaget, Kohlberg* und *Habermas«* anlehnt'".

1. Stufe: »Moralischer Realismus«, der sich an Belohnung und Strafe orientiert und darauf quasimechanisch, d. h. ohne eigene Reflexion reagiert.

2. Stufe: Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit sittlichen Verhaltens. Bereitschaft zur Reflexion der eigenen Verantwortung im Sinne der Goldenen Regel. Bewußte Korrelation von Eigennutz und Gemeinnutz.

3. Stufe: Bereitschaft zum Verzicht auf Eigennutz zugungsten »des Nächsten« (etwa auch als Kollektiv der nächsten Generation). Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zu Erkenntnis und Berücksichtigung der Interessenlage des Partners (oder Gegners).

Dieses Schema eignet sich insofern für die Analyse von ethischen Implikationen in praktischen Entscheidungssituationen, weil es zureichend elementarisiert und tranzparent ist, gleichzeitig ein breites Spektrum von Assoziationsmöglichkeiten für ethische Reflexionen erster Hand bietet. So enthält es eine Art von *immanentem Aufforderungscharakter,* sozusagen einen »Appell nach oben« *(H. Schelsky),* im Sinne der Frage, wie denn ein Handeln auf der nächsthöheren Stufe aussehen müßte. Eine solche Tendenz des Aufforderungscharakters und des Appells nach oben ist dem deutschsprachigen Ethikverständnis anscheinend konstitutiv zugehörig. Auch der amerikanische Sprachgebrauch von »ethics« impliziert etwas von einem solchen »Appell nach oben«, wenngleich der dominierende Grundton dort weit stärker pragmatisch-technisch und bei uns in Deutschland eher emphatisch-anspruchsvoll klingt. So tun sich deutsche Firmenleitungen und Manager schon um dieses im Deutschen fast religiösen Klanges des Wortes willen mit allem, was unternehmensbezogen als Ethik firmiert, zunächst deutlich schwerer als die meisten Amerikaner, für die »Ethics« immer einen vorherrschend technisch-pragmatischen Klang behält, etwa als Frage danach, welche Werte in Institutionen vorkommen, wie sie gebildet und wie sie weiterentwickelt werden können. McCoy weist jedoch darauf hin, daß auch bei einer Reihe von amerikanischen Managern große Reserven gegenüber Ethics Programs anzutreffen waren oder sind; etwa aus der Sorge, es gehe um die

Durchsetzung eines starren Moralkodexes oder aber um abgehobene akademische Abstraktionen; wegen der Vorstellung, Ethik sei »Gutes tun« und habe mit dem harten Rechnen des Geschäftslebens nichts zu tun, oder Ethik sei letzten Endes doch auf die Individualmoral"" begrenzt. Es ist freilich in den amerikanischen Pro grams meistens gelungen, diese Reserven abzubauen und, wie die Beurteilung der Corporate-Ethics-Maßnahmen zeigt, den angestrebten Reflexionsprozeß vielerorts in Gang zu setzen.

(5) Über den tatsächlichen Ertrag von Ethics-Programs innerhalb der Unternehmen wird unter allen Beteiligten nach wie vor heftig diskutiert und gestritten. Bis vor kurzem gab es kaum verallgemeinerungsfähige Daten dazu; die Urteile kamenje aus der subjektiven Sicht Einzelner aufgrund persönlicher Erfahrungen. Darüber hinaus muß man sich bewußt halten, daß in der Masse der amerikanischen Unternehmen und Manager bis zum Beginn der 80er Jahre eine ausgesprochene Aversion gegenüber der Thematisierung von Ethik und Wertvorstellungen im Sinne der von McCoy aufgeführten Argumente verbreitet war. *Thomas J. Peters* und *Robert H. Watermann,* die mit ihrem Bestseller »In Search of Excellence« und seiner sensationellen Auflage? s einen gewaltigen Schub von Reflexionen und Aktivitäten zur Unternehmenskultur in den USA und auch in Europa und Ostasien auslösten, notieren 1981: »Über Wertsysteme zu schreiben, zu sprechen und sie ernst zu nehmen, scheint den meisten Unternehmen ein Greuel. Nüchterne Manager und Unternehmensberater schenken dem Wertsystem einer Organisation nur selten wirklich Beachtung. Werte sind keine >harten Fakten-...« Daß das in Amerika in kürzester Zeit rapide anders wurde, dazu hat gerade ihr Buch »In Search of Excellence« selbst beigetragen: Es wies u. a. nach, daß zu den acht Merkmalen, in denen sich die »excellenten« vom Gros der guten und mittelmäßigen Firmen unterscheiden, das *»sichtbar gelebte Wertsystem«* an vorderer Stelle gehört: »Welchen Rat für Manager, welche Haupterkenntnis ziehen wir aus unserer Forschungsarbeit über die excellenten Unternehmen? Aufeine solche Frage würden wir antworten: Machen Sie sich Gedanken über Ihr Wertsystem«96

Inzwischen ist das vielfach erfolgt; man geht davon aus, daß mindestens ein Drittel der mittleren und größeren US-amerikanischen Unternehmen der Business-Ethics-Bewegung nahesteht und eigene Programs durchgeführt hat. Seit 1988 liegen in dem erwähnten Business-Roundtable-Report erste verallgemeinerungsfähige Aussagen vor?": Außer den gründlichen Untersuchungen von zehn Großunternehmen, die von je zwei Ethikwissenschaftlern durchgeführt wurden, liegen diesem Report die Informationen von einhundert Firmen zugrunde, die in einer Umfrage über deren Erfahrungen mit Ethics-Programs gewonnen wurden. In einheitlichem Grundton werden die Programs von den Beteiligten überwiegend positiv beurteilt. Topmanagement und Unternehmensleitungen betonen, daß die Verantwortungsbereitschaft, die Berücksichtigung langfristiger Folgen des eigenen Handelns und die Bemühung um Orientierung an gemeinsamen Werten gefördert werde. Generell hätten sich die Programs günstig auch auf die Leistungskraft des Unternehmens ausgewirkt. Es findet sich kein Hinweis darauf, daß die Thematisierung firmen spezifischer Spannungen etwa zwischen Ökologie und Ökonomie zu Konflikten innerhalb des Unternehmens oder zur Minderung der Leistungskraft geführt hätten. Die an den Pro grams teilnehmenden Manager empfinden die meisten Arbeitsformen als anregend für ein gezieltes Nachdenken über Probleme, die man bisher eher vernachlässigt habe. Man erfahre, wie die Kollegen in ethischen Fragen denken und (mindestens im Rollenspiel) handeln und mit wem man gegebenenfalls in ethisch relevanten Problemen zusammenarbeiten könne. Als besonders wichtig wird empfunden, daß die Vorgesetzten durch die Programs dazu gebracht werden, sich mit mehr Zeit und Gründlichkeit als sonst üblich auf die Fragen und Vorschläge ihrer Mitarbeiter einzulassen. Seitens der mit der Durchführung beauftragten Trainer und Dozenten, meist Mitarbeiter der zahlreich entstandenen Centers für Ethics und nicht selten Theologen, wird gerne hervorgehoben, daß im Zuge der Programs die *ethische Subkultur* derjenigen, die ethisch verantwortungsvoller denken als andere, gestärkt und ausgeweitet, gewissermaßen also *die Gruppenplausibilität* verändert werde. Offenkundig stumpfe die eigene ethische Sensibilität und persönliche Moralität der Führungskräfte wie aller Menschen in Alltagsroutine und unter dem Druck unethischer Bezugsgruppen leicht ab und bedürfe darum einer Reaktivierung und Erneuerung, für die ethikpädagogische Maßnahmen eines der wirksamsten Mittel sei[98].

(6) Von Beginn an waren in den USA einige christliche Kirchen, jüdische Gruppen und theologische Einrichtungen initiativ und unterstützend an der Business-Ethics-Bewegung beteiligt. Bereits Mitte der 70er Jahre hatte Charles McCoy als Professor für theologische Sozialethik an der Graduate Theological Union in Berkeley und Leiter des dortigen »Center for Ethics and Social Policy« eines der ersten Ethics-Programs (bei der Wells Fargo Bank in San Francisco) durchgeführt und dokumentiertv", Die von ihm mitgegründeten kirchlich getragenen Centers für »Ethics and Corporate Policy« an der Trinity-Parish in New York und, interdenominational, in Chicago sind mit einigen bekannt gewordenen Programs, beispielsweise bei Champion Intemational-?? hervorgetreten.

Inzwischen ist angesichts der Fülle neu gegründeter Centers (= Institute) der Anteil der kirchlich getragenen oder gebundenen zurückgegangen. Doch ist die Zahl von Theologen sowohl in den Gremien zur Implementierung von »Ethics in Organizations«, speziell in Wirtschaftsunternehmen, als auch Dozenten für Business Ethics im Vergleich zu Ökonomen oder Moralphilosophen weiterhin überdurchschnittlich hoch. Für das starke kirchliche Engagement in dieser Bewegung werden folgende Argumente in der Diskussion angeführt[101]:

- Den Kirchen und Religionsgemeinschaften wird ganz selbstverständlich, auch seitens nichtkirchlicher Gruppen und Personen eine vorrangige *Zuständigkeit für Ethics* und für die Wertvermittlung im gesellschaftlichen Leben der USA zugeschrieben. Diese Erwartungen werden seitens der Kirchen ebenso selbstverständlich aufgenommen und pragmatisch in kirchliches Handeln umgesetzt.

- In der gesamtgesellschaftlichen Funktion von »Civil Religion« (quasi »volkskirchlich«) sehen es engagierte christliche oder jüdische Gruppen als eine Art »gesellschaftsdiakonische Aufgabe« an, sich an dem Kampf der »voluntary associations« (etwa Bürgerinitiativen in vergrößerter Dimension) gegen die moralischen Ausfallerscheinungen in der Wirtschaft aktiv zu beteiligen. Manche amerikanische Theologen sehen in der Wahrnehmung von Gesellschaftsdiakonie im Rahmen der »Ethics of Organizations«, speziell in der Unternehmensethik die gleiche Dringlichkeit und theologische Dignität wie in den Einrichtungen kirchlicher Caritas und Sozialhilfe zu Beginn unseres Jahrhunders oder in den Einrichtungen der Urban and Industrial Mission in den zwanziger und dreißiger Jahren. - Einige Theologen meinen sogar, daß das neue kirchlich-gesellschaftsdiakonisehe Engagement in den »Organizations«, besonders im Rahmen der Corporate Ethics heute von größerem Gewicht sei als die Fortführung der überkommenen sozialkaritativen und sozialfürsorgerischen Aktivitäten der Kirche.

Ein weiteres Argument für kirchliches Engagement in Corporate Ethics leitet sich aus dem *Seelsorge-Auftrag* der Kirche ab. Amerikanische Manager, insbesondere Topmanager haben zum nicht geringen Teil eine betont religiöse Erziehung erfahren und sind vielfach aktive Mitglieder ihrer Kirchengemeinden, Synoden oder Synagogen. In der in ihrer Berufswelt vorherrschenden Moral stellen sie nun Diskrepanzen oder erhebliche Schwierigkeiten in bezug auf die von ihnen verinnerlichte Ethik fest. Zur Bewältigung dieser Spannung erwarten sie ausdrücklich oder unausdrücklich die seelsorgerliehe Aussprache und die fachkundige Anregung zu ethischen Fragen seitens ihrer Religionsgemeinschaft. Diese sieht sich demgemäß gefordert, ihre Mitglieder bis in deren unternehmensethische Aufgaben hinein zu begleiten.

Endlich sehen sowohl evangelisch-reformierte wie auch jüdische Gemeinschaften darin, daß die US-amerikanische politisch-gesellschaftliche Mentalität auf das stärkste von den alttestamentlich vorgebildeten und im reformierten Protestantismus durchgebildeten *förderal-theologischen Grundvorstellungen* wie Vertragsdenken, Vereinbarung, gegenseitige Verpflichtung, wechselseitige Abhängigkeit und so weiter geprägt ist, ein Argument für ihre unternehmensethischen Aktivitäten. Nicht zuletzt die auf Gegenseitigkeit verpflichtete Eigenverantwortung der voluntary associations, also einer der Lebenszentren der amerikanischen Gesellschaft, hat hier ihre Wurzel. Für die Religionsgemeinschaften ergibt sich aus dieser Tradition die Verpflichtung, mit den bewährten Mitteln der Väter auch den neuen, die Gesellschaft bedrohenden Gefahren des moralischen Verfalls entgegenzutreten.

Solchen Implikationen und Zusammenhängen mit Theologie im engeren Sinne wird man in der Regel nur bei ausdrücklicher Nachfrage begegnen. Direkt, sozusagen offensiv theologisch, wie etwa

von sozialethisch-gesellschaftskritisch engagierten Gruppen in Deutschland, wird zumindest im Umkreis der Corporate-Ethics selten argumentiert. Weder werden normalerweise für die konkreten inhaltlichen Einzelaspekte der Programs biblische oder systematisch-theologische Einzelbelege angeführt, noch kann man von einer allgemeinen, etwa literarisch geführten Debatte über die theologische Begründungsproblematik kirchlichen Handelns im Rahmen von Unternehmensethik sprechen.

Was die Nichtthematisierung der theologischen Legitimität von kirchlichen Engagements und von speziellen christlichen Maßstäben in der Unternehmensethik betrifft, so scheint man, ähnlich wie unter dem Aspekt der institutionellen Zuständigkeit der Kirche, auch inhaltlich vorauszusetzen, daß wahrhaft ethisches Handeln von vornherein den Wertsystemen christlicher Ethik entspricht und daß diese Entsprechung nicht erst explizit gemacht werden muß.

Prof Dr. Karl-Wilhelm Dahm
Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften
Universitätsstraße 13-15
4400 Münster

Anmerkungen

1. G. *Wünsch:* Evangelische Wirtschaftsethik, 1927.
2. *A. Rich:* Wirtschaftsethik, 3. Aufl., 1987. Vgl. dazu die Rez. von C. *Frey* in: ZEE 29 (1985), S. 465-474 sowie *E. Amelung:* Arthur Rich's -Wirtschaftsethikc, 1988.
3. Vgl. besonders *H.-D. Wendland:* Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik, in: Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, hg. von H.-D. Wendland, *1969: T. RendtorfflA. Rich* (Hg.): Humane Gesellschaft (Festschrift für H.-D. Wendland), 1970; *T. Strohm* (Hg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben (Festgabe für Arthur Rich), 1980; Handbuch der Christlichen Ethik, 3 Bde., 1978-1982.
4. *H. Weber:* Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft, 1970.
5. Verwiesen sei insbesondere auf die Entwürfe von *M. Honecker:* Konzept einer sozialethischen Theorie, 1971; *E. Wolf:* Sozialethik, 1975; *W. Kreck:* Grundfragen christlicher Ethik, 1975; *H. Gollwitzer:* Forderungen der Umkehr, 1976; G. *Brakelmann:* Abschied vom Unverbindlichen, 1976; *H. Schulze:* Theologische Sozialethik, 1979; *Y. Spiegel:* Hinwegzunehmen die Last der Beladenen, 1979; *T. Rendtorff:* Ethik, 2 Bde. 1980f.; *O. Bayer:* Zugesagte Freiheit, 1980; *J. Wiebering:* Handeln aus Glauben, *1981; W. Huber:* Folgen christlicher Freiheit, 1983; *U. Duchrow:* Weltwirtschaft heute, 1986.
   6. Hingewiesen sei insbesondere auf *A. Müller-Armack:* Religion und Wirtschaft, 1959; S. *Katterle:* Sozialwissenschaft und Sozialethik, 1972; G. *Weisser:* Beiträge zur Gesellschaftspolitik, 1978. Darüber hinaus vgl. *A. Rich* (1987), aaO., S. 64.
7. Ähnliches berichtet O. *v. Nell-Breuning,* vgl. G. *Enderle:* Wirtschaftsethik im Werden, 1988, S. 16.
8. Z. B. O. *v. Nell-Breuning:* Gerechtigkeit und Freiheit, 1980.
9. Z. B. *J. Kardinal Höf!ner:* Weltwirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik, 1985.
10. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, hg. bis 1984 von *W. Weber,* von 1985 bis 1987 von *A. Rauscher* und ab 1988 von *F. Furger.*
11. Grundlegend G. *Gutierrez:* Theologie der Befreiung, 1973. Weiterführend *H. Assmann* u. a.: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, 1984; *F. J. Hinkelammert:* Die ideologischen Waffen des Todes, 1985; *E. Dussel:* Ethik der Gemeinschaft, *1988; A. Lienkamp:* Sozialethische Aspekte der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas, (im Erscheinen). Kritisch dazu *M. Spieker:* Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: *J. Em] M. Spangenberger* (Hg.): Theologien der Befreiung, 1985, S. 35-52.
12. Zur ersten Orientierung über Anfänge und Ziele der Business Ethics Bewegung in den USA vgl. *R. T. DeGeorge:* Business Ethics, 1982; ders.: The Status of Business Ethics: Past and Future, in: JBE 6 (1987), S. 201-211. -- Eigene Erfahrungen bei C. *McCoy:* Management of Values, 1985, insbesondere Vorwort S. VIII-XI; *M.* G. *Velasques:* Business Ethics, 2. Aufl. 1988, Vorwort S. IX; *P. Hencke* u. a.: What you should know about Business Ethics, 1987, S. 1-5; *J. Keogh* (Hg.): The Business Roundtable, 1988, S.4-10. - Vgl. auch die Kurzübersicht von *E. M. Epstein* (Berkeley): Business Ethics, Corporate Good Citizenship, 1987, in dem noch unveröffentlichten Manuskript des Brüsseler Kongresses über Business Ethics im November 1987 (vgl. G. *Enderle:* Wirtschaftsethikim Werden, 1988, S. 45 und 82-84). - Ferner dazu *E. M. Epstein:* The Corporate Social Policy Process. Beyond Business Ethics, in: California Management Review 29 (1987), S. 99-114.
13. Einen Gesamtüberblick über die amerikanische Literatur geben *D. J. Jones* und *H. Troy,* A Bibliography of Business Ethics, 1982; sowie *D. J. Jones,* A Bibliography of Business Ethics, 1981-1985, 1986. Empfehlenswerte anwendungsbezogene Aufarbeitungen der theoretischen Literatur finden sich bei *M.* G. *Velasquez,* aaO., S. 1-141; bei C. *McCoy.* aaO., S. 29-124; einen kurzen, auch tabellarischen Überblick gibt *K.* O. *Hanson,* Ethics and Business: A

Progress Report, 1983; abgedruckt bei C. *McCoy,* aaO., S. 280-288.

14. Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, Washington, D. C.: National Conference of Catholic Bishops, 1986. In deutscher Übersetzung liegt der Hirtenbrief der US-Bischöfe in verschiedenen inhaltlich leicht variierenden Fassungen vor: Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle, in: Die neue Ordnung, Sonderausgabe Februar 1987; Publik-Forum (Hg.): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle; Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft, Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Publik-Forum-Dokumentation, 1987; Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft, Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« - aus deutscher Sicht kommentiert von *F. Hengsbach,* 1987; Zu diesem Hirtenbriefvgl. auch *W. Huber,* in: ZEE 31 (1987), S. 365-371.
15. Das in Deutschland (besonders in der EKU) ebenfalls diskutierte sogenannte UCC-Papier »Derchristliche Glaube und das Wirtschaftsleben«, hg. von der *»Economics and Theology Covenant Group«* der United Church of Christ, 1987; deutsch in: EPD-Dokumentation Nr. 13 (1988); hat meinem Eindruck nach in den USA bisher außer in der UCC und in kirchlichen Fachkreisen weit weniger Resonanz gefunden als etwa der katholische Hirtenbrief.
16. Vgl. G. *Enderle:* Wirtschaftsethik im Werden, 1988, S. 55-59 und S.69, dort (S.70) weitere Literatur; *H. SteinmannjA, Löhr:* Unternehmensethik, in: *E. Herms/W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 21-92 [Lit.].
17. Vgl. etwa den Bericht »Auf der Suche nach dem ruhigen Gewissen. Warum alle über Ethik reden«, von C. *Wittenzeller,* in: Management-Wissen Nr. 12 (1988), S. 52-65; darin Hinweise auf Maßnahmen zur Ethikvermittlung bei BMW, S. 54 und S. 59, bei Daimler-Benz, S. 54f., in der chemischen Industrie wie BASF oder Henkel, S. 55; Hinweise auf externe Institute zur Durchführung von Ethikseminaren, z. B. auf die Hildesheimer Gesellschaft für Ethik, Bildung und Management, S. 56. - Darüber hinaus werden »Ethikseminare« von einer ganzen Reihe unabhängiger Bildungseinrichtungen angeboten, z. B. von der Deutschen Gesellschaft für Personalführung in Düsseldorf; von der Metaplan-GmbH in Quickborn; vom Forum für Philosophie Bad Homburg GmbH.
18. C. McCoy:Managementof Values, 1985, sieht in der Corporate Culture die siebte Quelle der Produktivität neben labour, raw materials, managerial ideas and energy; vgl. aaO., S. 10.
19. So *H. Jürgens:* Unternehmenskultur in internationalen Unternehmen, in: *Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft* (AGP) u. a. (Hg.): Unternehmenskultur in Deutschland, Mensehen machen Wirtschaft, 1986, S. 83-87. In diesem Sammelband finden sich weitere wichtige Aufsätze zur Unternehmenskultur; kurz informiert z. B. *E. Zander:* Unternehmenskultur in Großunternehmen, in: Unternehmenskultur in Deutschland, aaO., S. 103-105. – Dazu eher popularwissenschaftiich, aber in Managerkreisen weitverbreitet *P. Zürn:* Vom Geist und Stil des Hauses, 1985.
20. Eine exklusive, auf 1550 persönliche Mitglieder begrenzte Vereinigung deutschsprachiger Wirtschaftswissenschaftler.
21. G. *Enderle(Hg.):* Ethik und Wirtschaftswissenschaft, 1985.
22. *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988. -- Zitat aus dem Vorwort, S. 5.
23. AaO., S. 1Of.
24. AaO., S. 12.
25. AaO., S. 15 und S. 19-26; Zitat S. 19f.
26. AaO., S. 11.
27. Vgl. *Ethics Resource Center* (1025 Connecticut Avenue NW Washington D.C. 20036) (Hg.): Ethics Education in American Business Schools, 1988 (mir noch als Manuskript vorliegend).
28. Nach *M.* G. *Velasquez,* aaO., S. IX (Vorwort), gab es noch 1982 erst zwei auf ein Studium angelegte Lehrbücher für Wirtschaftsethik im englischen Sprachraum, 1988 bereits aber deren zwanzig oder mehr.
29. *E. Herms, J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986. – Darin der einleitende Aufsatz von *E. Herms:* Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, aaO., S.2-49; Weiter: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987; *E. Herms. H. May* (Hg.): Loccum III, 1987; *E. Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.): Loccum IV, 1988.
30. *F. Wagner:* Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozio-ökonomischer Verhältnisse, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum IV, 1988, S.73-129, insbesondere S. 111-116. Dazu G. *F/eischmann:* Theologisch-ethische Beurteilung von Wirtschaftsordnungen mit dem Prinzip vermittelter Selbstbestimmung, aaO., S.130-136.
31. *H. Steinmann. A. Löhr:* Unternehmensethik, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11,S. 21-92; Definition Unternehmensethik vgl. S. 41.
32. *B. Biervert, M. Held* (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, 1987.
33. *A. Löhr:* Many Business Ethics Activities in Germany, in: European Business Ethics Newsletter, published by *European Ethics Network, clo* European Foundation for Management Development, 40 rue Washington. B-1050 Brussels, Belgium, 2 (1988), Heft 2, S. 6f.
34. Siehe auch G. *Enderle:* Wirtschaftssethik im Werden, 1988, S. 44f.

35. *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, Lindenthal-Institut Colloqium, Köln 1987, veröffentlicht 1988. Zur Resonanz vgl. *M. Siemons:* Markt ohne Moral, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. 6. 1988.
36. *P. Ulrich:* Transformation der ökonomischen Vernunft, 2. Aufl., 1987.
37. AaO., S. 173-195.
38. AaO., S. 343.
39. P. Ulrich beruf sich besonders auf *K.-O. Apel:* Transformation der Philosophie, 1973; sowie auf *J. Habermas:* Theorie des kommunikativen Handelns, 1981.
40. P. Ulrich, aaO., S. 13-18 sowie S. 269-340.
41. *P. Koslowski:* Ethik des Kapitalismus, 3. Aufl., 1986; *ders.*, Wirtschaftsethik in der marktwirtschaftliehen Ordnung, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 5-19, dort weitere Literaturhinweise.
42. Vgl. etwa den Kernsatz des *»Business Roundtab/e-Report«* -One of the myths about business is that there is a contradiction between ethics and profitsc, in: *J. Keogh* (Hg.): The Business Roundtable, 1988.
43. *E. Herms:* Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handeins, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S.131-195.
44. *E. Herms:* Beobachtungen und Erwägungen zu J. M. Buchanans vertragstheoretischer Sozialphilosophie, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum 111, 1987, S. 168-186.
45. *E. Herms* in: ders., *J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986, S.2-49.
46. So fragte mit einem eher skeptischen Unterton Horst Steinmann auf dem 2. Loccumer Kolloquium. *Horst Steinmann.* aaO., in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 82.
47. In: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum IV, 1988, S. 30-64.
48. *H. Sautter:* Zumutungen an den Wirtschaftswissenschaftler, aaO., S. 65-72.
49. *F. Wagner:* Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozio-ökonomischer Verhältnisse, aaO., S. 73-129.
50. G. *Fleischmann:* Theologisch-ethische Beurteilung von Wirtschaftsordnungen mit dem Prinzip vermittelter Selbstbestimmung, aaO., S. 130-136.
51. Genaueres dazu unten, Abschnitt 11, 3., exemplarisch vgl. *The Business Roundtable:* Statement on Corporate Responsibility, 1981; ferner die empirische Untersuchung der »Programs« von 10 Großunternehmen, in: *J. Keogh* (Hg.): The Business Roundtable, 1988.
52. *A. Jäger:* Chancen und Grenzen einer künftigen Wirtschaftsethik, in: ThZ 44 (1988), S.239-250; *ders.:* Diakonie als christliches Unternehmen, 1986.
53. Quartalszeitschrift Christen in der Wirtschaft, Erkrath.
54. *F. Böckle:* Moraltheologie und Wirtschaftsethik, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 35-45.
55. *F.Hengsbach, SJ:* Interesse an Wirtschaftsethik. in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 1988, S. 127-150; vgl. darüber hinaus den an gleicher Stelle veröffentlichten Literaturbericht von *J. Wiemeyer:* Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik, aaO., S.213-226.
56. *F. Furger:* Weniger Staat – mehr Verantwortung, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 34 (1987), Heft 4, S. 3-7; vgl. auch *F. Furger:* Was Ethik begründet, 1984.
57. *P. Hencke* u. a. (Hg.): What you should know about Business Ethics, 1987.
58. *Der Spiegel,* Nr. 51, 1988 (vom 19. 12. 1988).
59. *H. Bieber:* Ein Platz noch für die Hoffnung, in: *Die Zeit,* Nr. 2 vom 6. Januar 1989, S. 1.
60. C. *Wittenzeller:* Auf der Suche nach dem ruhigen Gewissen, 1988.
61. *Esotera,* Nr. 9 (1988).
62. *K. Lefringhausen:* Wo der Markt zum Gott wird, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr.50 vom 11. 12. 1988; dazu: G. *Schmidtchen:* Pfarrer und Wirtschaft, 1988.
63. *H. Kreikebaum:* Kehrtwende zur Zukunft, 1987: Zitate S. 13,60,82, 92ff., 105f., 115, 120.
64. G. *Altner:* Schöpfung am Abgrund, 1977.
65. *K. Lefringhausen:* Wirtschaftsethik im Dialog, 1988.
66. AaO., S. 64-76.
67. AaO., S. 8 und 193f.
68. Siehe oben Anm. 17; dazu: G. *Enderle:* Wirtschaftsethik im Werden, 1988, S. 48.
69. Vgl. z. B. C. *McCoy:* Management of Values, 1985, S.22f. und S.41-47; außerdem *M.* G. *Velasquez:* Business Ethics, 1988, S. 22.
70. *P. Koslowski:* Prinzipien der ethischen Ökonomie, 1988, S. 6.
71. Vgl. Anm. 26.
72. Vgl. den Bericht von *E. Stock* über die Tagung, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 151ff.
73. Vgl. Anm. 17 und 68.
74. *D. Lange:* Zur theologischen Interpretation des ethischen Subjekts im Blick auf Probleme der Wirtschaftsethik, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.): Loccum IV, 1988, S.12; Zum Problem auch: *E. Herms:* Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, aaO., S.59f.; sowie *E. Stock:* Bericht über die 4. Tagung ..., aaO., S. 163.
75. C. *McCoy:* Management of Values, 1985, Kap. 3, S. 53-73, sowie S. 346 [Lit.].

76. AaO., S. 130-138.
77. Zur Notwendigkeit der Ebenen-Unterscheidung vgl. G. *Ender/e:* Wirtschaftsethik im Werden, 1988, S. 55ff. Das Modell von G. Enderle geht ebenfalls aus von drei Handlungsebenen, die auf die klassische Differenzierung sozialer Systeme bezogen sind: sein Diagramm hebt allerdings nicht ab auf Ethikvermittlung und deren Interventionsmöglichkeiten.
78. Vgl, insbesondere den Aufsatz des Chicagoer (Loyala-)Philosophen und vormaligen Präsidenten der Society for Business Ethics, *T. Dona/dson:* Multinational Decision Making, in: Journal of Business Ethics 4 (1985), S. 357-366; eine andere Sicht wird vertreten in dem Standardwerk der New Yorker Wirtschaftswissenschaftler *Th. N. G/adwin* und *J. Wa/ter:* Multinationals under Fire, 1980.
79. Vg1. auch G. *Ender/e:* Wirtschaftsethik im Werden, 1988, S. 37.
80. *K. E. Goodpaster:* Ethics in Management, 1984, C. *McCoy:* Management of Values, 1985: *M.* G. *Velasquez:* Business Ethics, 1988.
81. Dieser exklusiven Gruppe gehören nur die »CEOs« (Chiefexecutive officers = Vorstandsvorsitzende) der jeweils 250 umsatzstärksten amerikanischen Unternehmen an. Sekretariat: 200 Park Avenue, New York, NY. – Die Untersuchung von *J. Keogh:* The Business Roundtable, 1988, ist zu beziehen über dieses Sekretariat.
82. In der Öffentlichkeit von Management-Tagungen haben besondere Aufmerksamkeit gefunden etwa die Leitlinien der Chemiekonzerne Hoechst-Frankfurt »Unser Selbstverständnis« und Henkel-Düsseldorf; sowie die Unternehmensgrundsätze des Warenhauses Hertie oder, in Anlehnung an die amerikanische Mutterfirma. die des Stuttgarter EDV-Unternehmen Hewlett-Packard.
83. In: Management-Wissen 12, 1988, S. 60ff.
84. C. *McCoy:* AaO., S. 135.
85. Im Begriff bei C. *McCoy:* AaO., S. 110: der Sache nach wurde das ganze Denken in diesem Modell schon ins Gespräch gebracht durch das die ganze Business-Ethics-Bewegung vorantreibende »Statement on Corporate Responsibility«, das 1981 vom Business Roundtable herausgegeben und an alle Unternehmen gerichtet wurde.
86. C. *McCoy:* aaO., S. 110; dazu *R. E. Freeman:* Strategie Management. A Stakeholder Approach, 1984, S. IV.
87. C. *McCoy.* aaO., S. HO, 137,217-222.
88. *Center for Ethics and Social Policy,* Berkely (Hg.): The Vanguard Resources Company, 1986.
89. C. *McCoy,* aaO., S. 39ff.
90. *K. E. Goodpaster:* Ethics in Management, 1984, S. 77ff. und 145-154.
91. C. *McCoy,* aaO. S. 5, 15, 22ff. und 222-230.
92. *M.* G. *Velasquez:* Business Ethics, 1988, S. X und S.65-140.
93. Vgl. *Deutsches Institutfür Fernstudien* (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbrief I, 1980, S. 53-60.
94. C. *McCoy,* aaO., S. 35f.
95. *T. J. Peters, R. H. Waterman jun.:* Auf der Suche nach Spitzenleistungen, Landsberg am Lech 1983, 10. Aufl. 1984; von dem Buch sind in Deutschland innerhalb eines Jahres über eine Million Exemplare verkauft worden; die Weltauflage liegt bei 25 Millionen und gilt als größer als die gesamte übrige Managementliteratur der 80er Jahre zusammengenommen.
96. AaO., S. 321-334.
97. Vg1. *J. Keogh* (Hg.): Corporate Ethics, 1988. – Außerdem: *R. E. Berenbeim:* Corporate Ethics, 1987.
98. Vg1. *K.-W. Dahm:* Ethische Erziehung von Führungskräften, 1988, S. 10ff.
99. C. *McCoy, M. Juergensmeyer, P. Twining:* Ethics in the Corporate Policy Process, 1975.
100. Vgl. *J. Keogh* (Hg.): Corporate Ethics, 1988, S.22-30.
101. Über die Rolle von Kirche und Theologie in der Business-Ethics-Bewegung vgl.: Journal of Business Ethics, 5 (1986), Heft 6. Darin insbesondere: *R. T. DeGeorge:* Theological Ethics and Business Ethics, aaO., S. 421-432; ders.: Replies and Reflections on Theology and Business Ethics, aaO., S.521-524; *O. F. Williams,* C.S.C.: Can Business Ethics Be Theologieal?, in: aaO., S. 473-484; außerdem: *D. A. Krueger* (Hg.): Proceedings of the First National Consultation on Corporate Ethics, darin insbesondere: *T. Smith:* The Church and the Corporation, aaO., S.29-36.

Literatur in Auswahl

Altner, G.: Schöpfung am Abgrund. Die Theologie vor der Umweltfrage. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1977.

Amelung, E.: Arthur Rich's »Wirtschaftsethik«, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum IV, 1988, S.137-162.

Anzenbacher, A.: Zur Kompetenz der Kirche in Fragen des wirtschaftlichen Lebens, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 29 (1988), S. 73-86.

Apel, K.-O.: Transformation der Philosophie, Bd. l: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik, Bd.2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a. M. 1973.

Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft (AGP), *Bertelsmann Stiftung, Deutsche Gesellschaft fiir Personalführung* (DGFP) (Hg.): Unternehmenskultur in Deutschland. Menschen machen Wirtschaft, Gütersloh 1986.

Assmann, H., Hinkelammert, F. J., Pixley, J. V., Richard, P., Sobring, J.: Die Götzen der Unterdrückung und der

befreiende Gott. Mit einem Nachwort von George Casalis, Münster 1984.

Bayer, O.: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik, Gütersloh 1980.

Behrens, P.: Ethische Standards im Recht der Wirtschaft. In: *RahmsdorflSchdfer:* Ethische Grundfragen, 1988S.123-142.

Berenbetm, R. E.: Corporate Ethics. A Research Report from the Conference Board, Inc., 845 Third Avenue, New York 10022, 1987.

Bieber, H.: Ein Platz noch für die Hoffnung, in: Die Zeit, Nr.2 vom 6. Januar 1989, S. 1.

Biervert, B., Held, M. (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, Frankfurt 1987.

Ders., Held, M. (Hg.): Ethische Grundlagen der ökonomischen Theorie. Eigentum, Verträge, Institutionen, Frankfurt a. M., New York 1989 (im Erscheinen).

Ders., Wieland. J.: Der ethische Gehalt ökonomischer Kategorien. Beispiel: Der Nutzen, in: *B. Biervert, M. Held* (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, 1987, S.23-50.

Böckle, F.: Moraltheologie und Wirtschaftsethik. Versuch einer Verhältnisbestimmung, in: *Hesse, H.* (Hg.): Wirtschaftswissenschft und Ethik, 1988, S. 9-34.

Brakelmann, G.: Abschied vom Unverbindlichen, Gütersloh 1976.

Brantl, S.: Management und Ethik, München 1985.

Buchanan, J. M.: The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan, Chicago 1975.

Ders.: Möglichkeiten institutioneller Reformen im Rahmen kulturell geformter abstrakter Verhaltensregeln, Tübingen 1981.

Buttiglione, R.: Wie bilanziert die Sozialethik unternehmerischen Geist? Über Aktiva und Passiva des Gemeinwohls, in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S.77-94.

Cadbury; Sir A.: Ethical managers make their own rules, in: Harvard Business Review 65 (1987), 69-73.

Center for Ethics and Social Policy, Berkely (Hg.): The Vanguard Resources Company. A Case in Management of Values in Organizations, Berkely 1986. (Institutspublikation; nicht im Buchhandel).

Dahm, K.-W.: Ethische Erziehung von Führungskräften? Die US-amerikanische Corporate-Ethics-Bewegung, Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bochum 1988 (Institutspublikations des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, nicht im Buchhandel).

Ders.: The Development of Business Ethics Programs in the United States and in Europe, Vortrag an der University of Hull 1988 (im Erscheinen).

DeGeorge, R. T.: Business Ethics, New York, London 1982.

Ders.: The Status of Business Ethics. Past and Future, in: Journal of Business Ethics 6 (1987), S. 201-211.

Ders.: Theological Ethics and Business Ethics, in: Journal of Business Ethics 5 (1986), S. 421-432.

Ders.: Replies and Reflections on Theology and Business Ethics, in: Journal of Business Ethics 5 (1986), S.521-524.

Deutsches Institutfür Fernstudien (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studienbegleitbrief 1, Weinheim und Basel 1980.

Donaldson, T.: Corporations und Morality, Englewood Cliffs 1982.

Ders.: Multinational Decision-Making. Reconciling International Nonns, in: Journal of Business Ethics 4 (1985), S.357-366.

Drucker, P.: The changing world of the executive, New York 1982.

Duchrow, U.: Weltwirtschaft heute. Ein Feld für die Bekennende Kirche?, München 1986.

Dussel, E.: Ethik der Gemeinschaft, Düsseldorf 1988.

Dworkin, G., Bermant, G., Brown, P. G. (Hg.): Markets and Morals, Washington and London 1977.

Economic Justice for All, Pastoral Letter on Catholic Socia1 Teaching and the U.S. Economy, Washington, D. C. *National Conference of Catholic Bishops, 1986.*

Em, J, Spangenberger,M. (Hg.): Theologien der Befreiung. Herausforderung an Kirche, Gesellschaft und Wirtschaft, Köln 1985.

Enderle, G. (Hg.): Ethik und Wirtschaftswissensehaft, Berlin 1985 (= Schriften des Vereins für Socialpolitik; N.F., Bd. 147).

Ders.: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik, Stuttgart 1988.

Epstein, E. M.: Business Ethics, Corporate Good Citizenship, and the Corporate Social Policy Progress. A View from the United Staates, A Paper presented at the European Foundation for Management Development Conference on »Business Ethics Crucial Issues in Successful European Business«, Brüssel vom 18.-20. Nov. 1987 (veröffentlicht als Cover-Paper der Berkeley Business School, University of California).

Ders.: The Corporate Social Policy Process, Beyond Business Ethics, Corporate Social Responsibilitiy, and Corponate Social Responsiveness, in: California Management Review 29 (1987), S. 99-114.

Ethics Resource Center, Inc. 1025 Conneticut Ave, NW Washington, D. C. 20036 (Hg.): Ethics Education in Amerikan Business Schools, Washington 1988.

Fleischmann. G.: Die institutionelle Verfassung des Systems Wirtschaft. Beschreibung, Probleme, ökonomische Erklärungen und Werturteile, in: *E. Herms, J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986, S. 77-97.

Ders.: Theologisch-ethische Beurteilung von Wirtschaftsordnungen mit dem Prinzip vermittelter Selbstbestimmung. Bemerkungen zu Falk Wagners Referat, in: *E. Herms, S. Habicht-Erenler* (Hg.): Loccum III, 1988, S.130-136.

Freeman, R. E.: Strategie Management. A Stakeholder Approach, Marshfield 1984.

Frey, C.: Rez. zu Rich's Wirtschaftsethik, in: ZEE 29 (1985), S. 465-474.

Friedman, M.: Capitalism and Freedom, Chicago 1962.

Ders.: The social responsibility ofbusiness is to increase its profits, in: The New York Times Magazine, September 13, 1970. Wiederabgedruckt in: *McCoy, C:* Management of Values, 1985, S. 253-260.

Furger, F.: Weniger Staat - mehr Verantwortung, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 34 (1987), Heft 4, S. 3-7.

Ders.: Was Ethik begründet, Köln 1984.

Ders.: Christliche Sozialwissenschaft - eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch-evolutiven Ansätzen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 29 (1988), S. 17-28.

Gabele, E., Kretschmer, H: Unternehmensgrundsätze. Empirische Erhebungen und praktische Erfahrungsberichte zur Konzeption, Einrichtung und Wirkungsweise eines modernen Führungsinstrumentes, Zürich 1986.

Gäfgen, G.: Der Wandel moralischer Normen in der Entwicklung der Wirtschaftsordnung. Positive Erklärung und ethische Folgerungen, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 85-108.

Ders., W.: Einige Theorien zur Verteilungsgerechtigkeit im Vergleich, in: G. *Enderle:* Wirtschaftswissensehaft und Ethik, 1985, S. lll-142.

Gaertner, W.: Untergrundwirtschaft, Steuerhinterziehung und Moral, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 109-130.

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« - aus deutscher Sicht kommentiert von *F. Hengsbach,* Freiburg 1987.

Gijsel, P. de: Das Verantwortungsproblem aus volkswirtschaftlicher Sicht, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 93-106.

Gladwin, T. N., Wa/ter, I.: Multinationals under Fire. Lessons in the Management of Conflict, New York, Chichester, Brisbane, Toronto, Singapore 1980.

Gollwitzer, H.: Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft, München 1976.

Goodpaster, K. E.: Ethics in Management. [Kursunterlage der Harvard Business School] Division of Research, Harvard Business Scholl, Boston, Mass. 1984.

Groys, H.: Markt- oder sjvlorak-Wirtschaft. Zur Typologie von LeistungsgeseIlschaften, in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S. 243-262.

Gutierrez, G.: Theologie der Befreiung, München und Mainz 1973.

Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handeins, Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalisitischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981.

Handbuch der Christlichen Ethik. Hg. von *A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling,* Freiburg, Basel, Wien und Gütersloh, Bde. 1-2, 1978, Bd. 3, 1982.

Hanson, K.: Ethics and Business A progress report, in: C. *McCoy:* Management of Calues, 1985, S. 280-288.

Heinen, E.: Unternehmenskultur. Perspektiven für Wissenschaft und Praxis, München 1987.

Hengsbach, F. SJ: Das Interesse an Wirtschaftsethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988), S. 127-150.

Hencke, P., N. Shuker, E. Tener, V. Moolman, K. Dursa, (Hg.): What you should know about Business Ethics, National Institute of Business Management, Inc., 1328 Broadway, New York, N. Y. 10001, 1987 (Institutsveröffentlichung, nicht im Buchhandel).

Herms, E., Greive, W. (Hg.): [Loccum 11] Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik 11. Dokumentation der zweiten Klausurtagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum vom 30. Januar bis zum l. Februar 1987, Loccum 1987.

Ders., Habicht-Eren/er, S. (Hg.): [Loccum III] Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik 111. Dokumentation der dritten Klausurtagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum vom 3. bis 5. Juli 1987, Loccum 1987.

Ders., Habicht-Eren/er, S. (Hg.): [Loccum IV] Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik IV. Dokumentation der vierten Klausurtagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum vom 29. bis 31. Januar 1988. Loccum 1988.

Ders., Jarre, J. (Hg.): [Loccum I] Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik. Dokumentation der ersten Klausurtagung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Evangelischen Akademie Loccum vom 30. Januar bis zum 1. Februar 1986. Loccum 1986.

Ders.: Aufgaben und Probleme einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik, in: *E. Herms, J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986, S. 2-49.

Ders.: Bericht über die konstituierende Tagung der Kolloquienreihe -Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik<, in: *E. Herms, J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986, S.98-111.

Ders.: Beobachtungen und Erwägungen zu J. M. Buchanans vertragstheoretischer Sozialphilosophie, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum 111, 1987, S.167-186.

Ders.: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handeins. F. A. von Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 131-194.

Ders.: Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum IV, 1988, S. 30-64.

Hesse, H. (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Berlin 1988, (= Schriften des Vereins für Socialpolitik; N.F., Bd. 171).

Hinke/ammert, F. J.: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitals, Freiburg (Schweiz), Münster 1985.

Höffner, J. (Kardinal): Leitgedanken für einen Unterneh-

merspiegel, in: H. Thomas (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S. 305-314.

Ders.: Weltwirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der Katholischen Soziallehre, Bonn 1985.

Homann, K., Suchanek, A.: Wirtschaftsethik - Angewandte Ethik oder Beitrag zur Grundlagendiskussion?, in: *B. Biervert, M. Held* (Hg.), Ökonomische Theorie und Ethik, 1987, S. 101-121.

Homann, K.: Die Rolle ökonomischer Überlegungen in der Grundlegung der Ethik, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 215-240.

Honecker, M.: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971.

Huber, W.: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1983.

Ders.; Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Zum Wirtschafts-Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in den USA (Kommentar], in: ZEE 31 (1987), S. 365-371.

Jäger, A.: Wirtschaftsethik: das Prinzip Verantwortung als Element einer Management-Philosophie, in: *H. Ulrich:* Management-Philosophie für die Zukunft, 1981. S.47-56.

Ders.: Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1986.

Ders.: Chancen und Grenzen einer künftigen Wirtschaftsethik, in: ThZ 44 (1988), S. 239-250.

Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979.

Jones, D. J., Troy, H.: A Bibliography of Business Ethics, 1976-1980. Charlottesville, VA, 1982.

Ders.: A Bibliography of Business Ethics, 1981-1985. Lewiston, NJ, 1986.

Jiirgensen, H.: Unternehmenskultur in internationalen Unternehmen, in: *Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft* (AGP) u. a. (Hg.): Unternehmenskultur in Deutschland - Menschen machen Wirtschaft, 1986, S. 83-87.

Katterle, S.: Sozialwissenschaft und Sozialethik, Göttingen 1972.

Ders.: Die institutionelle Verfassung des Systems Wirtschaft und seine theoretisch-ökonomische Beschreibung, in: *E. Herms, J. Jarre* (Hg.): Loccum I, 1986, S.50-76.

Kaufmann, F.-X., Kerber, W., Zulehner, P. M.: Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München 1986, (= Fragen einer neuen Weltkultur; Bd. 3). Dazu Rez. *Claußen (1988).*

Keogh, J. (Hg.): The Business Roundtable. Corporate Ethics. A Prime Business Asset. AReport on Policy and Practice in Company Conduct, February 1988, The Business Roundtable, 200 Park Avenue, Suite 2222, New York, N.Y. 10166 (Institutsveröffentlichung).

Kerber, W.: Sittliches Handeln unter dem Druck ökonomiseher Sachzwänge, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 241-258.

Klages, H.: Wertedynamik. Ober die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen, Zürich 1988.

Koslowski, P.: Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982.

Ders.: Markt- und Demokratieversagen? Grenzen individualistischer gesellschaftlicher Entscheidungssysteme am Beispiel der Umwelt- und Kernenergiefrage, in: Politische Vierteljahresschrift 24 (1983), S. 166-187.

Ders.: Economics and philosophy, Tübingen 1985.

Ders.: Über Notwendigkeit und Möglichkeit einer Wirtschaftsethik, in: Scheidewege 15 (1985/86), S.294-305.

Ders.: Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.

Ders.: Ethik des Kapitalismus. Mit einem Kommentar von James M. Buchanan, 3., durchges. Aufl. Tübingen 1986.

Ders.: Wirtschaftsethik in der marktwirtschaftliehen Ordnung oder Private Laster sind nicht öffentliche Vorteile, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S.5-20.

Ders., Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, München 1987.

Ders.: Private Laster sind kein öffentlicher Vorteil, in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S.263-280.

Ders.: Nebenwirkungen (Externalitäten) als Problem der Wirtschaftsethik und Ökonomik, in: *Hesse, H.* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 259-276.

Ders.: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988.

Kramer, R.: Die Behandlung des Moral- und des Verantwortungsproblems in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S. 129-146.

Kreck, W.: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975.

Kreikebaum, H.: Kehrtwende zur Zukunft, Stuttgart 1987.

Krueger, D. A. (Hg.): Proceedings of the First National Consultation on Corporate Ethics. Institutspublikation des »Center for Ethics and Corporate Policy« 637 South Dearborn Street, Chicago, Illinios 60605.

Krüsselberg, H.-G.: Ethik und Wirtschaftsordnung. Eine Problemskizze unter besonderer Berücksichtigung der Denkansätze von Walter Eucken und Alfred Müller-Armack, in: E. Herms, S. Habicht-Erenler (Hg.): Loccum III, 1987, S.23-66.

Ders.: Das handelnde Subjekt in der Wirtschafts- und Sozialwissenschaft, in: *E; Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.), Loccum IV, 1988, S. 13-29.

Lachmann. W.: Ethik und Soziale Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische und biblisch-theologische Überle-

gung, in: *Hesse. H.* (Hg.), Wirtschaftswissenschaft und Ethik 1988, S. 277-304.

Lange, D.: Zur theologischen Interpretation des ethischen Subjekts im Blick auf Probleme der Wirtschaftsethik, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.): Loccum IV, 1988, S.2-12.

Ders.: Weltanschauliche und anthropologische Voraussetzungen in der ökonomischen Theorie von John Maynard Keynes, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.), Loccum III, 1987, S. 11-22.

Langhammer. R.: Das Hungerproblem und die Staatsverschuldurig - Marktversagen in der Dritten Welt?, in: *Thomas, H.* (Hg.), Ethik der Leistung, 1988, S. 105-118.

Lefringhause«, K.: Wirtschaftsethik im Dialog, Stuttgart 1988.

Ders.: Wo der Markt zum Gott wird. Was macht den Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft so schwierig", Eine sozialwissenschaftliche Studie versucht dies herauszufinden, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 50 vom 11. 12. 1988.

Lienkamp, A.: Sozialethische Aspekte der christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas. Erscheint im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft Bd. 30 (1989).

Löhr. A.: Many Business Ethics Activities in Germany, in: European Business Ethics Newsletter 2 (1988), Heft 2, S.6f.

Luhmann, N.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988.

McCoy. c.:Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie. Mit einer Einführung von Jürgen Moltmann, München 1983.

Ders.: Management of Values. The Ethical Difference in Corporate Policy an Performance, Boston, London, Melbourne, Toronto 1985.

Ders., Juergensmeyer, M., Twining, F.: Ethics in the Corporate Policy Process, Berkeley 1975.

Meyer-Faje, A.: Anwendungs- und wertorientierte Managementlehre bei F. W. Taylor, F. Herzberg, C. West Churchman und P. Ulrich, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Erenler* (Hg.): Loccum III, 1987, S. 94-139.

Mittelstraß. J.: Wirtschaftsethik als wissenschaftliche Disziplin?, in: G. *Enderle:* Ethik und Wirtschaftswissenschaft, 1985, S. 17- 32.

Müller-Armack, A.: Religion und Wirtschaft, Stuttgart 1959.

Müller-Merback, H.: Ethik ökonomischen Verhaltens. Eine Lehre der verantwortungsbewußten Unternehmensführung in marktwirtschaftlichen Gesellschaftsordnungen, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 305-324.

Nagel, K.: Die 6 Erfolgsfaktoren des Unternehmens. Strategie - Organisation - Mitarbeiter - Führungssystem - Informations-System - Kundennähe, Landsberg am Lech 1986.

Nell-Breuning, O. v.: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien, München, Zürich 1980.

Neuberger, 0 .• Kompa, A.: Das Gesicht der Firma [Serie: Firmenkultur in 4 Folgen] In: Psychologie Heute Juni-September (1986).

Peters, T. J., Waterman, R. H. Jun.: Auf der Suche nach Spitzenleistungen. Was man von den bestgeführten US-Unternehmen lernen kann, 10. Aufl., Landsberg am Lech 1984.

Popez, J.• Perez, A.: Sachzwänge und Personen im Leistungsmanagement, Zur Theologie menschlicher Organisation,in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S.151-190.

Priddat, B. P., Seifer, E. K.: Gerechtigkeit und Klugheit-Spuren aristotelischen Denkens in der modernen Ökonomie, in: *B. Biervert, M. Held* (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, 1987, S. 51-77.

Ders.: Allokation und Würde. Ober die Denkschrift der Evangelischen Kirche Deutschlands >Leistung und Wettbewerbe, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 325-338.

Publik-Forum (Hg.): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle; Katholische Sozialehre und die US-Wirtschaft, Hirtenbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA, Publik-Forum-Dokumentation, Frankfurt 1987.

Rahmsdorf. D., Schäfer, H.-B. (Hg.): Ethische Grundfragen der Wirtschafts- und Rechtsordnung, Hamburg 1988 (= Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft; Bd. 4).

Rendtorff, T.• Rich, A. (Hg.): Humane Gesellschaft. Beiträge zu ihrer sozialen Gestaltung, (FS für H.-D. Wendland) Zürich 1970.

Rendtorff, T.: Ethik. Grundelemente. Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Bd. I, 1980, Bd. 2, 1981.

Rhonheimer, M.: Gut und böse oder richtig oder falsch-was unterscheidet das Sittliche", in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S. 47-76.

Rich, A.: Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, 3., durchgesehene Aufl., Gütersloh 1987.

Rothschild, K. W.: Theorie und Ethik in der Entwicklung ökonomischer Lehrmeinungen, in: *B. Biervert, M. He/d* (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, 1987, S. 11-22.

Riittinger, R.: Unternehmenskultur. Erfolg durch Vision und Wandel, Düsseldorf, Wien 1986.

Sautter, H.: Weitsicht, Moral und wirtschaftliche Entwicklung, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 339-366.

Ders.: Zumutungen an den Wirtschaftswissenschaftler, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er:* Loccum IV, 1988, S.65-72.

Scherf, H.: Zur Wirklichkeitserfahrung von Keynes, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.), Loccum ll1, 1987, S.3-1O.

Ders.: Wirtschaftsethik evangelisch? Zur Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung: >Solidargemeinschaft von Arbeitenden

und Arbeitslosenc, Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 367-372.

Schmidtchen, G.: Pfarrer und Wirtschaft, Köln 1988.

Schmitz. W.: Währungsethik - eine tragende Säule der Wirtschaftsethik, in: *H. Hesse* (Hg.): Wirtschaftswissenschaft und Ethik, 1988, S. 373-400.

Schulze. H.: Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik, Gütersloh 1979.

Sen. A. K.• Williams, B. A. O. (Hg.): Utilitarianism and Beyond, Cambridge 1982.

Sen. A. K.: Collective Choice und Social Welfare, San Francisco etc. 1970.

Ders.: On Ethics and Economics, Oxford 1987.

Siemons. M.: Markt ohne Moral, In: FAZ vom 11. 6. 1988.

Smith, T.: The Church and the Corporation ~ Advocacy for Social and Economic Justice, in: *Krueger, D. A.* (Hg.): Proceedings of the First National Consultation on Corporate Ethics, Institutspublikation des »Center for Ethics and Corporate Policy«, 637 Souhh Dearborn Street, Chicago, Illinois 60605.

Spiegel, Y.: Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik 1., München 1979.

Spieker. M.: Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung, in: *J. Em, M. Spangenberget* (Hg.): Theologien der Befreiung, 1985, S. 35-52.

Staehle, W.: Management, eine verhaltenswissenschaftliche Einführung, 3., verb. und erw. Aufl., München 1987.

Steinmann. H.• Löhr. A.: Unternehmensethik. Begriff, Problemstände und Begründungsleistungen, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S.21-92.

Stock. E.: Bericht über die Tagung der Kolloquienreihe >Theologische Aspekte der Wirtschaftsethikc, in: *E. Herms, W. Greive* (Hg.): Loccum 11, 1987, S.147-158.

Ders.: Bericht über die dritte Tagung der Kolloquienreihe >Theologische Aspekte der Wirtschaftsethikc, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum III, 1987, S. 187-198.

Ders.: Bericht über die vierte Tagung der Kolloquienreihe Wirtschaftsethik, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loccum IV, 1988, S. 163-174.

Strohm, T. (Hg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, (FS für Arthur Rich), Zürich 1980.

The Business Roundtable (Hg.): Statement on Corporate Responsibility, Oktober 1981, Published by The Business Roundtable Headquarters, 200 Park Ave, New York.

Thomas, H. [Hg.): Ethik der Leistung. Lindenthal-Institut Colloquium, Köln 1987, Herford 1988.

VCC-Papier=>Economics and Theology Covenant ›Group der United Church of Christ in den USA: sDer christliche Glaube und das Wirtschaftsleben.e Eine Studie zur Vorbereitung einer Beschlußvorlage der Generalsynode der United Church of Christ, Januar 1987. Hg. v. *A. C. Smock.* In dt. Übers. abgedr. in: EPD-Dok. 13 (1988) vom 21. März 1988.

Uebel, J. F.: Erst der Sinn dann der Gewinn. Interview mit Dr. RudolfMann, Unternehmensberater in Mannheim, über Spiritualität im Management, in: esotera Heft 9 (1988), S. 33-37.

Ulrich, H. (Hg.): Management-Philosophie für die Zukunft, Bern 1981 (=Schriftenreihe Führung und Organisation der Unternehmung; Heft 35).

Ders. u. a. (Hg.): Konstanz und Wandel in den Werthaltungen Schweizerischer Führungskräfte. Berlin, Stuttgart 1985.

Ulrich, P.: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 2., durchges. Aufl. Bern, Stuttgart 1987.

Ders.: Die Weiterentwicklung der ökonomischen Rationalität – Zur Grundlegung der Ethik der Unternehmung, in: *B. Biervert, M. He/d* (Hg.): Ökonomische Theorie und Ethik, 1987, S. 122-149.

Velasques, M. G.: Business Ethics. Concepts and Cases, 2. Aufl., Englewood Cliffs, N.J. 1988.

Villegas, B. M.: Die Option für die Armen - eine Option für die Leistung?, in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der. Leistung, 1988, S. 119-150.

Wagner, F.: Weltanschaulich-metaphysische Voraussetzungen im Konzept der sozialen Marktwirtschaft von Alfred Müller-Armack, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren-/er* (Hg.): Loccum II1, 1987, S. 67-93.

Ders.: Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozio-ökonomischer Verhältnisse, in: *E. Herms,* S. *Habicht-Eren/er* (Hg.): Loceum II1, 1988, S.73-129.

Weber, H.: Theologie – Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970.

Weisser, G.: Beiträge zur Gesellschaftspolitik. Hg. von S. *Katter/e, W. Mudra und L. F. Neumann.* Göttingen 1978.

Wendland. H.-D. (Hg.): Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969.

Ders.: Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik, in: *H.-D. Wendland* (1969) 15-28.

Wiebering, J.: Handeln aus Glauben. Grundriß einer theologischen Ethik, Berlin 1981.

Wiemeyer. J.: Neuere Literatur zur Wirtschaftsethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988), S. 213-226.

Williams, O. *F.,* C. S. *C:* Can Business Ethics Be Theologieal? What Athens Can Learn from Jerusalem, in: Journal of Business Ethics 5 (1986), S. 473-484.

Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Economic Justice for All. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft (deutsche Übersetzung des Haupttextes und englische Fußnoten); Die neue Ordnung, Sonderausgabe, Februar 1987.

Wittenze/ler, C: Auf der Suche nach dem ruhigen Gewissen. Warum alle über Ethik reden, in: Management-Wissen Nr. 12 (1988), S. 52-65.

Wolf, E.: Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1975.

Wünsch, G.: Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927.

Zander, E.: Unternehmenskultur in Großunternehmen, in: *Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der Partnerschaft in der Wirtschaft (AGP) u. a.* (Hg.): Unternehmenskultur in Deutschland 1986, S. 103-105.

Zürn, P.: Vom Geist und Stil des Hauses. Unternehmenskultur in Deutschland, Landsberg 1985.

Ders.: Leistungsprinzip und Unternehmenskultur, in: *H. Thomas* (Hg.): Ethik der Leistung, 1988, S.217-230.

Diskussionen

Zu Werner SteinjansDiskussionsbeitrag über K. Nürnbergers Rezension von U. Duchrow: Weltwirtschaft heute

Von Hans Diefenbacher

In der ZEE, Heft 4/88, hat *W. Steinjan* die Rezension *K. Nürnbergers* (ZEE 1/88) von *U. Duchrows* Buch»Weltwirtschaft heute – Ein Feld für Bekennde Kirche?«, München 1986, zum Anlaß genommen, um scharfe Kritik an der genannten Monographie vorzubringen. Ich möchte hier nun keinen Beitrag zu dem Streit um Duchrows Thesen liefern; dazu wäre eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Aussagen dieses Buches notwendig. Man mag Duchrow zustimmen oder nicht: Die Heftigkeit, mit der die Debatte um sein Buch geführt wird, ist aber allemal ein Indiz dafür, daß hier Thesen angesprochen wurden, die noch lange nicht verarbeitet sind. Dieser notwendigen Auseinandersetzung um Duchrows Thesen erweist Steinjan meines Erachtens einen sehr schlechten Dienst, da er an einigen Stellen, wie ich denke, sachlich unzutreffend argumentiert. Ich möchte versuchen, dies anhand von vier Punkten zu belegen.

1. Steinjan ist der Ansicht, die *Dependenztheorie* liefere eher Erklärungen zu Marginalbereichen als zur Entwicklung im Ganzen. Diese Äußerung erscheint mir so nicht richtig. Natürlich ist die Dependenztheorie keine Weltformel, mit der sich die gesellschaftliche Entwicklung schlechthin erklären ließe. Gerade in den letzten Jahren hat sich eine sehr differenzierte Diskussion vollzogen, in der der Erklärungswert dieser und anderer Entwicklungstheorien kritisch analysiert wurde. Den Schöpfern der Dependenztheorie ging es darum, bestimmte Grundmuster der Abhängigkeit zwischen Zentren und Peripherien zu erklären - sowohl innerhalb einzelner Nationen wie auch weltweit. Ihr Verdienst ist, daß sie den internationalen Zusammenhang von Entwicklung und Unterentwicklung und die historischen Ursachen der Unterentwicklung wieder in das Bewußtsein der theoretischen Diskussion gebracht haben. Die Ansätze der Modernisierungstheorie hatten diese Fragen zuvor stark unterbelichtet. Die Krise der Dependenztheorie besteht in dem Leiden aller globaler Theorien auf Weltsystemebene, denn es zeigt sich, daß nicht sämtliche Entwicklungen in der Weltwirtschaft mit einem relativ einfachen Kategoriegebäude beschrieben werden können. Die Dependenztheorie erklärt also keine Marginalbereiche - wäre es so, dann würde sie gar nichts erklären – sondern sie zeigt einige Grundstrukturen auf und ist besonders gut geeignet, einen Analyserahmen für bestimmte Problemfelder zu liefern: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

2. Es ist völlig unbegreiflich, daß Steinjan die Nennung von »Millionen Hungertoten« als »Agitationsformel« bezeichnet. Wir können uns über den Zahlenwert, nicht aber über die Größenordnung streiten. Die einschlägigen UN-Veröffentlichungen weisen jetzt über viele Jahre aus, daß pro Tag ca. 40000 Menschen, meistens Kinder, an den Folgen von Fehl- oder Mangelernährung oder schlechtem Trinkwasser sterben. Das sind ca. 15 Millionen Menschen im Jahr. Angesichts der kostspieligen Überschußproduktion landwirtschaftlicher Produkte in anderen Teilen der Welt ist diese Zahl auch *Ausdruck einer Ungleichheit,* die von immer mehr Menschen als unerträglicher Skandal empfunden wird.

3. Steinjan zieht die Bevölkerungsstatistik der Vereinigten Nationen (1985) heran, um die »vollständige Unglaubwürdigkeit der Anschuldigungen« zu belegen. Abgesehen davon, daß die Zahlen, die ich soeben angeführt habe, durch UN-Veröffentlichungen nicht zu widerlegen sind, glaube ich, daß Steinjan die von ihm selbst angeführte Statistik nicht ganz zutreffend interpretiert. Ein Vergleich von »Sterbeziffern« allein sagt nichts aus; ich nehme an, daß Steinjan hier die Sterbefalle pro 1000 Einwohner meint (Crude Death Rates). Wenn das Durchschnittsalter einer Population

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 148-149, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

niedrig liegt - und das ist in Ländern mit hohen Geburtenraten der Fall -, dann bedeutet eine Crude Death Rate, die vergleichbar ist zu einer im Schnitt »älteren« Population mit wenigen Kindern, daß in dem kinderreichen Land die Menschen viel früher sterben. Genau dies belegen auch alle internationalen Vergleiche der *durchschnittlichen Lebenserwartungen.* In derselben Tabelle, die vermutlich auch Steinjan verwendet hat, ist abzulesen, daß diese durchschnittliche Lebenserwartung 1985 in den am wenigsten entwickelten Ländern im Schnitt 54,I Jahre, in den Entwicklungsländern mit mittleren Einkommen 57,9 Jahre, in den Schwellenländern 66,3 Jahre und in den westlichen Industrieländern 75,8 Jahre betrug - *drastische Unterschiede* also.

4. Rätselhaft ist es für mich auch, wie Steinjan zu der Aussage gelangt, in den Instustrieländern seien gut 80% des Volkseinkommens das Ergebnis von Arbeit. Selbst die Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung gibt eine solche Zahl meines Wissens nicht her; das Statistische Jahrbuch der Bundesrepublik 1988 weist für 1987 aus, daß das Bruttosozialprodukt aus unselbständiger Arbeit einen Anteil von 68,8% am Bruttosozialprodukt hatte. Aber diese Zahl besagt ja eigentlich etwas ganz anderes. Um eine Zahlenangabe zu machen, wieSteinjan sie hier trifft, müßten wir eine Produktionstheorie haben, aufgrund derer wir angeben könnten, welcher Teil der *Wertschöpfung der Arbeit* und welcher Teil *anderen Produktionsfaktoren* zuzuschreiben ist - etwa dem Kapital oder der Natur. Über diese Frage streiten sich die Theoretiker seit über 200 Jahren, und der Streit ist nicht gelöst.

Dr. Hans Diefenbacher
Forschungsstätte der
Evangelischen Studiengemeinschaft
Schmeilweg 5
6900 Heide/berg

Wem ist in der Krise zu trauen?

Anmerkungen zu Trutz Rendtorff: »Vertrauenskrise?« (In ZEE, 32. Jg., Heft 4/1988, S.245-249)

Von Götz Planer-Friedrich

Der Umgang mit den natürlichen Grundlagen des menschlichen Lebens wird immer riskanter. Das ist ein wissenschaftlich-technisches Problem ebenso wie ein politisches. Daß es dabei auch um eine ethische Herausforderung geht, ist ziemlich unbestritten. Was aber hat die Theologie in diesem Komplex zu suchen?

Trutz Rendtorff ist der Ansicht, daß mit dem Begriff *»Schiipfung«* - angewandt auf die allgemein beobachtete Destabilisierung unserer »Umwelt« - ein religiöser Ausdruck für einen »durch und durch säkularen Sachzusammenhang« (245) verwendet werde. Dieser Eindruck kann nur entstehen, wenn die implizierte Voraussetzung zutrifft, daß säkular und religiös säuberlich zu trennen sind. Was gegenwärtig säkular ist, kann nicht nur ehedem religiös genutzt worden sein - wie Kirchen und Klöster, Bilder, Gewänder und Begriffe. Es kann auch wieder religiösen Zwecken zugeführt oder zugeordnet werden. *J. Ellul* hat zudem mit gutem Grund das Pathos des Säkularismus als seinerseits religiös bezeichnet. (Vgl. *Jacques Ellul,* The New Demons, New York 1975). Auch die säkulare Gesellschaft ist mit religiösen Symbolen und Ritualen ausgestattet. Der Gebrauch von Worten wie »Fortschritt«, »Sicherheit« oder »Wachstum« erweckt durchaus den Anschein einer religiösen Bewertung.

Es ist in der Tat nicht zufällig, daß der ÖRK neben Gerechtigkeit und Frieden die »Bewahrung der Schöpfung« in den Themenkatalog des konziliaren Prozesses aufgenommen hat. Ob das englische Wort »integrity« mit »Bewahrung« gut übersetzt ist, mag bezweifelt werden. Aber daß die biblisch bezeugten Begriffe: *Frieden* und *Gerechtigkeit* durch *»Schiipfung«* ergänzt werden, kann nicht verwundern. Dahinter steht natürlich eine theologische Anschauung, die die Unterscheidung von theologischen Begriffen und säkularen Sachzusammenhängen nicht als Trennung zwischen beidem versteht.

Das mit »Bewahrung der Schöpfung« signalisierte Problem läßt sich nicht auf eine »Akzeptanzkrise von Wissenschaft und Technik« (245) reduzieren. Letztere scheint mir eher eine Folge der Wahrnehmung einer allgemeinen Gefährdung der menschlichen Oberlebensbedingungen zu sein. T. R. beobachtet dabei eine gewisse Schizophrenie im öffentlichen Bewußtsein: auf der einen Seite eine breite Akzeptanz aller konsumierbaren Angebote der Industriegesellschaft, auf der anderen eine moralische Entrüstung gegenüber den »unbeabsichtigten (sc. negativen) Folgen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts« (245). Diese Beobachtung ist zweifellos zutreffend; dennoch fordert sie zu Rückfragen heraus.

Wer unbesehen die Annehmlichkeiten der *Industriegesellschaft* konsumiert, ist in der Regel auch immun gegen Kassandrarufe die Umwelt betreffend. Und das ist leider noch die große Mehrheit aller Wohlstandsbürger. Der erste Schritt der Besserung ist das Aufkommen von Skrupeln, die nicht unbedingt moralischer Natur sein müssen, sondern verantwortungsethisch ein Erschrecken vor den absehbaren *Folgen* dieses Wohlstandslebens ausdrücken. Das könnte theologisch mit der contritio cordis des mittelalterlichen Bußsakraments gedeutet werden. Wenn man diese Analogie zu verlängern versucht, wird man auch das Ungenügen dieses ersten Schrittes kritisieren.

Wie aber nun weiter? T. R. ist darin zuzustimmen, daß »Verzicht« noch keine Lösung ist und Nichtstun unter Umständen genauso schlimm ist, wie etwas Falsches tun. Deshalb müßte genauer untersucht werden, was es mit der *Akzeptanz* der positiven Errungenschaften des *Industriezeitalters* durch die Mehrheit der Menschen auf sich hat. Als typische Angebote solcher Art können z. B. Waschmaschine, Auto, Fernsehapparat angesehen werden. Wer sie nutzt, scheint auf den ersten Blick dem auch zuzustimmen. Doch dahinter steckt ein System, das ihm oder ihr diese Dinge aufdrängt, zumindest begehrenswert erscheinen läßt. Der allgemeine Wandel der Lebensumstände in der Industriegesellschaft sorgt zusätzlich dafür, daß diese Dinge für die meisten auch wirklich unentbehrlich

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 150-152, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

werden. *Diefreie Wahlmöglichkeit,* die für Akzeptanz im vollen Sinne vorausgesetzt werden muß, ist zumindest eingeschränkt. Die moderne Gesellschaft hat die *Konsumentscheidungen* nicht erleichtert, sondern eher *entindividualisiert,* Die Produktwerbung trägt schließlich dazu bei, daß Kaufwünsche mit irrationalen Erwartungen beladen werden. Einzelne mögen in der Lage sein, diesen kommerziellen Mechanismus zu durchschauen; die Mehrheit gehorcht bloß seinen anonymen Regeln. Warum auch nicht, solange die von dieser manipulierten Mehrheit gewählten Politiker unaufhörlich versichern, sie hätten alles im Griff - auch die »unbeabsichtigten« Nebeneffekte dieses Wohlstandswachstums.

Aber sind sie denn wirklich unbeabsichtigt? Vielleicht sind sie es in einem ersten Stadium; aber wenn sie erstmal bekannt sind, ist dieser Zustand einer *naiven Unschuld* verlassen. Dann wird uns von den Zuständigen entweder mitgeteilt, daß müsse halt inkauf genommen werden (Restrisiko) oder es könne überhaupt vernachlässigt werden. Wirkt das zu unglaubwürdig, werden die unerschöpflichen Erfindungsgaben des menschlichen Geistes beschworen. Über kurz oder lang werde eine neue Erfindung das jetzt bestehende Problem schon lösen.

Dieser *falsche Optimismus* und die bornierte Sorglosigkeit widerstreiten dem christlichen Glauben. Wer hier *Luthers* Zwei-Regimenten-Lehre ins Feld führt mit dem unbekümmerten Vertrauensvorschuß gegenüber der von Gott eingesetzten weltlichen Regierungsgewalt, der verkennt den *pseudoreligiösen Charakter* dieser Politik. Die Einführung des Schöpfungsbegriffs in diese Diskussion sollte in der Tat nicht als moralischer Vorwurf mißbraucht werden. Auch geht es nicht darum, die Politik wieder auf christliche Kategorien einzuschwören. Immerhin bedienen sich westdeutsche Politiker mitunter christlicher Symbolbegriffe, um *Glaubwiirdigkeitsdefizite* wettzumachen. Das wird auch von Theologen kaum einmal moniert.

Es geht - verstehe ich T. R. richtig - um die Verwendung religiöser Symbole im Zusammenhang mit ethischen Problemen. Er ist der Ansicht, daß diese »über ihren symbolischen Darstellungswert hinaus keine praktischen Orientierungen zu geben« vermögen (246). So weit kann ich ihm zustimmen. Wenn er aber daraus schlußfolgert, Religion könne nichts anderes zu den Menschheitsfragen beisteuern, als was die »gebotene Klugheit« des Commen sense ohnehin vorbringt (247), dann wirkt mir das allzu bescheiden.

Zugestandenermaßen kann das »Bewahren der Schöpfung« überstrapaziert oder sogar fehlinterpretiert werden, so als könnten wir uns die Welt wie Atlas auf die eigenen Schultern laden und Gottes conservatio mundi in die eigene Verantwortung übernehmen. Immerhin kommt das »bauen und bewahren« in Luthers Übersetzung des Schöpfungsauftrages Gen 2,15 vor. So wie sich die Menschen lange Zeit mit dem Herrschaftsauftrag übernommen haben, so könnten es jetzt einige mit dem Bewahren tun. Da ist es schon angebracht daran zu erinnern, daß Gott weiterhin im Regiment sitzt. Insofern ist es auch richtig zu »entdramatisieren« (vgl. 249), damit nicht Panik und apokalyptische Untergangsvisionen das praktische Handeln blockieren.

Doch bleibt uns - die Panikstimmung und die religiöse Überforderung abgewehrt - wirklich nichts anderes übrig, als den Technokraten und Politikberatern unser Vertrauen zu schenken? Vor einigen Jahren hat Bischof *Hempel* als Vorsitzender der Konferenz der Kirchleitungen in der DDR einmal das Wort »Grundvertrauen« zur positiven Beschreibung der »kritischen Solidarität« zwischen Kirche und Staat in der DDR benutzt. Niemand hat ihm unterstellen wollen, damit eine religiöse Symbolik auf weltliches Terrain zu übertragen. Trotzdem ist der Begriff von der Synode gewissermassen »eingezogen« worden, weil er unsachgemäße Assoziationen wecke.

Den gleichen Begriff verwendet T. R., um »Bewahrung der Schöpfung« in einem »handlungspraktischen Sinn« (249) zu definieren. Vorher spricht er davon, daß im Umgang mit den uns bekannten Risiken »die Vertrauensgrundlage« nicht entzogen werden dürfe, weil auf »prinzielles Mißtrauen« keine Ethik zu gründen sei (248). In allen drei Fällen, wo von Grundvertrauen, Vertrauensgrundlage und Mißtrauen die Rede ist, vermisse ich das Objekt. Wem gegenüber gilt das Grundvertrauen, ist prinzipielles Mißtrauen unangebracht, darf die Vertrauensgrundlage nicht entzogen werden.? Ich zögere, nach schlechter Katechetenmanier in die erfragten Lücken einfach »Gott« einzusetzen. Dem widerspräche auch T. R. s Entgegensetzung von »metaphysiscber Furcht« und »pragmatischem Weltumgang« (248/249). Es geht ihm offenbar immer um beides zugleich in lutherischer Unterscheidung: Vertrau-

en in Gottes eigene Schöpfungsbewahrung und daher auch Zutrauen zu den Pragmatikern in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft.

Diesen scheinbar gut lutherischen Gebrauch des »Zugleich« kann ich beim besten Willen nicht für angebracht halten. Gerade weil ich Gott allein zutraue, daß er seine Schöpfung »bewahren« kann, schwindet mir das Vertrauen gegenüber der *angemaßten Selbstgewißheit* bestimmter »Fachleute« in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft. Das ist eine »religiöse« Frage, wenn man so will, denn *Vertrauen* (fiducia) hat etwas mit *Glauben* (fides) zu tun. Das haben wir von Luther gelernt. Wenn ich den »Experten« mißtraue, will ich sie nicht moralisch disqualifizieren. Nur bestreite ich ihnen ihre (pseudo) religiöse Aura.

Der Artikel von T. R. scheint mir die wichtige Funktion zu erfüllen, vor einer ethischen Überforderung der Christen als »Bewahrern der Schöpfung« zu warnen. Aber er verbindet damit eine *indirekte Legitimierung des Status Quo* in der Umweltpolitik, die ich für theologisch fahrlässig halte. Den Politikern, Wissenschaftlern und Managern ist vielleicht kein moralischer Vorwurf daraus zu machen, daß sie es nicht besser wissen und machen, als sie es nun einmal sagen und tun (obwohl es auch dazu im Einzelfall gute Gründe gibt). Es geht jedoch um den theologischen Anspruch, *Gesetz und Evangelium* zu verkündigen in einer Welt, die ihre Gesetze pragmatisch ihrem (unvollkommenen) Wissensstand und ihren egoistischen Interessen anpaßt und gleichzeitig zum Evangelium erhebt, was sie in heilloser Überschätzung als »Wohlstand« versteht (ohne das Massenelend als Kehrseite dessen überhaupt wahrzunehmen).

Deshalb halte ich die Einführung des Schöpfungsbegriffs in die Umweltdiskussion auch für theologisch verantwortbar, ja für *unvermeidlich*. Er soll dort nicht in Konkurrenz treten zu wissenschaftlichem Detailwissen und politischer Pragmatik. Doch er richtet sich gegen falsche Gewißheiten und gottvergessene Sorglosigkeit im Umgang mit den natürlichen Gaben der Welt und sollte die Idole einer Wohlstandswirtschaft ihrer pseudoreligiösen Attitüde entkleiden.

Dr. Götz Planer-Friedrich
Lutherischer Weltbund
Route de Ferney 150
CH-1211 Geneve 20

Punt, Jozef: Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 26. Paderborn etc.: Schöningh 1987, 269 S.

Böckenförde, Ernst, Wolfgang und *Spaemann, Robert (Hg.):* Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta 1987. 355 S.

Die katholische Kirche und Theologie wenden derzeit in besonderer Weise ihre Aufmerksamkeit den Menschenrechten zu. Dazu sind nicht zuletzt Selbstklärungen notwendig. *J. Punt* gibt in seiner Dissertation (an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg 1985) einen ausführlichen Überblick über die »Entwicklungsgeschichte der Menschenrechtsidee« (Teil I) und stellt in Teil II »Die Menschenrechte und die modeme katholische Soziallehre« (S. 175ff.), vor allem die Stellung des Lehramtes, insbesondere der Päpste im 19. und 20. Jahrhundert zu den Menschenrechten dar. Der historische Teil erklärt, warum erst die *Aufklärung* und noch nicht das Mittelalter oder die Reformation die *Menschenrechtsidee* herausgearbeitet hat, auch wenn es seit dem Eintritt des Christentums in die antike Sklavengesellschaft Ansätze und Vorstufen menschenrechtlichen Denkens gab, denen der Vf. nachspürt. Mittelalterliche Vorstellung von Gemeinwohl und Freiheit als Privileg, die »Mystik der Vasallität« (S. 38) wie die reformatorischen Anschaungen von christlicher Freiheit und Gleichheit (S. 58ff.) tragen die Idee der Menschenrechte noch nicht. In Holland und England gewinnt seit dem 17. Jahrhundert die Idee der *Religionsfreiheit* Gestalt, mit der Folge der *Säkularisierung* und *Subjektivierung* von Glauben und Denken (S. 75ff.). Dieser Entwicklungsschritt wird eingehend beschrieben. In der Aufklärung setzt sich eine optimistische Sicht des Menschen und der Gesellschaft durch (S. 94). Die vernünftige Suche nach dem Glück und eine rationale Staatslehre (S. 10Iff.) führen erstmals bei *John Locke* zur Aktualisierung der Rechte des Menschen auf Selbsterhaltung und Glück (S. IlOff.). Besondere Beachtung findet die *nordamerikanische Lebensanschauung* im 18. Jahrhundert (S. 125ff.), welche den Entstehungsboden der Menschenrechte bietet und in der religiöse Überzeugung und aufklärerischer Optimismus sich untrennbar verschmelzen (wie z. B. bei *John Wise,* S. 130ff.), sowie die innergesellschaftlichen und innerkatholischen Spannungen, welche den Hintergrund abgeben für die französische Menschenrechtserklärung (S. 145ff.).

Im französischen Katholizismus bestand 1789 zwischen niederem Klerus und feudalistischem Episkopat ein fundamentaler Gegensatz (S. 150ff.). An den Religionsartikeln gerieten Revolution und Kirche in Gegensatz zueinander. Das Ziel der instruktiven historischen Analyse ist es, zu erklären, warum die katholische Soziallehre im 19. Jahrhundert die Menschenrechte ablehnte und wieso sie heute »aus der transzendenten Würde der menschlichen Person« Sinnantworten ableitet (S. 164). Diesem Ziel dient der 2. Teil. Hier wird die *Ablehnung der Menschenrechte* als Erzeugnis der Revolution, die *Verurteilung der Religionsfreiheit (z.* B. im Syllabus 1864) (vgl. S. 209ff.) die Betonung der *Sozialrechte* und die Verwerfung der *liberalen Freiheitsrechte* zwar erwähnt, aber doch apologetisch im Verständnis für diesen Standpunkt geworben. Erst die Auseinandersetzung mit den totalitaristischen Ideologien ließ im 20. Jahrhundert die Päpste den Nutzen und Bedeutungsgehalt der Menschenrechte entdecken (S. 187ff.). Die Stellungnahme *Pius XII.* zur Judenfrage wird erwähnt, aber doch zu legitimieren versucht (S. 193f.). Die *Neubewertung der Menschenrechte* durch *Johannes XXIII.* und das 2. *Vatikanische Konzil* (S.200ff.) rückt so in das Licht einer Kontinuität der Tradition. Manches klingt dabei beschönigend *(z.* B. S.214). Ein theologisches Begründungsdefizit der Menschenrechte, das festgestellt wird, führt zum Ausblick: »Theologie und Humanität. Zur *Begründungsproblematik* der Menschenrechte« (S.222ff.). Der integrale und christologische Humanismus *Papst Johannes Paul II.* soll - so der Vf. - im Unterschied zu anderen theologischen Ansätzen dieses Begründungsdefizit beseitigen. Er überbietet die übliche zweistufige Begründung unter Berufung auf *Natur-*

recht und *Christusoffenbarung* und legitimiert die lehramtliehe Kompetenz.

Ist aber *»christozentrischer Humanismus«* mehr als eine *pastorale Programmformel* und was trägt diese Formel für die inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte aus? Und sollte die Kirche nicht damit beginnen, selbst Rechte der Person (Meinungsfreiheit, Lehrfreiheit, Pressefreiheit) mehr als bisher zu achten? Mit einem christozentrischen Überbau allein sind Vollzugsdefizite und offene Begründungsfragen nicht zu überwinden. Der Anspruch des Papstes, den »wahren Humanismus« zu verkündigen (S. 240), unterliegt dem Glaubwürdigkeitstest, wie es die Kirche selbst mit Menschenwürde und Menschenrechten hält.

Nach wie vor kontrovers und aporetisch ist die Frage, ob Menschenrechte sich *aus sich selbst* begründen lassen oder einer *Letztbegründung* bedürfen. Während Punt historisch erklärt, erhebt der von *Böckenförde* und *Spaemann* herausgegebene Band mit Vorträgen eines Kolloquiums vom 2.-4. Mai 1985, welches das von der katholischen Kirche getragene »Institut für die Wissenschaften vom Menschen« veranstaltete, einen viel programmatischeren Anspruch. Der Gedanke der Menschenrechte soll in einem Wurzelboden, der »älteren metaphysisch-religiösen Idee der Menschenwürde« verankert werden. Zur Spannung im Verhältnis von christlichem und säkularem Verständnis der Menschenrechte wird die Frage gestellt:

»Kann der Gedanke des Menschenrechts die Ablösung von seiner geschichtlichen Wurzel, die schon am Anfang seiner Institutionalisierung steht, langfristig überdauern und sich eine neue Grundlage geben?« (S. 9).

Ein Teil der 17 Sachbeiträge gilt der historischen Herkunft der Menschenrechte *(B. Baczko, W. Fikentscher, G. Stourzh, T. Rendtorff')*, Die unterschiedliche, konfessionelle und geistige Herkunft der Autoren ist dabei freilich unverkennbar. Der Versuch von *Leó Moulin,* »Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte« (S. 16-30) in der vorbildhaften Rechtsordnung der religiösen Orden aufzudecken, und in den altkirchlichen Mönchsregeln demokratische Grundsätze zu finden, wirkt merkwürdig unhistorisch. Die Differenz zwischen christlichem und säkular-politischem Freiheitsverständnis ist, außer von *T. Rendtorff,* thematisiert von *G. Luf, J./sensee* (in einem brillanten Essay, welcher die Wandlung der päpstlichen Beurteilung des liberalen Freiheitsentwurfs, vor allem anhand der Religionsfreiheit darstellt, S.138-174) und *W. Waldstein,* der der Frage nachgeht, ob die Verwirklichung der Menschenrechte an ein bestimmtes soziales oder politisches Entwicklungsstadium gebunden sei. *M. Kriele* erörtert »Mensehenrechte und Gewaltenteilung« (S.242-249), *Peter Saladin* die Thematik »Menschenrechte und Menschenpflichten« (S. 267- 291). Allenthalben schimmert in den meisten Beiträgen die Berufung auf das Naturrecht als festes Fundament durch. Ein besonderes Gewicht fällt auf die Wirtschafts- und Sozialrechte und die Wirtschaftsfreiheit in ihrem Verständnis zur Tradition katholischer Soziallehre und zur liberalen Auffassung von Marktwirtschaft; damit befassen sich vor allem juristische Beiträge *(G. Schmid/F. Hafner; Maurice Cranston; Läszlo Solyom),*

Der programmatische Anspruch tritt unverhüllt zu Tage in den massiven Aussagen von *Wolfgang Fikentscher,* der erklärt, die Lutheraner hätten zunächst keine Menschenrechte entwickelt: »Zu Werten im Diesseits findet der augustinisch-lutherische Manichäismus keinen Zugang: Alles im Diesseits taugt nichts« (S. 58). Zur Affinität der evangelischen Kirchen zum Marxismus (S.66f.) liest man bei ihm: »Diese diktatur-affinitiven neuen deutschen Christen bilden eine verkennende Kirche« (S. 67). Diese Wertungen sind doch als das zu bezeichnen, was sie sind - Verleumdungen. Wenn Fikentscher als Verführung der Katholiken die Diktatur, als Verführung der Protestanten, d. h. der Lutheraner und vieler moderner Calvinisten, die Anarchie angibt (S. 68), so sind dies pauschale Urteile, die an der Wirklichkeit wenig Anhalt haben. Eine Lektüre der Denkschrift der EKD »Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie«, 1985, oder der glänzenden, - auch nicht unkritischen gegenüber theologischen Legitimationsansprüchen – Studie von *Martin Heckel,* Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Heidelberg, 1987, könnte vielleicht nicht den Autor, aber diejenigen, die von ihm belehrt werden, zu einer anderen Sicht veranlassen.

Programmatischen Charakter tragen auch die Beiträge zur Menschenwürde (S. 295-313; *Robert Spaemann,* Über den Begriff der Menschenwürde, S.317-326: *Jozef Tischner,* Zur Genese der menschlichen Würde). Spaemann betont die »naturrechtliche« Geltung der Menschenrechte: »Positivistische Menschenrechte sind nichts als revozier-

bare Toleranzdelikte« (S. 295). Damit gewinnt der Bezug auf die Menschenwürde - »selbst ein transzendentaler Begriff« (S. 296f.) - eine fundamentale Bedeutung. Die Würde, wird freilich dann aristokratisch geschildert. *Aristoteles'* Darstellung des Würdevollen unter dem Titel »megalopsychia« (300) wird christlich überhöht: »Der Begriff ›Würdee meint etwas Sakrales: es ist ein im Grunde religiös-metaphysischer« (S. 302). Würde ist ungleich verteilt. Es ist die Würde des Amtes (des Königs, Richters, des Lehrers) oder die Würde des Heroismus, der Heiligkeit (des Märtyrers). Solche transzendal-pragmatischen Überlegungen führen faktisch zum »selben Resultat, wie die metaphysische Lehre von der personalen Seele jedes Menschen« (S.306). Minimalistische Auffassungen, wie die des Moraltheologen *B. Schüller,* der den Begriff der Personwürde für nicht operationalisierbar hält, werden daher abgelehnt. Spaemann vertritt einen deontologischen Ansatz der Ethik. Das wird veranschaulicht außer in der Ablehnung der Folter an der sexuellen Exhibition und an der Retortenproduktion des Menschen (S. 309f.). Die Würde beruht auf der »Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft« (S. 313). In demselben Sinne bezieht J. Tischner in seinem kurzen Beitrag den Ursprung menschlicher Würde auf den Opfertod Christi (S. 320), indem er die »Person als Äußerung« begreift und an »den Erklärungszusammenhang der Hl. Dreifaltigkeit« erinnert (S.322). Würde ist ein personsgebundener Wert. Beide Stimmen erwecken den Eindruck, als könne nur die Fundierung der Menschenwürde in der katholischen Lehre den Anspruch der Menschenrechte zureichend und absolut begründen.

Die abschließende Stellungnahme von *Hans F. Zacher* (S. 327- 350, »Statt einer Zusammenfassung. Grundrechte als Sache der Welt und Sache der Kirche«) ist nach mancherlei Exklusivitätsansprüchen und Zuspitzungen auf rigorose Forderungen hin ausgewogen, auch ökumenisch offen, sachbezogen und damit angesichts offener Fragen der Interpretation von Grundrechten weiterführend. Deren Geschichtlichkeit, Selektivität, die Unterscheidung nach rhetorischer und rechtlicher Funktion, die Differenzierung von Basisgrundrechten und ergänzenden Grundrechten, die Unterschiede von Abwehrrechten und Teilhaberechten, die Notwendigkeit verfahrensrechtlicher Sicherungen werden herausgearbeitet. Die Schwäche naturrechtlicher Grundrechtspostulate ist angesprochen (339), Dilemmata sind freigelegt. Die Stellung der katholischen Kirche zu Grundrechten wird selbstkritisch, nicht apologetisch reflektiert. Der prophetischen Rede der Kirche von den Grundrechten gegenüber der Welt entspricht nicht durchweg ein brüderlicher Umgang. »Grundrechte in der Kirche - das ist ein konflikthaltiges Thema« (S. 347). Der Codex Juris canonici 1983 ist im Blick auf Grundrechte in der Kirche »ein Dokument der Ängstlichkeit und der Fremdheit« und schlägt sich bei Konfliktregelungen auf die Seite der Obrigkeit (S.349). »Der Verdacht der Inkonsequenz - begreiflich wegen des elementaren polemischen Charakters von Grundrechten - besteht und damit die Gefahr, daß die Inkonsequenz der Glaubwürdigkeit schadet« (S. 350). Dieses abgewogene Schlußwort gleicht manche Inanspruchnahme absoluter Positionen aus und relativiert den Eindruck, als ob in diesem Band nur die Stimmen eines integralistischen, nachkonziliaren Katholizismus zu Worte kommen.

Prof. Dr. Martin Honecker
Evangelisch Theologisches Seminar
der Universität
Am Hof 1
5300 Bonn

Graf, Friedrich Wilhelm: Theonomie. Fallstudien zum Integrationsanspruch neuzeitlicher Theorie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1987.246 S. Kt. 64,- DM.

Der Münchener Systematiker *F. W. Graf* hat als seine Habilitationsschrift die vorliegende, hoch interessante Studie zur Grundlegung der Ethik geschrieben. Um nicht weniger als um einen grundlegenden Beitrag zum Begründungsproblem evangelischer Ethik ist es ihr zu tun.

In der »Einleitung« arbeitet der Verf., ausgehend von der Diskussion der 20er Jahre besonders um *P. Tillich,* die Herkunftsgeschichte des Begriffs »Theonomie« auf. Er weist nach, daß dieser Begriff in der theologischen Rezeption der Moralphilosophie *Kants* und deren Kennwort »Autonomie« seinen geschichtlichen Ursprung hat und daß dementsprechend »Theonomie« von Anfang an (seit *J. H. Campe)* das Proprium *theologischer* Ethik bezeichnen sollte. Nun handelt es sich bekanntlich bei Kant um eine strikt *formale* Ethik, die alle inhaltlich ausformulierte, »objektiv« *materiale*

Ethik als »Heteronomie« und »theokratische« Usurpation abweist. Folglich stellt sich notwendigerweise die Frage: Ist »Theonomie« kategorial anderes als Hetoronomie?

Dieser Frage geht der Verf. nach in vier Fallstudien zur Verwendung des Ausdrucks»Theonomie« und also zur Grundlegung theologischer Ethik: bei dem liberalen Spätrationalisten *W. T. Krug,* bei dem Erweckungstheologen *J. Müller,* dem national-liberalen Theologen *O. Pfleiderer* und schließlich bei dem konservativen Neulutheraner *H. L. Martensen.* Die Leitthese des Verf.s lautet: Die »Geschichte des Theonomiebegriffs« seit der Kantrezeption in der theologischen Spätaufklärung ist geprägt von *dem* »Grundkonflikt zwischen formaler, an offener Vermittlung orientierter und materialer, einer Integration auf exklusiv religiös-christlicher Wertbasis dienender Auslegung von Gottes Gesetz« (36). Der frühliberale Theologe W. T. Krug – dem nicht nur Grafs Sympathie gilt, dessen Konzeption er zu erneuern unternimmt - fasse den "Theonomiebegriffstrikt formal« (37), so daß dieser Begriff nichts anderes leiste, als der Mißdeutung zu wehren, »Autonomie« sei spannungslos-unmittelbar die des empirischen Menschen. »Theonomie« besage vielmehr so, daß das Subjekt nur in der vernünftigen *Allgemeinheit,* also *jenseits* seines empirischen Soseins, »autonom« ist.»Theonomie« präzisiere, *so* verstanden, den immanenten Sinn von »Autonomie«, wie Kant selbst ihn lehre (cf. bes. 64, 232f., 238). Und damit gebe dieser Begriff die inhaltliche, materielle Füllung der Allgemeinheit in einer »offenen Vermittlung« (19,20,27 u. Ö.) frei. An dieser Liberalität »offener Vermittlung« ist Graf selbst alles gelegen.

In einer ungewöhnlich spannenden, aufschlußreichen und. bestürzten Geschichtsschreibung deckt er auf, daß die drei weiteren Positionen, die erweckungstheologische, (spät-)liberale und neulutherische und damit alle Hauptströmungen evangelischer Theologie im 19. Jahrhundert eine ganz andere Intention verfolgen: Sie alle, also unbeschadet ihrer positionellen, schultheologischen und kirchenpolitischen Unterschiede, sehen die Existenzberechtigung der Theologie darin, die Formalität des ethischen Prinzips material aufzufüllen, also eine inhaltlich ausformulierte, *objektive* Normenethik als *von Gott gewollte* zu behaupten. Mit solcher objektiven Normen- oder Werteethik geht immer und notwendig zusammen eine Kritik der neuzeitlichen, autonomen und pluralistischen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen; ja diese Kritik dient geradezu zur Begründung für die derartige theologische Ethik (z. B. 137). Weil die Gegenwart, d. h. die Neuzeit, geprägt sei von Orientierungslosigkeit, von »Anarchie und Bindungslosigkeit, Werteverfall und soziale(r) Zersetzung« (175), deshalb ist eine *eindeutige* inhaltliche Normenethik, wie sie kraft höherer Autorität nur theologische Ethik sein könne, nach dieser Hauptströmung evangelischer Ethik - gewiß nicht nur des 19. Jahrhunderts - nötig. Immer tendiert solche Ethik hin zu einer kirchlichen Bevormundung der Kultur und der Gesellschaft, also »zu kirchlicher Heteronomie der Kultur« (20), und nur zu oft spricht sie das sogar offen aus. Selbst an einem der Hauptvertreter der »liberalen Theologie«, an O. Pfleiderers Ethik, zeigt der Verf., daß auch dessen »Theonomiekonzept zur totalitären Gleichschaltung des Individuums mit den Institutionen der ... Kultur« tendiere (192, cf. auch 236).

Die zitierte Formulierung des Verf. wahrt das Erschrecken. Doch schlußendlich integriert er aus der überlegenen liberalen Sicht pluralistischer Offenheit auch noch diese Positionen objektiv-inhaltlicher Normen- und Werteethik als - widerwillen - *faktischen* Beitrag zur »Differenzierung und Pluralisierung« (240). So ehrenwert es ist, noch die Gegenposition zu verstehen und zu deuten und sie als positiven Beitrag zu würdigen, so bedenklich ist es doch, daß damit die destruktive, unwahre und inhumane Implikation jener Positionen objektiv materialer Normenethik nur mit Stillschweigen übergangen wird.

Das hängt mit dem eigenen Pluralismuskonzept - Stichwort: »Offene Vermittlung« des Verf.s zusammen. Ich kann nicht sehen, wie es in letzter Konsequenz die Frage nach der *Wahrheit* und damit auch nach dem Guten in sich enthält. Ich denke, nur in einem Begriff der Wahrheit kann erkannt sein, daß Wahrheit nie ohne den Streit um die Wahrheit und also nie ohne Eingeständnis der Relativität eigener Wahrheitseinsicht ist. Gedanklich begründet scheint mir das genannte Defizit darin zu sein, daß der Verf. »strikt« auf der Alternative von »formaler« und »materialer« Ethik, von formalem und »materiale(m) Vernunftbegriff« beharrt (z. B. 172, 19, 235, 238). Aber verkommt reine Formalität nicht *in sich* zur Inhaltslosigkeit, zur leeren Unbestimmtheit, so daß es, genau genommen, beliebig wird, welche

Inhalte ihr zugefügt werden, oder sie nur noch als sekundäre Kritikinstanz (cf. 79) taugt? Es müßte, denke ich, die »Formalität« als die des Subjekts(!) in ihrem Sichnichtgenügen und in ihrer Gegenläufigkeit von Allgemeinheit und individueller Einzelheit begriffen und die Allgemeinheit, Gott, ebenso prägnant als die für je ein einzelnes Subjekt gedacht werden. Doch vielleicht ist auch - oder gerade - das gemeint, wenn Graf von der »Programmformel des fortgeschrittensten (Münchener) Standes Spekulativer Theologie« spricht (92).

Zwei Bemerkungen noch. War es nicht von Anfang an Kant gegenüber das Verfahren des Supranaturalismus (etwa bei den Tübinger *Storr* und *Flatt),* die Kantische Formalität der Ethik *und* des Gottesgedankens inhaltlich schrifttheologisch aufzufüllen, und begann mit der Absage an solche autoritäre Inhaltlichkeit nicht *Schellings* und *Hegels* Philosophie? - Ein an sich dringend nötiges Literaturverzeichnis fehlt leider.

Prof Dr. Traugott Koch
Ev. theol. Fachbereich der Universität Hamburg
Sedanstraße 19
2000 Hamburg 13

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Berkhoj, Hendrikus: Theologie des Heiligen Geistes. Mit einem Nachtrag zur neueren Diskussion von Uwe Gerber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1988. Ca. 160 S. Ca. 19,80 DM.

Funk, Rudolf: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas, Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott. Freiburg: Karl A1ber 1988. Ca. 500 S. Ca. 98,-DM.

Furger, Franz: Einführung in die Moraltheologie. Die Theologie. Einführungen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. XI, 217 S. 36,-DM.

Günzler, Claus u. a.: Ethik und Erziehung. Stuttgart: Kohlhammer 1988. 208 S. 39,80 DM.

Marxsen, Willi: »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989. Ca. 320 S. Ca. 98,-DM.

Oelmüller, Willi (Hg.): Philosophie und Wissenschaft. Paderborn: Schöningh 1988 (UTB Wissenschaft, 1513). 355 S. 29,80 DM.

Schäfer, Lothar: Karl R. Popper. München: C. H. Beck 1988 (BSR 516) 19,80 DM.

Tanner, Kathryn E.: God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment? Oxford: Basil Blackwell 1988. 208 S. 25.00 *S.*

Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg mit einem bibliographischen Anhang hg. von Jan Rohls und Gunter Wenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 734 S. mit einem Frontispiz. 218,-DM.

Wagner, Falk: Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989. Ca. 360 S. Ca. 118,- DM.

Historische Probleme der Ethik

Asendorf, Ulrich: Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 435 S. Ln. 84,- DM; (kt. Studienausg.: 64,- DM).

Bräuer, SiegfriedJungshans, Helmar (Hg.): Der Theologe Thomas Müntzer. Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht 1989. Ca. 400 S. m. 2 Abb. Ca. 84,-DM.

Frey, Christofer: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Unter Mitarbeit von Martin Hoffmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989 (GTB Siebenstern 1424). Ca. 256 S. 29,80 DM.

Lüpke, Johannes von: Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Göttinger Theologische Arbeiten, 41). 261 S. Ca. 54,- DM.

Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleichermachers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 58). Ca. 404 S. Ca. 88,- DM.

Schüßler, Werner: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Zum Religionsbegriff im Werk von Paul Tillich. Frankfurt a. M.: Athenäum 1988 (athenäums monografien Theologie, Bd. 4). Ca. 215 S. Ca. 48,- DM.

Anthropologie und Ethik, u. a. Bildungspolitik

Bildung – Glaube – Aufklärung. Zur Wiedergewinnung des Bildungsbegriffs in Pädagogik und Theologie. Hg. v. Reiner Preul, Christoph Th. Scheilke, Friedrich Schweitzer u. a. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989. 364 S. 58,- DM.

Childhood Socialization. Ed. by Gerald Handel. In engl. Sprache. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1989.408 S. Geb. 98,- DM; Paperback: 54,-DM.

Heckmann, Friedrich (Hg.): Zur Bildung öffentlicher Verantwortung an der Hochschule. Evangelische Student/lnnengemeinde als Ort kritischer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Fortschritt. Essen: Verlag Die Blaue Eule 1988 (Theologie im Gespräch, Bd. 6). 200 S. 36,- DM.

Rebell, Walter: Psychologisches Grundwissen für Theologen. Ein Handbuch. München: Chr. Kaiser 1988. Ca. 256 S. Ca. 49,- DM.

Sozialethik

Franke, Berthold: Die Kleinbürger. Begriff, Ideologie, Politik. Frankfurt a. M.: Campus 1988. 246 S. 34,- DM.

Grenholm, Carl-Henric: Arbetets mening. En ana1ys av sex teorier om arbetets syfte och värde. Uppsa1a: A1mqvist & Wiksell International 1988 (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsa1a Studies in Social Ethics, 11). 531 S. 222,- SEK.

Vidal, Marciano: Moral de Actitudes. Tomo tercero: Moral social. Madrid: PS Editorial 1988. 860S.

Wolf, Ernst: Sozialethik. Theologische Grundfragen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988 (UTB). XVI, 356 S. 29,80 DM.

Wirtschaftsethik, u. a. Weltwirtschaft, Technologie

Energiepolitik und Gefahren der Kernenergie – Kirchliche Stellungnahmen. Von Diefenbacher, Hans, Ratsch, Ulrich und Reuter, Hans-Richard. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988 (Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1986. 113. Jg. Lfg.2). 314 S. 42,- DM.

Luhmann, Niklas: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 360 S. 4O,-DM.

Michler, Walter: Weißbuch Afrika. Bonn: Dietz Verlag 1988.496 S. 29,80 DM.

Nürnberger, Klaus: Ethik des Nord-Süd-Konflikts. Das globale Machtgefälle als theologisches Problem. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1987 (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 20). 333 S. 42,- DM.

Ders.: Power and beliefs in South Africa. Economic potency structures in South Africa and their interaction with patterns of conviction in the light of a Christian ethic. Pretoria: University of South Africa 1988 (Studia Orginalia, 2). 334-8. Ca. 27,65 US S.

Sombart, Werner: Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag 1988. 394 S. 22,80 DM.

Rechtsethik

Bianchi, Hermann: Alternativen zur Strafjustiz. Biblische Gerechtigkeit. Freistätten. Täter - Opfer - Ausgleich. Aus dem Niederländischen von Franz J. Lukassen. München/Mainz: Chr. Kaiser/Matthias Grünewald 1988. 172 S. 28,80 DM.

Höffe, Otfried: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik. Stuttgart: Reclam 1988 (RUB Nr. 8570). 5,20 DM.

Huber, Wolfgang und Heinz Eduard Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt. München: Chr. Kaiser 1988 (Kaiser Taschenbücher, 22). 244 S. 16,80 DM.

Max Weber als Rechtssoziologe. Hg. v. Manfred Rehbinder und Klaus-Peter Tieck. Berlin: Duncker & Humblot 1987 (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschuung, Bd. 63). 187 S. 68,- DM.

Ökumene und Weltreligionen

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Hg. v. Karl-Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch. Zwei Bände. München: DTV Verlag 1988 (Nr. 4478). 1256 S. 68,- DM.

Knitter, Paul F.: Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München: Kösel 1988.216 S. 34,- DM.

Luken, Bernd (Hg.): Religion und Entwicklung in der Dritten Welt. Der Einfluß der Weltreligionen auf Gesellschaftsbildung und politisch-ökonomische Entwicklung. Saarbrücken-Scheidt: Dadder 1988 (Schriften zur internationalen Kùltur- und Geisteswelt, 5). Ca. 175 S. Ca. 24,80 DM.

Song, Choan-Song: Theologie des Dritten Auges. Asiatische Spiritualität und christliche Theologie. Aus dem Engl. von Peter Scherhans und Annemarie Oesterle. Mit einem Nachwort von Wolfgang Gern. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Theologie der Ökumene, Bd. 19). Ca. 250 S. Ca. 38,- DM.

Schwartländer, Johannes: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Entwicklung und Frieden. München/Mainz: Chr. Kaiser/M. Grünewald 1988. Ca. 490 S. Ca. 48,- DM.

Sundermeier, Theo: »Nur gemeinsam können wir leben – Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen«, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988, 304 S. 24,80 DM.

Zusammengestellt von Gunhi/d Frey

Einleitung

Die Schöpfung zu bewahren ist ein so allgemein erhobenes Postulat geworden, daß sich auch Politiker seiner bedienen. Offenkundig ist damit eine Formel aus der Theologie in säkulare Sprachspiele eingegangen. Aber was bedeutet das, und welche Bestimmung von Schöpfung sollte die Theologie eigentlich in den ethischen Diskurs einbringen?

Ebenso selten wie »Schöpfung« wird »Natur« im Verhältnis geklärt. Können naturwissenschaftliche Einsichten ethische Forderungen begründen? Dieser Frage geht die Bochumer Philosophin *E.-M. Engels* in einer kritischen Analyse der Ansprüche der Soziobiologie nach. Droht mit dem auf Selbstdurchsetzung bezogenen Gen eine naturalistische Reduktion der Ethik? Engels zeigt, daß sich das moralische Phänomen im Blick auf die evolutionäre Verankerung zwar zum Teil erklären, aber nicht begründen läßt. Soziobiologische Beiträge können das Problem der Praktikabilität von Normen beleuchten. - Auch *Hans Jonas* möchte die Diastase von Sein und Sollen von der Seite einer evolutionär verstandenen Natur her überwinden. Diesen Anspruch untersucht der Theologe *W. E. Müller* kritisch. Die dabei vorausgesetzte teleologische Ausrichtung der Natur würde zuletzt das freie, zur Entscheidung fähige menschliche Handeln illusorisch machen. - Aber die Beziehung von Schöpfungsaussagen und Naturerkenntnis bleibt eine Aufgabe, die auch für die ökologische Ethik von grundlegender Bedeutung ist. Darum fragt der Wuppertaler Theologe *H. Deuser,* ob drei amerikanische Philosophen, *eh*. S. *Pearce, W. James* und *A. N. Whitehead* dem europäischen theologischen Denken Anregungen vermitteln können. Natur und Geschichte, Materie und Geist sollten ineinander gedacht werden und eine theologische Kosmologie sowie eine ihr verbundene Lebensführung begründen helfen können. - Von einem anderen Ansatz her hatte der dänische Ethiker und Religionsphilosoph *K. E. Legsirup* den Zugang zur Schöpfung in Gestalt einer Metaphysik gewinnen wollen. In das Werk seiner Spätphase führt der in Aarhus tätige Theologe und Religionsphilosoph *V. Mortensen* ein. Wie stark auch noch Legstrups Spätwerk an die phänomenologische Daseinsanalyse gebunden ist, zeigt ein hier zum erstenmal veröffentlichter Beitrag der siebziger Jahre, der sich in seinem Nachlaß fand. In seinem 1976 in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz zu den »spontanen Daseinsäußerungen« des Menschen mahnte Legstrup: »Die evangelische Theologie kann es sich nicht leisten, dort, wo die katholische Theologie eine Philosophie hat, ein Vakuum zu haben" (ZEE 20 [1976], S. 34). Hier unternimmt es Legstrup, diesem Problem abzuhelfen. Die posthum veröffentlichte Studie mag das Erscheinen der deutschen Übersetzung seines Werkes »Norm und Spontaneität« in diesem Jahr unterstreichen. - Einige Beiträge zur Diskussion des Topos »die Schöpfung bewahren« sowie ein Review zu neueren Veröffentlichungen zu den Themen Schöpfung, Natur und Ethik runden die verschiedenen Ansätze der Studien ab.

C.F.

Studien

Soziobiologie und Ethik*

Von Eve-Marie Engels

Seitdem *Charles Darwin* und *Herbert Spencer* im vorigen Jahrhundert auf der Grundlage der Evolutionstheorie einen Zusammenhang zwischen der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschen und seiner Moralität herstellten[1], ist die Frage nach den möglichen theoretischen Beziehungen zwischen Evolutionstheorie und Ethik immer wieder heftig und kontrovers diskutiert worden. Selbst unter überzeugten Anhängern der Evolutionstheorie gab es schon damals sehr unterschiedliche Auffassungen über die Relevanz dieser Theorie für die Ethik, oder anders ausgedrückt, über die Möglichkeiten und Grenzen eines *evolutionären ethischen Naturalismus".* Eine Rekonstruktion dieser Diskussion würde hier zu weit führen. Mein Anliegen ist es vielmehr, am Beispiel der jüngsten Variante eines evolutionären ethischen Naturalismus, wie sie mit der Soziobiologie vorliegt, die oben erwähnte Frage wieder aufzugreifen und die Richtung für eine mögliche Antwort vorzuzeichnen.

Der Begriff *»Soziobiologie«* wurde von dem amerikanischen Insektenforscher *Edward O. Wilson* in die Diskussion eingeführt. Die Soziobiologie läßt sich als ein Forschungsprogramm charakterisieren, das unter Verwendung der Methoden und Ergebnisse verschiedener biologischer und anderer Disziplinen (Evolutionsbiologie, Ethologie, Genetik, Ökologie, Populationsbiologie, Psychologie usw.) tierliches und menschliches Sozialverhalten untersucht. Wilson verwendete den Begriff »Soziobiologie« zunächst in seinem Werk *»Insect Societies«* von 1971 zur Bezeichnung der biologischen Untersuchung aller Aspekte der Kommunikation und sozialen Organisation bei Insekten, erweiterte die Bedeutung dieses Begriffsjedoch in seinen späteren Publikationen sukzessive, bis er schließlich den Menschen in den Objektbereich der Soziobiologie miteinschloß. Bereits 1971 brachte er im letzten Kapitel von *»Insect Societies«* seine Hoffnung auf eine »unified sociobiology« zum Ausdruck, und in seinem Werk »Sociobiology« von 1975 wagte er sich im letzten Kapitel »Man: From Sociobiology to Sociology« schließlich an den Menschen heran. In dem Abschnitt »Ethics« forderte er »scientists and humanists« dazu auf, gemeinsam die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, den Philosophen vorübergehend die Ethik aus der Hand zu nehmen und sie zu »biologisieren«>, eine Forderung, die vor allem den Philosophen im Ohr blieb. Wie sich diese *»Biologisierung der Ethik«* vorzustellen sei, beschrieb er schließlich in seinem 1978 erschienenen Buch *»On Human Nature«,* das auf Deutsch den irreführenden Titel *»Biologie als Schicksal«* trägt".

• Hierbei handelt es sich um die erweiterte Fassung meines Habilitationsvortrages, den ich am 14. 12. 1988 vor der Fakultät für Philosophie, Pädagogik und Publizistik der Ruhr-Universität Bochum gehalten habe.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 162-175, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Innerhalb der Biologie selbst konnte sich die Soziobiologie schon recht bald nach dem Erscheinen von Wilsons *»Sociobiology«* als Forschungsprogramm einbürgern, wobei allerdings das Verhalten nichtmenschlicher Lebewesen das primäre Untersuchungsobjekt bildete. Bereits 1977 erschien eine lehrbuchartige Einführung in die Soziobiologie, von der nur das letzte der zehn Kapitel eine Anwendung auf den Menschen darstellte. Der Autor, *David P. Barash,* schloß die Einleitung zu seinem Buch mit den Worten, der Leser möge sich gut unterhalten, aber mit dem Lesen beeilen, da auf diesem neuen Wissensgebiet so viel im Gange sei, daß die Literaturzitate dieses Buches vermutlich bald überholt seien[5].

Tatsächlich ist seit den siebziger Jahren die Diskussion um Reichweite und Grenzen der Soziobiologie nicht abgebrochen, wie die zahlreichen Aufsätze, Monographien und Sammelbände zu diesem Thema zeigen. Neben einzelnen biologischen Detailfragen steht in diesen Arbeiten vor allem der von Soziobiologen erhobene Anspruch zur Diskussion, daß die neue Disziplin für Fragestellungen der philosophischen Ethik und, allgemeiner, für ein besseres Verständnis menschlichen Sozialverhaltens relevant sein könne. Schon 1977 fand in Berlin-Dahlem ein internationaler und interdisziplinärer Workshop zum Thema *»Morality as a Biological Phenomenon«* statt, der insbesondere die letztgenannten Probleme zum Gegenstand hatte". Seitdem ist die Diskussion´um dieses Thema nicht abgebrochen. Vielmehr schenken ihm nun auch die den Kirchen angeschlossenen Akademien in erhöhtem Maße ihre Aufmerksamkeit.

Es gibt gegenwärtig drei GrundeinsteIlungen zur Soziobiologie, von denen zwei extreme Standpunkte darstellen, die allerdings auch selten vertreten werden. Während die Vertreter des einen Extrems von der Irrelevanz der Soziobiologie für das Verständnis vom Menschen, insbesondere für Probleme der Ethik, überzeugt sind, ja ihr teilweise sogar die Möglichkeit absprechen, von explanativer Relevanz zu sein und Aspekte der menschlichen Natur erklären zu können[7], bemühen sich die Vertreter des anderen Extrems, die Möglichkeit einer biologischen Fundierung von Moralität bzw. Ethik plausibel zu machen", womit der Soziobiologie neben einer explanativen und deskriptiven auch eine normative Funktion zukäme.

Dazwischen liegt der hier auch von mir vertretene Standpunkt, daß die Soziobiologie durch ihre Beschreibung und Erklärung bestimmter Aspekte menschlichen Handeins Aufschluß darüber geben kann, mit welchen Dispositionen und Neigungen wir in unserem Handeln zu rechnen haben. Dies kann in zweifacher Hinsicht relevant sein. Zum einen ist damit das für die Ethik so relevante, aber vielfach ignorierte oder unterschätzte Problem des Verhältnisses von Können und Sollen, die Frage der *Praktikabilität* moralischer Normen, angesprochen. Zum anderen können die soziobiologischen Kenntnisse über die menschliche Natur auch in anderer Richtung fruchtbar gemacht werden. Wenn wir an unserem Handeln etwas ändern wollen, müssen wir über unsere *Handlungsbedingungen* aufgeklärt sein. Zu dieser Aufklärung kann auch die Soziobiologie ihren Beitrag leisten".

Als exemplarischen Gegenstand, anhand dessen ich die Beziehungen zwischen Soziobiologie und Ethik herausarbeiten werde, habe ich ein Thema gewählt, das für beide Disziplinen zentral ist, nämlich das Verhältnis von *Altruismus* und *Egoismus.* Ein Diskussionsschwerpunkt wird die Frage sein, ob sich altruistische Neigungen, Motive und Intentionen auf Egoismus reduzieren lassen.

Um die philosophiehistorische Dimension dieser Thematik in den Blick zu rücken und damit zugleich die Aktualität philosophiehistorischer Positionen zu demonstrieren, habe ich als Einstieg einige Überlegungen von *David Hume* gewählt, in denen dieser die Möglichkeit einer Reduktion von Altruismus auf Egoismus überzeugend zurückweist. Der sich daran anschließende Hauptteil besteht aus drei Abschnitten. Erstens werde ich anhand der *soziobiologischen Erklärung altruistischen Verhaltens* in die Denkweise dieser Disziplin einführen. Zweitens soll das *Verhältnis von Soziobiologie und Ethik* aus der Sichtweise von Wilson dargestellt werden. Drittens wird der Frage nachzugehen sein, was mit dem von Wilson postulierten *Einfluß der Soziobiologie auf die begrifflichen Grundlagen der Ethik* gemeint sein kann, wobei einige Gedankenlinien weiter auszuziehen sind, als Soziobiologen dies selbst tun.

In seiner *Enquiry Concerning the Principles of Morals* von 1751 setzt sich Hume im Anhang II über »Die Selbstliebe« kritisch mit jenen philosophischen Konzeptionen auseinander, die unsere sozialen Neigungen und Absichten auf bewußten oder unbewußten Egoismus zurückführen, sei es, daß sie all unser Wohlwollen gegenüber anderen als bloße Heuchelei betrachten, mit der wir unsere Mitmenschen bewußt täuschen, um unser Selbstinteresse um so besser verfolgen zu können, sei es, daß sie die Aufrichtigkeit unserer sozialen Absichten und Gefühle zwar anerkennen, sie jedoch für Modifikationen des Egoismus halten und auf ein unbewußtes Streben nach dem eigenen Nutzen zurückführen. Als einen Vertreter der letztgenannten Position führt Hume u. a. *Thomas Hobbes* an. Dieser hatte die Auffassung vertreten, daß unsere sozialen Neigungen auf die Todesfurcht zurückzuführen seien, oder positiv ausgedrückt, auf den Selbsterhaltungstrieb. Hume bezeichnet diese Zurückführung sozialer Neigungen auf egoistische als »philosophische Chemie«, als eine Paradoxie, die unserem landläufigen Verständnis so sehr zuwiderlaufe, daß zu ihrer Verteidigung »the highest stretch of philosophy« erforderlich sei. »The simplest and most obvious cause, which can there be assigned for any phaenomenon, is probably the true one. When a philosopher, in the explication of his system, is obliged to have recourse to some very intricate and refined reflections, and to suppose them essential to the production of any passion or emotion, we have reason to be extremely on our guard against so fallacious an hypothesis.e-?

In bezug auf die Frage nach dem *Verhältnis von Egoismus und Wohlwollen* anderen gegenüber ist es nach Hume mit weniger Argumentationsaufwand verbunden, beide Neigungen als *gleichursprünglich* zu betrachten. Dabei orientiert er sich an unserer unmittelbaren Erfahrung, an der »augenfälligen Erscheinung« der Dinge. »To the most careless observer, there appear to be such dispositions as benevolence and generosity; such affections as love, friendship, compassion, gratitude. These sentiments have their causes, effects, objects, and operations, marked by common language, and observation, and plainly distinguished from those of the selfish passions. And as this is the *obvious appearance* of things, it must be admitted; till some hypothesis be discovered, which, by *penetrating deeper into human nature,* may prove the former affections to be *nothing but modifications* of the latter. All attempts of this kind have hitherto proved fruitless, and seem to have proceeded entirely from that love of *simplicity,* which has been the source of much false reasoning in philosophy ... But the nature of the subject furnishes the strongest presumption, that *no better system will ever, for the future, be invented,* in order to account for the origin of the benevolent from the selfish

affections, and reduce all the various emotions of the human mind to a perfect simplicity.«[11]

Auch ein Vertreter des Reduktionismus, für den die Selbstliebe die fundamentale Neigung des Menschen darstellt, müsse anerkennen, daß es die größten Unterschiede zwischen den menschlichen Charakteren gebe, und es wäre unsinnig, zu behaupten, diese Charaktere seien zwar scheinbar einander entgegengesetzt, im Grunde aber gleich. Mit dieser von ihm als unzulässig dargestellten Simplifizierung durch Reduktion meint Hume offensichtlich etwas anderes als die postulierte Einfachheit der Hypothesen, die hier in der Anerkennung der Gleichursprünglichkeit verschiedener Neigungen aufgrund unmittelbarer Erfahrung besteht. Interessanterweise räumt er allerdings ein, daß die Sachlage in der Philosophie eine andere sei als in den Naturwissenschaften (»physics«), wo sich manche Hypothese im Unterschied zum ersten Anschein bei genauerer Nachprüfung als stichhaltig und überzeugend erwiesen habe.

Im Anschluß an diese Überlegungen Humes soll nun der Frage nachgegangen werden, ob der Soziobiologie eine tiefergreifende Erklärung unserer sozialen Neigungen geglückt ist, die noch hinter den phänomenologisch begründeten »ersten Anschein« zurückreicht. Damit komme ich zum Hauptteil meiner Überlegungen.

1. Der Blickwinkel der Soziobiologie

Die Möglichkeit eines viel tieferen Eindringens in das Wesen des Menschen, als Hume es je geahnt hätte, nimmt die Soziobiologie für sich in Anspruch. Hatte Hume in seiner Diskussion der Frage nach der Qualität sozialer Gefühle noch ausschließlich die Ebene der Emotionen und Intentionen zum Gegenstand, so geht die Soziobiologie einen Schritt tiefer, indem sie unsere sozialen Neigungen auf den *»Egoismus« der Gene* zurückführt. Gene sind stammesgeschichtlich erworbene Erbinformationen, die sich im Erscheinungsbild eines Lebewesens äußern, aber auch in seinen kognitiven und moralischen Fähigkeiten, Neigungen und Verhaltensdispositionen.

Der Blickwinkel, unter dem Soziobiologen menschliches Verhalten und Handeln untersuchen, ist durch die Frage gekennzeichnet, wie sich bestimmte Verhaltens- und Handlungsweisen auf den Überlebenserfolg des jeweils Handelnden, oder genauer, auf die Reproduktionsmöglichkeit seiner Gene auswirken. Der Soziobiologe fragt also nach der *Funktion* von Verhaltensweisen für das Überleben. Unter diesem Aspekt werden auch jene Phänomene betrachtet, die wir im allgemeinen mit dem Begriff »Moral« bezeichnen. Ist es im Hinblick auf unsere Überlebenschancen im allgemeinen nützlicher, die Wahrheit zu sagen oder zu lügen, zu kooperieren oder sich kompetitiv zu verhalten, altruistisch oder egoistisch zu handeln, an eine transempirische Sinnstiftungsinstanz zu glauben oder illusionsloser Atheist zu sein? Dabei ist nicht so sehr die funktionale Betrachtungsweise von Moralität neu - als Vorläufer seien hier z. B. *Nietzsehe* und *Durkheim* zu erwähnen -, sondern ihre Erklärung mit den begrifflichen Instrumenten, die die biologischen Disziplinen heute bereitstellen. Soziobiologen haben Modelle entwickelt, deren Besonderheit darin besteht, im Einklang mit der Theorie der natürlichen Selektion die Disposition zu sozialen Verhaltensweisen zu erklären, was für

Darwin noch ein Problem darstellte. Wie hätte sich die Neigung zu derartigen Verhaltensweisen, so lautete dessen Frage, im Laufe der Evolution mittels des Mechanismus des »survival of the fittest« durchsetzen können, wenn soziales Handeln für die Agierenden Entbehrungen, Opfer, ja häufig sogar den Tod mit sich brachte, während die Egoisten ungeschoren davonkamen'P? *Hamilton* und *Trivers* haben Erklärungsmodelle vorgelegt, um dieses Problem in den Griffzu bekommen. Diese Modelle sind zum integrierenden Bestandteil des soziobiologischen Theoriekerns geworden. Auch Wilson und andere Soziobiologen greifen auf diese Modelle zurück!".

Hamilton entwickelte das *Modell der »inclusive fitness«* oder Gesamtfitness, um altruistisches Verhalten gegenüber genetisch Verwandten zu erklären. Der Begriff »Gesamtfitness« dient im Unterschied zu dem der »Individualfitness« dazu, den umfassenden Fortpflanzungserfolg der Gene eines Individuums zu bezeichnen. Wenn sich Familienmitglieder untereinander helfen und dabei vereinzelt sogar ihr Leben opfern, kann sich ihre Disposition zu altruistischem Verhalten dennoch durchsetzen, da ihre genetischen Verwandten als Nutznießer des altruistischen Verhaltens je nach Verwandtschaftsgrad über identische Gene verfügen und diese somit weitervererben können. Nach diesem Konzept wächst die Bereitschaft zu altruistischem Verhalten gegenüber Verwandten mit dem Grad der genetischen Verwandtschaft.

Trivers entwickelte auf der Grundlage spieltheoretischer Überlegungen (»Gefangenendilemma«) das Modell des sog. *»reziproken Altruismus«*, um kooperatives Verhalten gegenüber Nichtverwandten erklären zu können. Nach diesem Modell zahlt sich kooperatives Verhalten für den einzelnen auf Dauer mehr aus als egoistisches, nur am augenblicklichen eigenen Vorteil orientiertes Verhalten, da damit zu rechnen ist, daß sich der Empfänger des kooperativen Verhaltens bei entsprechender Gelegenheit gleichwertig revanchiert. Die Disposition zu altruistischem Verhalten gegenüber Nichtverwandten konnte sich im Laufe der Evolution durchsetzen, weil kooperativ handelnde Individuen gegenüber rein egoistisch handelnden Artgenossen größere Reproduktionschancen hatten. Dabei mußten allerdings bestimmte *Kosten-Nutzen-Relationen* zwischen dem Altruisten und dem Empfänger gewahrt bleiben. Der Nutzen des altruistischen Verhaltens mußte für den Rezipienten größer sein als die Kosten für den Hilfeleistenden, da der Vorgang sonst ineffektiv gewesen wäre. Würde z. B. bei einem Rettungsversuch der Hilfeleistende zusammen mit dem Hilfsbedürftigen ertrinken, so wäre niemandem geholfen. Die Wahrscheinlichkeit, daß der Ertrinkende gerettet wird, muß also höher sein als das Risiko, das der Helfer eingeht.

Angesichts der universal antreflbaren und fast täglichen Praxis des reziproken Altruismus hält Trivers die Annahme für vernünftig, daß diese Verhaltensweise in der Evolution des Menschen eine bedeutende Rolle spielte, wenngleich wir weder einen direkten Einblick in den Grad des reziproken Altruismus während der Hominidenevolution, noch in seine heutige genetische Basis haben. Da altruistisches Verhalten von einem komplexen emotionalen System gesteuert wird, geht Trivers davon aus, daß dieses System durch natürliche Selektion entstanden ist und bedeutende genetische Komponenten hat. Als Emotionen, die altruistisches Verhalten regulieren, führt Trivers die Gefühle der Dankbarkeit, der Zu- und Abneigung, der Freundschaft, der Schuld, der »moralistischen Aggression« und Verachtung u. a. an!".

Trivers charakterisiert derartige Modelle, die versuchen, altruistisches Verhalten durch natürliche Selektion zu erklären, als »models designed to take the altruism out of altruism«. So habe z. B. Hamilton mit seinem Modell der »kin selection« demonstriert, »that behavior which appears altruistic may, on knowledge of the genetic relationships of the organisms involved, be explicable in terms of natural selection: those genes being selected for that contribute to their own perpetuation, regardless of which individual the genes appear in«[15].

Ebenso beschreibt er sein eigenes Modell als »designed to show how certain classes of behavior conveniently denoted as -altruistsx (or -reciprocally altruistice) can be selected for even when ... kin selection can be ruled out« (ebd.).

Da nach diesen beiden Modellen die Gene ein Verhalten steuern, das ihrer Reproduktion dient, führte *Richard Dawkins* den Begriff des »selfish gene« ein, ohne damit jedoch irgendwelche Aussagen über die Qualität der Motive der jeweils Handelnden machen zu wollen[16]. Auf die These, daß sich durch diese selektionstheoretischen Erklärungen der »Altruismus aus dem Altruismus entfernen« lasse, werde ich später zurückkommen.

2. Das Verhältnis von Soziobiologie und Ethik aus der Sichtweise von Edward O. Wilson

Wilson bezeichnet seinen Ansatz als einen neuen *Naturalismus.* Darunter versteht er die Untersuchung der menschlichen Natur mit rein empirischen Methoden, wobei er zwei Intentionen im Auge hat: eine *theoretische* und eine *praktische.* Die theoretische Intention formuliert er in expliziter Anlehnung an C. *P. Snow* als die Überwindung der Kluft zwischen den beiden Kulturen der naturwissenschaftlichen Intelligenz einerseits und der literarischen oder humanwissenschaftliehen Intelligenz andererseits. Betrachten wir den Menschen nur mit den Mitteln der Humanwissenschaften, so bleiben wir nach Wilson auf der Ebene der Oberflächenphänomene stehen. Er bedauert es daher, daß die Biologie bislang keinen Einfluß auf die begrifflichen Grundlagen (»conceptual foundations«) der Humanwissenschaften gehabt habe, wobei er hier vorwiegend die Sozialwissenschaften im Auge hat. Der Kern der Sozialwissenschaften sei die *Tiefenstruktur der menschlichen Natur,* ein wesentlich biologisch zu beschreibendes Phänomen. Diese Wissenschaften seien die letzten Zweige der Biologie, die darauf warten, in die moderne Synthese des biologischen Wissens integriert zu werden[17]. Nach dieser Deutung wäre die Soziobiologie die *Fundamentalwissenschaft* von der menschlichen Natur, diejenige Wissenschaft also, die uns über die tiefsten Steuerungsmechanismen des menschlichen HandeIns Aufschluß geben könne. Wilson plädiert in diesem Sinne für die Anwendung der Methode der Reduktion wahrgenommener Phänomene auf fundamentale, überprüfbare Prinzipien und orientiert sich dabei an einem alten wissenschaftstheoretischen Prinzip, wonach die sparsamste Erklärung die beste sei (vgl. Hume). Doch sei diese Methode der Reduktion nicht mit einer »Philosophie der Verminderung« gleichzusetzen. Die soziobiologische Beschreibung der menschlichen Natur sei zwar eine notwendige Voraussetzung für die Humanwissenschaften, jedoch nicht hinreichend für die Zwecke jener Disziplinen, da diese in ihren Inhalten potentiell reicher seien.

Die praktische Bedeutung der Soziobiologie sieht Wilson darin, uns ein illusionsloseres Verständnis von der menschlichen Natur zu vermitteln. Durch die *phylogenetische und neurophysiologische Rekonstruktion und Erschließung der Zwänge,* durch die wir in unseren Entscheidungen beeinflußt werden, ließe sich eine *»Biologie der Ethik«* entwickeln, auf deren Basis man sich für einen gründlicher durchdachten und dauerhafteren Kodex moralischer Werte entscheiden könnte!", Offensichtlich vertritt Wilson damit nicht die Position eines genetischen Determinismus. Vielmehr unterliegen wir seiner Auffassung nach bestimmten Neigungen, die wir bewußt kontrollieren können. »Unser Schicksal selbst zu bestimmen heißt, daß wir von einer auf unseren biologischen Eigenschaften beruhenden automatischen Kontrolle zu einer auf biologischer Erkenntnis beruhenden Präzisionssteuerung übergehen müssen.e[19] Allerdings können wir uns andererseits von unserem phylogenetischen Erbe auch nicht gänzlich befreien. Die »kulturelle Evolution höherer ethischer Werte« kann sich nicht »eigenständig fortsetzen und die genetische Evolution völlig verdrängen ... Die Gene halten die Kultur im Zaum. Der Zügel ist sehr lang, aber die ethischen Werte werden unausweichlich bestimmten Zwängen unterworfen, je nachdem, wie sie sich auf den menschlichen Genbestand auswirken.«-? In seinem später mit *Charles Lumsden* verfaßten Buch *»Genes, Mind and Culture«* beschreibt Wilson das Verhältnis von biologischer und kultureller Evolution als eine »Koevolution«, um damit die reziproken Wirkungen, die beide aufeinander ausüben, zum Ausdruck zu bringen. Soziobiologen gehen also durchaus von einem komplexen Wechselspiel zwischen genetischem Erbe und Umwelt aus.

Wilsons theoretische und praktische Zielsetzungen, wie sie eben von mir vorgestellt wurden, sind allerdings nicht neu. Bereits im 19. Jahrhundert war der evolutionstheoretische Naturalismus bei seinen Vertretern von dieser zweifachen Intention her motiviert. So versuchte z. B. Spencer mit seiner Konzeption einer »wissenschaftlichen Ethik« nicht nur eine theoretische Fundierung der Ethik zu leisten, um ihr denselben Objektivitätsgrad wie den Naturwissenschaften zu vermitteln, sondern er war darüber hinaus um die Realisierbarkeit der Ethik bemüht. Als eines der Motive für seinen Entwurf einer wissenschaftlichen Ethik führte er die übertriebene Strenge und teilweise Unerfüllbarkeit der sittlichen Ideale an, die traditionellerweise an bestimmte theologisch-metaphysische Voraussetzungen gebunden waren.

3. Zur Frage der Konsequenzen der Soziobiologie für die begrifflichen Grundlagen der Ethik

In diesem dritten Abschnitt soll nun der Frage nachgegangen werden, wie sich ein Einfluß der Soziobiologie auf die begrifflichen Grundlagen der Ethik gestalten kann. Mit der Rede von der begrifflichen Fundierung der Ethik durch die Soziobiologie könnten zunächst einmal zwei verschiedene theoretische Ansprüche verbunden sein, die getrennt voneinander zu behandeln sind.

Erstens könnte man darunter die Auffassung verstehen, daß der Biologie eine *Erklärungsfunktion* für bestimmte Verhaltensdispositionen oder Neigungen zugesprochen wird, die auch Thema der Ethik sein können, und daß das Verständnis der Soziobiologie von diesen

Gegenständen tiefgreifender, umfassender und phänomengerechter ist als das der Ethik. Zweitens könnte damit gemeint sein, daß die Soziobiologie neben ihrer Erklärungsfunktion auch eine *Begründungsfunktion* wahrnehmen könne, indem sich aus ihrem Wissen über die menschliche Natur Handlungspostulate ableiten ließen.

Bezogen auf die Ethik würde dies bedeuten, daß die Soziobiologie im ersten Fall Aufgaben der sogenannten *empirischen* Ethik, die deskriptive und explanative Teile hat, übernehmen würde. Nach der Definition von *Otfried Höffe* sucht die empirische Ethik die mannigfachen Phänomene von Moral und Sitte der verschiedenen Gruppen, Institutionen und Kulturen zu beschreiben, zu erklären und gegebenenfalls zu einer Theorie des menschlichen Verhaltens zu verallgemeinern-". Ähnlich definiert *Franz von Kutschera* die empirische Ethik als eine Untersuchung gegebener Normsysteme. die selbst jedoch auf normative Behauptungen verzichtet. Empirisch-ethische Untersuchungen bilden jedoch weder eine *einheitliche Disziplin*, noch eine spezielle *philosophische* Disziplin, sondern sie sind Bestandteile empirischer Einzelwissenschaften wie der Ethnologie, Psychologie, Soziologie, Biologie usw. Allerdings spielten sie insbesondere in der philosophischen Ethik vor *Kant* eine große Rolle, wie z. B. bei *Hobbes, Hume* und *Adam Smith,* also in philosophischen Theorien der Beschreibung und Erklärung moralischer Neigungen.

Nach der zweiten Deutung würde die Soziobiologie dem Anspruch nach Aufgaben der *normativen* Ethik übernehmen wollen, nämlich jeweils herrschende Moralsysteme kritisch überprüfen und Formen und Prinzipien des rechten HandeIns begründen wollen. Denn wenn die Soziobiologie eine begriffiiche Fundierung der Ethik leisten können soll, müßten sich auch normative Begriffe, also Gebots-, Verbots- und Erlaubnisbegriffe sowie Wertbegriffe mit den konzeptuellen Mitteln der Soziobiologie erschöpfend reformulieren lassen. Die Soziobiologie müßte also nicht nur in der Lage sein, auf der Grundlage ihrer Kenntnisse ein Bild vom Menschen zu entwerfen, wie dieser ist, sondern sie müßte darüber hinaus plausibel begründen können, daß dieses Bild idealtypischen Charakter hat, d. h., daß es den Menschen beschreibt, wie er sein soll.

Zunächst zur ersten Frage, inwieweit die Soziobiologie für Problemstellungen der Ethik von *explanativer Relevanz* sein kann. Dieser Anspruch könnte nach zwei entgegengesetzten Richtungen hin entfaltet werden. Ein Vertreter der ersten Richtung könnte einen Reduktionismus vertreten und der Auffassung sein, daß die Soziobiologie mit ihren Erklärungen bestimmte Phänomene *hinwegerklärt.* indem sie sie als Illusion entlarvt. Nach dieser Argumentationsstrategie wäre unser Altruismus »in Wirklichkeit« nichts als reiner Überlebensegoismus, von »egoistischen Genen« gesteuert. Diese Position des »nothing but« stand bereits früher im Zusammenhang des evolutionären ethischen Naturalismus zur Diskussion-".

Sie ist jedoch weder spezifisch für diesen Naturalismus, noch notwendigerweise damit verknüpft. Ein Vertreter der anderen Richtung könnte dagegen der Auffassung sein, daß gerade die Echtheit unserer altruistischen Neigungen, Motive und Intentionen die Bedingung für die Möglichkeit evolutionstheoretischer Erklärungen darstellt, ja daß genuine Moralität die Voraussetzung für das Überleben ist. Beide Positionen seien kurz diskutiert.

Zur Beurteilung der »Entlarvungsstrategie« muß zunächst einmal geklärt werden, was in der philosophischen Ethik und im alltäglichen Sprachgebrauch unter Altruismus und

Egoismus verstanden wird. Hier meinen wir mit altruistischem Handeln ein solches, das von der Intention geleitet ist, den Interessen anderer zu dienen, während der Egoismus dadurch definiert ist, daß hier die leitende Intention die der Realisierung eigener Interessen ist, häufig noch auf Kosten anderer. Auch wenn im Alltag die Grenzen de facto fließend sind, wir bei manchen Handlungen sowohl unsere eigenen Interessen als auch die unserer Mitmenschen im Auge haben oder wir uns über unsere eigenen Intentionen und Motive nicht ganz im klaren sind, haben wir doch ein Verständnis des Unterschiedes zwischen altruistischem und egoistischem Handeln. Entscheidend ist hier jedenfalls die leitende *Intention.* Ein Verhalten, mit dem wir nur zufällig einem anderen dienen oder ein solches, dessen Konsequenzen für uns unbeabsichtigterweise positiv sind, werden wir nicht als altruistisch oder egoistisch beurteilen. Wir würden eher sagen, daß eine Handlung um so altruistischer ist, je weniger Kosten-Nutzen-Kalkulationen zu unseren Gunsten im Spiel sind, und um so egoistischer, je mehr dies der Fall ist.

Im soziobiologischen Verständnis der Begriffe Altruismus und Egoismus spielen dagegen Kosten-Nutzen-Kalkulationen eine entscheidende Rolle, allerdings nicht die Kalkulationen des Handelnden selbst, sondern die des Soziobiologen, der erklären will, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um das Phänomen der Entstehung altruistischer Verhaltensdispositionen überhaupt erklären zu können. Im folgenden seien nun einige Gründe angeführt, warum ich die Möglichkeit einer soziobiologischen Reduktion des Altruismus auf Egoismus bezweifle.

a) Die Funktionalität einer Handlung, ihre Nützlichkeit für das handelnde Individuum bzw. für die Reproduktion seiner Gene, steht noch nicht im Widerspruch zur Qualität dieser Handlung als einer altruistischen. Vielmehr sind soziobiologische und ethische Betrachtungsweisen *zwei verschiedene,* nicht aufeinander reduzierbare Perspektiven, die gleichwohl *füreinander* relevant sein können. Um die Auffassung begründen zu können, daß altruistische Intentionen »in Wirklichkeit«, d. h. in der Tiefenstruktur der menschlichen Natur, egoistisch sind, müßte der Soziobiologe einmal über einen metatheoretischen Rahmen verfügen, der ihm Kriterien für die Aufstellung von Erfahrungs- und Theorienhierarchien liefern und damit die Soziobiologie als die Fundamentaltheorie der menschlichen Natur ausweisen könnte. In diesem Rahmen müßte sich plausibel machen lassen, daß der Ebene der Gene ein höherer Wirklichkeitsgrad zukommt als der Ebene unserer Selbsterfahrung, und daß die Beschreibung des Biologen von der menschlichen Natur authentischer ist als unsere Selbstbeschreibungen, in denen altruistische Intentionen und Neigungen vorkommen. Dies dürfte jedoch schwierig sein, da für den Handelnden seine Intentionen ebenso real sind wie für den Biologen die Gene, wenn nicht noch realer. Denn auf der Ebene der Selbsterfahrung können wir mit den oben genannten Einschränkungen sehr wohl zwischen altruistischen und egoistischen Absichten unterscheiden, eine Möglichkeit, die auch nicht dadurch tangiert wird, daß wir manchmal über die guten Absichten anderer im Zweifel sind und umgekehrt andere über unsere guten Absichten.

Weiterhin müßte der Soziobiologe einen Begriffsrahmen entwickeln, der es erlaubte, den Begriff Egoismus sinnvoll auf Gene anzuwenden, und zwar nicht nur in einem metaphorischen Sinn, sondern in der Bedeutung einer moralischen Kategorie. Wenn die Redeweise vom »egoistischen Gen« nur metaphorisch gemeint sei, so daß nichts anderes damit zum Ausdruck

gebracht werden soll als dessen hohe Reproduktionswahrscheinlichkeit, fällt das Argument der Reduzierbarkeit von Altruismus auf Egoismus flach, da *Reproduktionswahrscheinlichkeit* eine moralisch neutrale, und zwar eine mathematische Kategorie ist. Meiner Auffassung nach verstehen Soziobiologen den Begriff »egoistisches Gen« aber genau in dieser metaphorischen Bedeutung.

b) Mit meinem zweiten Argument gegen die Reduktionsthese ist zugleich auch die zweite von mir oben erwähnte Position angesprochen. Sie stellt gegenüber der ersten noch eine Verschärfung dar. Moralität bzw. altruistische Intentionen sind nicht nur nicht auf Egoismus reduzierbar. Vielmehr kann unser soziales Handeln nur deshalb im biologisch relevanten Sinn wirksam werden, weil es genuin altruistische Intentionen gibt. *Wechselseitiges Vertrauen* ist nur möglich, wenn wir dem anderen begründet unterstellen können, daß er bei sozialen Interaktionen nicht immer nur seinen *Eigennutz* im Auge hat.

»... there is ample evidence to support the notion that humans respond to altruistic acts according to their perception of the motives of the altruist. They tend to respond more altruistically when they perceive the other as acting >genuinely< altruistic, that is, voluntarily dispatehing an altruistic act as an end in itself, without being directed toward gain ... help is more likely to be reciprocated when it is perceived as voluntary and intentional ... and when the help is appropriate, that is, whenthe intentions of the altruist are not in doubt.e-?

Der Egoist wird über kurz oder lang seiner eigennützigen Intentionen und Handlungen überführt und aus der Kooperation ausgeschlossen, womit er sich selbst schadet. Biologisch ausgedrückt, findet gegen ihn eine Kontraselektion statt, während der Altruist langfristig überlebt.

Eine letzte Bemerkung zu diesem Themenkomplex betrifft speziell die Frage des *Erklärungsgegenstandes* der Soziobiologie. Bisher ging es mir um die Hervorhebung der qualitativen Eigenständigkeit und Nichtreduzierbarkeit altruistischer Intentionen. Nun kann noch die Frage gestellt werden, ob genuin altruistische Intentionen schon per se als moralisch qualifiziert werden können. Die Zurückstellung der eigenen Interessen zugunsten der Interessen anderer kann unmoralisch sein, wenn es sich bei der Gruppe, mit der wir kooperieren, um eine Gangsterbande handelt. Umgekehrt kann sich die moralische Qualität einer Handlung gerade in der Verweigerung der Kooperation ausdrücken. Der Erklärungsgegenstand der Soziobiologie ist daher angemessener als die menschliche Fähigkeit und Neigung zur *Kooperation* zu charakterisieren, wobei die moralische Bewertung kooperativen Handeins im Einzelfall eigenen Kriterien unterworfen ist.

Nach diesen Überlegungen erübrigt sich schon fast die Behandlung der zweiten Frage, nämlich inwieweit sich normative Begriffe mit Hilfe soziobiologischer Kategorien reformulieren lassen oder gar normative Aussagen aus soziobiologischen Aussagen ableiten lassen. Die meisten Vertreter der Soziobiologie verzichten auf derartige normative Ansprüche, indem sie teilweise sogar explizit darauf hinweisen, daß dies ein *naturalistischer Fehlschluß* wäre-", und selbst Wilson fordert keine direkte Ableitung des Sollens aus dem Sein-[5]. Dies zeigt aber auch, daß das seit *Moores »Principia Ethica«* in der Ethik weit verbreitete Bild vom Naturalismus einer Korrektur bedarf-",

Interessanterweise finden wir bei vielen Biologen sogar die Auffassung, daß Moralität in bezug auf bestimmte Fragen gerade in der bewußten Überschreitung der Neigungen besteht,

die wir von unserer Stammesgeschichte her noch mitschleppen, und sie appellieren damit an die menschliche Vernunft. Würden wir uns z. B. mit unserer genetisch bedingten Propensität zur Kleingruppensolidarität bescheiden, so kämen Probleme wie die globale ökologische Krise, der Hunger in der Dritten Welt, das Erdbeben in Armenien u. a. gar nicht als Probleme in den Blick, die uns im moralischen Sinne tangieren. Wo Soziobiologen aber an die menschliche Vernunft appellieren, stehen sie nicht mehr in philosophischen Traditionen von *Theorien des moralischen Gefühls*, sondern in der Tradition, die *Moralität auf Vernunft* gründet, und dies ist für die Neuzeit die von Kant initiierte Tradition. Bekanntlich bestand für diesen die Zielsetzung seiner Ethik gerade darin, Moralität der Zufälligkeit subjektiver Neigungen zu entziehen und ihr eine objektive Grundlage zu geben. Wenngleich die Durchführbarkeit des Kantischen Letztbegründungsprogramms in mancher Hinsicht als fragwürdig erscheint und auch Kants Überbetonung der menschlichen Vernunft auf Kosten unserer Neigungen mit Skepsis zu begegnen ist, werden wir hinter seinen Hinweis auf die konstitutive Rolle der Vernunft für moralische Entscheidungen nicht mehr zurückkönnen.

Wenngleich die letztgenannten Überlegungen zeigen, daß unser soziobiologisches Wissen über den Menschen keine normative Funktion im Sinne eines idealtypischen Orientierungsmaßstabes erfüllen kann, so ist mit dem angeführten Beispiel (Kleingruppensolidarität) doch schon eine der Weisen angedeutet, wie soziobiologische Kenntnisse für die normative Ethik relevant sein können: Wenn wir uns durch die Rekonstruktion unserer Phylogenese und der Lebensbedingungen, unter denen wir entstanden sind, darüber Klarheit verschaffen können, warum wir zu bestimmten Verhaltensweisen *neigen*, haben wir die Möglichkeit, unter veränderten Lebensbedingungen die Frage nach ihrer Angemessenheit zu *überdenken* bzw. überhaupt zu stellen und gegebenenfalls bewußt gegen sie anzusteuern. Die Entscheidung über die moralische Qualität dieser Verhaltensweisen muß jedoch nach anderen Kriterien als nach soziobiologischen erfolgen, da der biologische Begriffsrahmen mit seinen zentralen Kategorien der »natürlichen Selektion« oder der »Anpassung« keine Explikation von normativen Begriffen erlaubt-".

Ein anderes Beispiel für die Indienstnahme empirischer Kenntnisse für normative Entscheidungen ist das Wissen um bestimmte emotionale »Mechanismen«, die dem reziproken Altruismus zugrundeliegen. Trivers führt hier u. a. unsere Neigung an, das uns entgegengebrachte Wohlwollen mit Wohlwollen zu erwidern. Sofern wir eine Interesse am Abbau von Fremdheit oder Feindschaft haben, positiv ausgedrückt, am Aufbau von Frieden und Freundschaft, tun wir gut daran, dieses Wissen um die Mechanismen des reziproken Altruismus gezielt einzusetzen und durchaus auch den ersten Schritt auf andere zuzugehen. Die Soziobielegie und andere empirische Disziplinen, die das Verhalten des Menschen zum Gegenstand haben, können uns zeigen, ob die *Realisationsmöglichkeit* bestimmter Normen wahrscheinlich ist und wie diese Realisation zu leisten ist, ohne damit selbst normative Disziplinen zu werden. Das empirische Wissen um die menschliche Natur kann also relevant sein, wo es um das Verhältnis von *Sollen* und *Können* geht, also um die *Praktikabilität* von Normen. Dagegen hätte selbst Moore bei all seiner Kritik am Naturalismus nichts einzuwenden. Vielmehr hebt er sogar hervor, daß sich die Frage »Was sollen wir tun?« nicht beantworten läßt, wenn wir nicht zuvor die Frage nach dem »Können« beantwortet haben. »Folglich sind weder unsere Urteile darüber, welche Handlungen wir ausführen sollen, noch

selbst unsere Urteile bezüglich der Zwecke, die sie bewirken sollen, reine Urteile über eigentlichen Wert ... die überwiegende Mehrzahl der Fragen, die wirklich in der Ethik erörtert worden sind - *alle* praktischen Fragen nämlich - haben mit diesem doppelten Wissen zu tun.«-" Selbst ein überzeugter Anhänger von Moores Überlegungen zum naturalistischen Fehlschluß kann also durchaus fordern, daß keine Ethik an den Kenntnissen vom Menschen vorbeiphilosophieren sollte, die uns die empirischen Wissenschaften vermitteln können. So gewinnt z. B. die »Goldene Regel« (z. B. in der Version »Alles, was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen!«) durch die selektionstheoretische Hypothese des reziproken Altruismus eine empirische Stütze. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist sie nicht nur eine moralische Norm, sondern auch ein *Rezept* für die Realisation von Normen. Zu erwähnen sei in diesem Zusammenhang, daß *John Rawls* in seiner *»Theory of Justice«* explizit auf den Ansatz von Trivers bezug nimmt. Er betrachtet dessen Konzept des reziproken Altruismus als das biologische Gegenstück zu den sozialen Tugenden der Fairneß und Aufrichtigkeit. Dabei greift er nicht auf Trivers' Modell zurück, um daraus Rechtfertigungsgründe für seine Vertragstheorie zu gewinnen, sondern um zu prüfen, »whether the conception already adopted is a feasible one and not so unstable that some other choice maybe betterc-".

Die letztgenannten Beispiele und Überlegungen zum Verhältnis von Soziobiologie und Ethik haben gezeigt, daß Normen nicht einfach aus empirischen Kenntnissen abgeleitet werden und daß die Empirie unter dem Druck von Normen nicht beliebig zu gestalten ist, daß aber gleichwohl eine Beziehung zwischen *Normen und Erfahrung* besteht. Damit ist die Frage. der *Normengenese* angesprochen. Auf welche Weise sich das komplizierte, wechselseitige Verhältnis von Normengenese und Realitätsgestaltung einschließlich ihrer reziproken Korrekturmöglichkeiten aber darstellt, ist ein Problemfeld, dessen Bearbeitung am Beispiel der wechselseitigen Beziehungen zwischen Soziobiologie und Ethik besonders interessant und lohnenswert erscheint.

PD Dr. Eve-Marie Engels
Institut für Philosophie
Ruhr-Universität Bochum
Universitätsstraße 150
4630 Bochum-Querenburg

Abstract

The author discusses the question, if sociobiology can be relevant for the conceptual foundations of ethics. She comes to the conclusion that sociobiology cannot reduce the meaning of moral terms to that of sociobiological discourse, but that sociobiology might nevertheless be able to shed light on the complex phenomenon of morality by demonstrating the presence of traces of our evolutionary past in our behavior. Thereby sociobiology might be relevant for elucidating the relation between »can« and »ought«, that is, for the question of practicability of moral norms.

Anmerkungen

1. S. hierzu *Charles Darwin:* Die Abstammung des Menschen, Übers. von Heinrich Schmidt, Jena. Mit einer Einf. von Christian Vogel, Göttingen. 4. Autl. Kröner, Stuttgart 1982 (The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. 2nd. 00. Murray, London 1874) und *Herbert Spencer:* Principles of Ethics, Vols, I, 11, The Works of Herbert Spencer, Vols. IX, X. Zeller, Osnabrück 1966, Reprint der Ausg. von 1882/1893.
2. Zu dieser Thematik s. z. B. *Char/es Mal/ory Wi//iams:* A Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, MacMilIan, New York/London 1893, und *Wil/iam Ritchie Sorley:* The Ethics of Naturalism. A Criticism. 2nd. 00. rev. Blackwood, Edinburgh/London 1904. Zum ethischen Naturalismus im weiteren Sinne s, *Günter Gawlick:* Naturalismus, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Schwabe, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 517-519. Der Begriff »moralischer Naturalismus« wurde zum erstenmal von Johann Gottlieb Faber verwendet und auf folgende Weise definiert: »Naturalismus moralis, qualem heic innuimus, est illud doctrinae vel principiorum systema, quod honestum et turpe vel ex neeessitate naturali vel ex spurio voluptatis / atque utilitatis conceptu deducit.s *(Johann Gottlieb Faber:* Dissertatio Moralis de Naturalismo Morali, Tübingen 1752, S.7f.) Arten dieses Irrtums sind nach Faber »Indifferentismus practicus«, »Epicureismus«, »Spinosismus moralis«, »Hobbesianismus«, »Pseudo-Politicismus«, »Machiavellismus«. Faber unterscheidet diesen moralischen Naturalismus ausdrücklich vom theologischen, der auch Rationalismus genannt wird. S. *Faber:* AaO., S. 8. Für den freundlichen Hinweis auf die Erstverwendung des Begriffs »moralischer Naturalismus« sowie für das Zitat und die Erläuterungen hierzu bin ich Herrn Prof. Dr. Günter Gawlick zu Dank verbunden.
3. *Edward O. Wilson:* Sociobiology. The New Synthesis. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass./London 1975, S.562. Weiterhin s. Wilsons frühere Arbeit: Insect Societies, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971, und seine spätere, gemeinsam mit *Charles J. Lumsden* verfaßte Arbeit: Genes, Mind and Culture, The Coevolutionary Process. Harvard University Press, Cambridge, Mass.rl.ondon, 1981.
4. *Edward O. Wilson:* Biologie als Schicksal, Ullstein, Frankfurt a. M./Berlin 1980 (On Human Nature, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London 1978).
   Wilson selbst hatte den Originaltitel seines Buches wohl in Anlehnung an Hume gewählt, wenngleich er dabei nicht an dessen Treatise of Human Nature, sondern an die Enquiry Concerning Human Understanding gedacht haben mag, wie das von ihm als Motto gewählte Hume-Zitat nahelegt.
S. *David P. Barash:* Soziobiologie und Verhalten, Parey, Berlin/Hamburg 1980 (Sociobiology and Behavior, New York 1977).
6. Vgl. *Gunther Stent,* ed.: Morality as a Biological Phenomenon. University of Cal. Press, Berkeley/Los Angeles/ London, 2nd ed, 1980.
7. So z. B. *Bart Voorzanger:* No Norms And No Nature - The Moral Relevance of Evolutionary Biology, in: Biology & Philosophy, Vol. 2, No. 3, 1987, pp. 253-270.
8. So z. B. *Michael Ruse:* The Morality of the Gene, in: The Monist, Vol. 67, 1984, pp. 167-199. Ruse interpretiert hier Wilson, plädiert dabei aber selbst für eine biologische Fundierung der Moral.
9. Diese mittlere Position vertreten u. a. John Rawls, Bernard Davis, Günther Patzig und Bernulf Kanitscheider. S. *John Rawls:* A Theory of Justice, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971; *Bernard D. Davis:* A Middle Course between Irrelevance and Scientism, in: *Arthur L. Caplan,* ed.: The Sociobiology Debate, Harper & Row, New York/London 1978, pp. 315-318; *Günther Patzig:* Verhaltensforschung und Ethik, in: Neue Deutsche Hefte, Jg.31, H. 184, S.675-686; *Bernulf Kanitscheider:* Soziobiologie und Ethik, in: *Edmund Braun,* Hg.: Wissenschaft und Ethik, Lang, Frankfurt a. M. 1986, S. 81-116.
   Zur Diskussion um die Möglichkeiten und Grenzen einer »Evolutionären Ethik« s, die Beiträge von Gerhard Vollmer, Manfred Stöckler und Edgar Morscher: *Gerhard Vol/mer:* Ober die Möglichkeit einer Evolutionären Ethik, in: Conceptus, XX, No. 49,1986, S. 51-68; *ders.:* Ober die Chancen einer Evolutionären Ethik oder: Wie man Türen zuschlägt, in: Conceptus, XXI, No. 52, 1987, S. 87–94; *Man/red Stöckler:* Über die Schwierigkeiten und Aussichten einer Evolutionären Ethik, in: Conceptus, XX, No. 49, 1986, S. 69-72; *Edgar Morscher:* Was ist und was soll Evolutionäre Ethik? (Oder: Wie man offene Türen einrennt). Ein Kommentar zu Gerhard Vollmers Programm einer Evolutionären Ethik, in: Conceptus XX, No. 49, S. 73-77.
10. *David Hume:* Conceming the Principles of Morals, in: *Thomas H. Green* and *Thomas H. Grose,* eds.: David Hume. The Philosophieal Works, Vol. 4, Scientia, Aalen 1964, S. 269.
11. *David Hume,* aaO., S. 268 f.; Kursivdruck außer bei »simplicity« von E.-M. E.
12. S. hierzu *Charles Darwin,* aaO., S. 167.
13. *W. D. Hamilton:* The Genetical Evolution of Social Behaviour, I, 11, in: Journal of Theoretical Biology, 7, 1964, pp. 1-52; *Robert L. Trivers:* The Evolution of Reciprocal Altruism, in: The Quarterly Review of Biology, Vol. 46, 1971, pp. 35-57. Wichtige Arbeiten zur Soziobiologie sind u. a. die von *Richard Alexander:* Darwinism and Human

Affairs, University of Washington Press, Seattle/London 1982 und: The Biology of Moral Systems, Aldine de Gruyter, New York 1987.

14. Zu der von Trivers angeführten Literatur aus der Psychologie s. *Trivers:* AaO., S. 47fT.
15. *Robert L. Trivers.* aaO., S. 35.
16. So schreibt Dawkins: »Es ist wichtig, sich darüber klar zu werden, daß die oben gegebenen Definitionen von Altruismus und Egoismus mit dem objektiven Verhalten zu tun haben und *nicht subjektiv* sind. Ich beschäftige mich hier nicht mit der Psychologie der Motive. Ich diskutiere nicht darüber, ob Leute, die sich selbstlos verhalten, dies -in Wirklichkeit< aus insgeheim oder unbewußt selbstsüchtigen Motiven tun . . ,. Meine Definition beschäftigt sich lediglich damit, ob der *EfJekt* einer Handlung darin besteht, die Überlebenschancen des mutmaßlichen Altruisten bzw. des mutmaßlichen Nutznießers zu verringern oder zu vergrößern.« *Richard Dawkins:* Das egoistische Gen, Springer, BerlinjHeidelberg 1978, S. 5 (The Selfish Gene, Oxford 1976).
17. *Edward Wilson,* Sociobiology, S.4.
18. *Edward Wilson,* Biologie als Schicksal, S. 184.
19. *Edward Wilson,* aaO., S. 14.
20. *Edward Wilson.* aaO., S. 159.
21. *Otfried HöfJe:* Lexikon der Ethik, 2. neubearb. Aufl., Beck, München 1980, S. 54.
22. Vgl. z. B. *Thomas H. Huxley* and *Julian Huxley:* Evolution and Ethics 1893-1943. Pilot Press, London 1947, pp. 16fT.
23. *Robert Trivers,* aaO., S. 51.
24. So z. B. *Richard Alexander,* 1987, S. XVI, *David Barasn* aaO., S. 268 und *Christian Vogel:* Evolution und Moral, in: *Heinz Maier-Leibnitz;* Hg.: Zeugen des Wissens, von Hase & Koehler, Mainz 1986, S. 467-507.
25. Allerdings ist Wilsons Ausdrucksweise gelegentlich mißverständlich, wie seinen Kritikern zugestanden werden muß. So spricht er z. B. davon, daß die traditionelle AufTassung von der Unableitbarkeit von Werten aus Fakten oder von moralischen Vorschriften aus wissenschaftlicher Information durch die Veränderbarkeit der menschlichen Natur und ihrer artspezifischen Moralität herausgefordert worden ist, so in *Edward O. Wilson:* The Ethical Implications of Human Sociobiology, in: Hastings Center Report, Dec. 1980, p.29, oder daß die Kritik am naturalistischen Fehlschluß in den letzten Jahren »ein Großteil ihrer Kraft« verloren habe, so in *Wilson:* The Relation of Science to Theology, in: Zygon, Vol. 15, No. 4, p.431. Diese Äußerungen sind meiner Auffassung nach jedoch nicht dahingehend zu verstehen, daß Wilson hier für die direkte Ableitbarkeit von Normen aus Fakten plädiert, sondern daß er die Frage der Praktikabilität von Normen und der Konsequenzen im Auge hat, die der Verzicht auf bestimmte Normen mit sich bringen würde. In dem von Wilson verfaßten Vorwort zu Barash heißt es ausdrücklich: »Eine naturalistische Beschreibung vom Sozialverhalten des Menschen zu liefern, bedeutet, eine Reihe von Fakten für weitere Untersuchungen zu sammeln und nicht ein Werturteil zu fällen oder die AufTassung abzulehnen, daß sich Verhalten zu einem großen Teil willentlich ändern läßt, wenn es einzelne Sozietäten wünschen.« *(Wilson* in *Barash,* aaO., S. 8).

    Es sei darüberhinaus erwähnt, daß der Status von Moores Argument des naturalistischen Fehlschlusses bis heute Gegenstand lebhafter Diskussionen ist, und daß Moore den Begriff »naturalistischer Fehlschluß« so ungenügend definiert und vieldeutig bestimmt hat, daß der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses gegen eine bestimmte Position zunächst einmal eine Bestimmung dieses BegrifTs voraussetzen würde. S. *George Edward Moore:* Principia Ethica, aus dem Engl. übers. und hg. von Burkhard Wisser, Reclam, Stuttgart 1970, 1. engl. Ausg. 1903. Zur Diskussion des naturalistischen Fehlschlusses s. *A. Hügli:* Naturalismus, ethischer, in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd, 6, Schwabe, BaseljStuttgart 1984, Sp. 519- 523 und die dort angegebene Literatur; s. weiterhin *Hans Biesenbach:* Zur Logik der moralischen Argumentation. Patmos, Düsseldorf 1982; *Franz von Kutschera:* Grundlagen der Ethik, de Gruyter, Berlin/New York 1982.
26. Es sei hier am Rande erwähnt, daß auch Spencer keinen naturalistischen Fehlschluß begangen hat, wie Moore ihn im Zusammenhang mit Spencer beschreibt.
27. Zur Diskussion dieser Frage in bezug auf die Erkenntnistheorie s. *Eve-Marie Engels:* Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie, erscheint bei Suhrkamp, Frankfurt 1989.
28. *George Edward Moore:* Principia Ethica. Reclam, Stuttgart, 1984, S.59f. (Principia Ethica, University Press, Cambridge, 1903).
29. *lohn Rawls:* A Theory of Justice. Belknap Press of Harvard University Press, CambridgejMass. 1971, p. 504.

Schöpfung und Schöpfungsethik

Argumente Amerikanischer Religionsphilosophie (eh. S. Peirce, W. James, A. N. Whitehead)

Von Hermann Deuser

»Ich habe mich der unaufhörlichen Schöpfung des Lebens bedienen müssen, die vordergründig als Spiel der Wiederholung getarnt war. Das Leben und die Menschen sind gezwungen zu erfinden, so wie ein Fluß fließen muß, den nicht einmal das Eis aufhalten kann. Ich habe lange gebraucht, um zu verstehen, daß Schöpfen ein gewaltsamer Akt ist; sieh dir an, wie ein Kind geboren wird! Gerade komme ich von den Schlachtfeldern, die voll Toter sind, und ich habe begriffen, warum die Menschen in den Krieg ziehen: sie halten den Krieg für kreativer als den Frieden. Beim Anblick dieser Dinge habe ich fast jede Hoffnung verloren. Ich habe einen Streifzug durch den Himmel gemacht, und ich kann dir versichern, daß sich das Universum bereits in Bewegung gesetzt hat und wir alle etwas Verspätung haben.« (Franco Ferrucci: Die Schöpfung. Das Leben Gottes, von ihm selbst erzählt, 1988).

1. Die Situation

Sich für die »Bewahrung der Schöpfung« einzusetzen, das ist als politisches, ökologisches, ethisches Stichwort aktuell und plausibel, aber ist es auch *theologisch* begründet? Wird nicht aus der ökologischen Notlage im Handumdrehen eine theologische Tugend gemacht, die Natur, die uns verloren geht, einfach wieder mit dem ehrfürchtigen Namen »Schöpfung« zu belegen - damit sie durch die Menschen nicht vollends zerstört wird? Eine solche Tabuisierung täte der Natur allerdings gut, aber können wir sie deshalb schlicht wieder einführen?

Sollen die menschheitlich erworbenen Fähigkeiten zur Selbstreflexion, kritischen Wissenschaft und zur verantwortlichen Begründung von Handlungen nicht unterdrückt werden (und diese Alternative müßte ja bedeuten: Verzicht auf Selbstreflexion, unkritische »Wissenschaft« und unverantwortliches Handeln), so ist im Stichwort von der »Bewahrung der Schöpfung« bereits unterstellt, daß es einen *begründeten Denk- und Erfahrungszusammenhang zwischen Kosmologie, Ethik und Theologie* gibt, der uns dazu berechtigt, überhaupt wieder von »Schöpfung« in diesem emphatischen Sinn zu sprechen.

Auf die theologische Diskussionslage in Deutschland bezogen lautet dasselbe Problemstück noch spezifischer: Sind nach der epochemachenden Abwendung der evangelischen Theologie von Natur(wissenschaft) und theoretischer Vernunft unter dem Einfluß der Philosophie *Immanuel Kants'* und den daraus schließlich resultierenden existentiellen Wort-Gottes-Theologien des 20. Jh.s überhaupt die Voraussetzungen dafür gegeben, *theologisch* auf das konstruktiv einzugehen und antworten zu können, was die gegenwärtigen naturwissenschaft-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 176-185, ISSN 0044-2674
© GütersIoher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

liehen, ökologischen, weltanschaulichen, literarischen, naturreligiösen Kosmologien uns abverlangen? Daß es in dieser Situation - zwischen *Stephen Hawking* und *Fritjof Capra,* zwischen *John Updike?* und *Franeo Ferrucci,* zwischen prophetischen Zeichenhandlungen von Green-Peace-Gruppen und dem Religionsangebot von New-Age-Charismatikern - jedenfalls nicht genügt, nun auch noch den Schutz der Natur in Bekenntnisformulierungen, Schuld- und Tätigkeitsappelle aufzunehmen, scheint mir offensichtlich. Denn überzeugen und damit zu Veränderungen auch im Verhalten und Handeln führen, das können solche Aufrufe nur, wenn die bisherige theologische Einstellung korrigiert wird. *Die »kerygmatische« Theologie bedarf einer Horizonterweiterung* in der bewußten Erarbeitung dessen, was in der dogmatischen Tradition *revelatio generalis* hieß, und diese Veränderung kann nur dann wirklich erreicht werden, wenn dabei die bis zum Ersticken traktierte Aporie »Schöpfungsordnungen« *oder* »Königsherrschaft Christi« nicht mehr auftreten muß.

2. Die Aufgabe

Diese Doppelaufgabe verlangt zu ihrer Lösung einen *neuen Person-, Welt- und Gottesbegriff,* worin die folgenden Mißverständnisse (die sich aus der neuzeitlichen Gegenstellung von christlicher Denktradition und naturwissenschaftlichem Weltbild ergeben hatten) ausgeschlossen werden können: (1) *Person, Welt und Gott* sind nicht mehr substanzmäßig als ein gegenständliches »Etwas« vorzustellen, sondern ihre Realität wird notwendigerweise erreicht durch Symbole, die anthropomorph ausgebildet werden, wie es (religionsgeschichtlich und theologisch) auch schon immer der Fall war; nur daß diese Erschließungsform von Realität jetzt bewußt geworden ist und sich trotzdem nicht erübrigen oder (religionskritisch) auflösen läßt - das ist die neue Ausgangslage. (2) *Erlebte Innenwelt und Außenwelt* sind nicht als einmal festgestellte und sich ausschließende Gegensätze anzunehmen, und es gibt folglich auch keinen Anlaß für ein personalistisches Fluchtmotiv oder sektenhafte Weitabkehr; »innen« und »außen« sind als gegenläufige Orientierungsperspektiven unentbehrlich, aber auch unzertrennlich für ein menschliches Selbst, das sich *in* seinen Verhältnissen erlebt, in ihnen ein empirisch unableitbar eigenständiges Selbst immer neu wird, sofern es sich in keiner Weise selbst herstellen kann. (3) Daraus folgt für das Naturverhältnis, daß die neuzeitlich naheliegende *positivistische und mechanistische Auffassung,* empirische Fakten seien als solche die letzte Instanz, als *inkompetent* gelten muß für ein integratives Leben in (natürlichen) Verhältnissen; diese verhalten sich nicht wie ein Klotz zum Seelenfunken, sondern sind als manifest gewordene Kreativität aufzufassen, deren Kreatürlichkeit im menschlichen Geist durch die Gott-Rede zum Ausdruck kommt. 4. *Glauben* – die fundamentalste Zustandsform des menschlichen Geistes im Verhältnis zu sich, der Welt und Gott - darf nicht auf eine isolierte Lehrsatzgläubigkeit historisch relativer Religions- oder Konfessionsausprägungen reduziert werden; auch ist die Relation von Glauben und Handeln keineswegs wie eine Rangfolge vom primär Inhaltlichen zum sekundär Äußerlichen zu verstehen, sondern zur Struktur des Glaubens gehört sein jeweils (mögliches) Verhalten und Handeln, und in diesem Geflecht stehen Person und Welt vor Gott.

3. Die Durchführung

3.1. Wird die Leistungsfähigkeit der religiösen und theologischen Sprache, dort wo sie von »Gott« und »Schöpfung« spricht, als *symbolisch* gekennzeichnet, so stößt dies immer wieder auf den Einwand, damit sei zu wenig gesagt, die »Wirklichkeit« Gottes sei damit gerade nicht abgedeckt. Solange im Rahmen traditioneller Ontologie gedacht wird (wie das bei *Paul Tillichs* Symbollehre noch der Fall war), besteht auch weiterhin Anlaß zu dem Mißverständnis, eigentliche und uneigentliche Wirklichkeit lägen sozusagen hintereinander, und mit dem Symbol sei nur der Vordergrund erreicht, der Hintergrund immer nur behauptet.

Anders dann, wenn mit Charles S. *Peirce*, dem Begründer der modernen Semiotik und einer nicht-Kantischen Kategorienlehre", zwei wissenschaftstheoretische Voraussetzungen angenommen werden. Erstens die Formalität der dreigliedrigen Zeichenstruktur, die allem Wahrnehmen, Erkennen und Denken eignet: daß immer ein Zeichen selbst, sein Objektbezug und sein Interpretant zu unterscheiden sind; und zweitens die Kategorialität aller Wirklichkeit in ihrer ebenfalls dreigliedrigen Zugänglichkeit als qualitatives So-sein (Kategorie »Erstheit«), Existenzrelation (»Zweitheit«) und regelhafter, verhaltensmäßiger oder geistiger Zusammenhang (»Drittheit«). Aus der Anwendung dieser beiden Voraussetzungen folgt, daß jeder Wirklichkeitszugang über *Erfahrung* abläuft, diese aber sich in *Zeichen* und nur in *Zeichenzusammenhängen* präsentiert. Zu unterscheiden ist dann jeweils, welche Art von Zeichengebrauch vorliegt, und dabei gibt es vorweg keinerlei Einschränkungen, weder in metaphysischer noch in empiristischer Hinsicht. D. h. die Worte »Gott« und »Schöpfer« sind zunächst Sprachzeichen im symbolischen Sprachgebrauch, deren Bedeutung nun semiotisch und kategorial genauer bestimmt werden kann: In erster Hinsicht bezeichnet »Gott« - traditionell ausgedrückt das »ens necessariume" - den einheitlich sich aufdrängenden Lebenszusammenhang, wie er gespürt und erschlossen wird nicht im zielgerichteten, analysierenden Denken, sondern in einem die Ich-Intentionen zurücklassenden, meditativen, hypothetischen »Play of Musemente"; einer Besonnenheit, die semiotisch gesehen die (iconische) Kraft äußerster Wirklichkeitsnähe und Abbildlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. Mit diesem Einstieg in die Gottessymbolik will Peirce gerade dem religiösen Gefühl gerecht werden, und er nennt diesen ersten Schritt bewußt das »humble argumentc".

In zweiter Hinsicht kann nun der Gegenstandsbezug des Zeichens thematisch werden. Peirce spricht an dieser Stelle von »natural theology«? und meint damit den Aufweis, daß so etwas wie das »humble argument« vorliegt und also als Verteidigung der Gott-Rede angeführt werden kann. Diese Wirklichkeitssicht hängt aber entscheidend damit zusammen, daß nach Peirces' kosmologischen Auffassungen Geist und Natur nicht mechanistisch erklärt werden können. Denn in der Evolution haben sich Regulierungen und Verhaltenstendenzen eingespielt, die als solche bereits als Generalisierungen allgemeingültiger Ideen angesehen werden müssen - wie sollte sonst das vorliegende und beobachtbare spontane und regelhafte Wachstum je eine Erklärung finden"? Semiotisch gesehen ist damit gesagt, daß die Frage des Objektbezugs (der Referenz) eines Symbols für Peirce zum einen auf die Reihe der im Interpretantenbezug sich aufeinander beziehenden Symbolisierungsketten verweist (d. h. in jedem Symbol steckt bereits eine Reihe von Symbolzusammenhängen und Verweisungen)-

weil genau darin Menschen Realität erkennen; daß zum anderen aber die besondere Gegenstandsbeziehung des Symbols darin liegt, Realität mit auszubilden, d. h. das konkrete Objekt des Symbols ist kein »direktes«, sondern ein »dynamisches«, das im Symbolisierungsvorgang sozusagen mitwächst". Deshalb kann Peirce sagen, »daß eine Person nichts weiter als ein Symbol ist, das eine allgemeine Idee einschließt«'v, und dies gilt entsprechend für die Symbole Welt und Gott. In diesem Sinne ist eine »natural theology« als theologische Kosmologie möglich[11], und sie stellt die menschliche Fähigkeit heraus, den primären *Erfahrungseindruck* »Gott« symbolisch zum *Ausdruck* bringen zu können.

In dritter Hinsicht ist schließlich die mit dem Gott-Symbol erfaßte Realität als solche zu bestimmen, und sie ist zu thematisieren als Erfahrung in dem umfassenden Verständnis, das die zeichentheoretische Gegenstandsvermittlung und deren interpretative Weitergabe selbst miteinschließt. So gesehen ist in jeder Realitätsauffassung ihre kreative Vorgabe immer schon enthalten und gleichzeitig akut, das verlangt die wissenschaftliche Genauigkeit-s; und wenn wir uns nicht der »nominalistischen Häresie« schuldig machen wollen, vom absolut Unerkennbaren zu sprechen - dem inneren Widerspruch von einem Etwas, das es zugleich nicht geben soll -, dann hindert nichts, die Symbolik von Gott dem Schöpfer für das zu gebrauchen, was wir als Realität erleben: »as to God, open your eyes - and your heart, which is also a perceptive organ - and you see him«!".

3.2. Die *Perspektivität* (sinnen« und »außen«) der Selbst- und Welterfahrung ist in *A/fred N. Whiteheads* »Theorie des Erfassens« (»Theory of Prehensions«) detailliert als Verwirklichungsprozeß von Gefühlszuständlichkeiten beschrieben worden[14]. »Subjektsein« heißt dabei, (sobjekuve«) Daten einer je kreativen Zielsetzung zu unterziehen, und das geschieht in natürlichen Verhältnissen prinzipiell gesehen genauso wie in geistigen, so daß die Innen- oder Außenperspektive für jeden Geschehensvorgang »wirklicher Einzelwesen« bereits elementar ist und in ihrer »Polarität« wiederkehrt: nämlich physisch und geistig zugleich zu sein[15]. Das eigene und unersetzbare Empfinden ist produktiver Ausdruck jeweiliger Kreativität, die in sich objektive Verarbeitungselemente ebenso enthält wie den geistigen Umbildungs- und Aneignungsvorgang. Um das Prozeßhafte jenseits unserer eingefahrenen Subjekt- bzw. Objektbegriffe kenntlich zu machen, wählt Whitehead den Terminus »Superjekt«!", verwendet ihn auch zur Beschreibung der Natur Gottes!" und versucht damit, die Welt unter Einschluß menschlichen Wahrnehmens, Erkennens und Denkens als zwar äußerst differenzierten, darin doch aber einheitlichen Gesamtprozeß von sich schöpferisch konkretisierender Realität zugänglich zu machen. In jeder Selbst- und Welterfahrung aktualisiert sich zugleich Gotteserfahrung; und dies analysierend muß (nach Whitehead) auch Gott zweifach aufgefaßt werden: Als Herkunftsort der ewig zur Wirkung kommenden objektiven, absoluten Formen (Gottes »Urnatur«) wie als Zielort aller Verwirklichungen (Gottes »Folgenatur«).

Religionsphilosophisch bestehen Leistung und Problematik dieser Kosmologie darin. daß zwar ein *prozeßhafter Realitätsbegriff* erreicht wird. der den Perspektivenwechsel als Werdeprozeß selbst zu erklären vermag. der aber das Gesamtschöpferische von der Doppelbestimmung Gottes separiert: Denn *Gott* ist selbst wieder nur *Ausdruck des Kreattvitätsprogresses'",* Allerdings ist Whiteheads Motiv zu verstehen. unbedingt die autokratische Machtgottheit des transzendent-unerreichbaren »Schöpfers« abzuschaffen. ein »Irrglaube, der die Geschichte des Christentums und des Islam mit Tragödien erfüllt hat«!".

An Stelle dessen steht eine ästhetisch-religiöse Metaphorik, die die Herrschaftsstrukturen kündigt und gerade dadurch der Realität Gottes im Prozeß der Realität der Welt entsprechen möchte - ganz so, wie in F. Ferruccis Gottesroman Gott selber am kosmischen Werden teilnimmt und in gewissem Sinne sich dem Universum ausgeliefert hat. Whitehead schreibt: Gott »schafft die Welt nicht, er rettet sie; oder, genauer: Er ist der Poet der Welt, leitet sie mit zärtlicher Geduld durch seine Vision von der Wahrheit, Schönheit und Güte.e-?

3.3. Die Auffassung, daß die neuzeitlich praktizierte Trennung von *Natur und Geist* nicht mehr funktioniert, ist Peirce, *William James* und Whitehead gemeinsam. Während Peirce und Whitehead naturwissenschaftlich inspirierte, dann aber zugleich spekulativ und religionsphilosophisch ausgearbeitete Kosmologien liefern, die aufgrund ihres realistischen (Peirce) bzw. organistischen (Whitehead) Denkens *Descartes* theoretischen Zweifel und seine Substanzenlehre bestreiten müssen, liegt in *W. James'* Psychologie der noch überraschendere *Fall eines naturwissenschaftlichen Ausgangspunktes* vor, der in der eigenen Durchführung schließlich entdecken muß, daß die Grundelemente der Religiosität: »Glaubensüberzeugungen und Vertrauenszustand ... unter die allerwichtigsten biologischen Funktionen der Menschheit zu rechnen« sind-". James belegt das damit, daß nach seiner Auswertung mystischer Erlebnisse den in ihnen dokumentierten religiösen Erfahrungen Realität zugesprochen werden muß, weil sie offensichtlich Realität produktiv mitbestimmen. Dem Einwand des pragmatistischen Zirkelschlusses (wahr ist, was nützt), der gegen diese Argumentation immer wieder erhoben wurde, unterliegt James insofern nicht, als er von der Religions? her den szientistischen Wirklichkeitsbegriff sprengt und ein »Universum«, eine »letztgültige Realität« anzunehmen gezwungen ist, die nur über das persönliche Gefühl überhaupt erreicht werden kann. Damit zwingt er Geist und Natur wenigstens an einer Stelle zusammen, weil es aus der Beobachtung der psychologischen Fakten gar nicht anders geht. Das folgende Zitat läßt bereits Whiteheads Theorie des Erfassens heraushören: »Individualität ist im Gefühl begründet; und die Schlupfwinkel des Gefühls, die dunkleren, blinderen Schichten des Charakters, sind die einzigen Orte in der Welt, an denen wir die reale Faktizität in ihrem Ursprung erfassen und direkt wahrnehmen, wie Ereignisse geschehen und wie Wirken aktuell getan wird.«23 Das entscheidende Argument (abgesehen von den schwierigen Einzelfragen, wie im Natürlichen Geistiges und umgekehrt anzutreffen und nachzuweisen sind>') lautet: Zu einer nichtreduktiv verfahrenden Wirklichkeitsbeschreibung gehört notwendig nicht nur das instrumentell operierende menschliche Denken, sondern zusammen mit diesem seine Gefühlswelt als Instanz der vollständigen Erschließung von Realität. In diesen Zusammenhang (theoretisch und methodisch reflektiert) einzutreten, bedeutet deshalb, es immer schon mit ablaufenden Ereignissen zu tun zu haben, die künstlich stillgestellt und präpariert werden müssen, wenn die Natur vergegenständlicht analysiert werden solL Das aber ist nie die ganze Wahrheit. Die »reale Welt« ist folglich »verwickelter gebaut als die Naturwissenschaft erlaubt«-". - Genau dieser Komplikation wird allein der religiöse Glaube gerecht dadurch, daß er in der Gott-Rede eingestellt ist auf das im Menschen sich potenzierende Zusammenspiel von Natur und Geist, Geschenk und Last der eigenen Lebendigkeit; weil er gar nicht anders kann, als deren Herkunft und Fortbestehen als Schöpfung symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Durch die Gott-Rede partizipiert der Glaube an dieser gewordenen und weiter werdenden lebendigen Schöpfung.

3.4. Der Glaube also ist die Form der Partizipation an Schöpfung und Gott-Rede. Das läßt sich kosmologisch zunächst so begründen, daß der Glaube das Medium der Erschließung für »diesen höheren Teil des Universumse-s darstellt, den James' Psychologie als den äußerst wirksamen Bereich des Unsichtbaren, Unterbewußten, Mystischen dokumentiert hat. Wirkungen gehen davon nicht nur sozusagen rückwärts aus, sondern sind vor allem zukünftige, insofern es für einen Menschen und seine Lebensführung nicht gleichgültig ist, was er glaubt. Der Glaube bringt »reale Wirkungen« hervor, und in diesem allgemeinen Sinn von »instinktiver Überzeugung« steht das englische Wort »belief«-". James' pragmatitische Philosophie vertritt nun generell die These, daß Überzeugungsbildung (belief) auf wirkliches, überprüfendes Handeln angewiesen und daß dies zugleich konstitutiv für alle Wahrheitsfindung ist. Der religiöse Glaube (»faith«) greift allerdings insofern noch darüber hinaus, als er (eschatologisch) die »ewigen« Dinge des »Universums« in das gegenwärtige Verhalten und Handeln hineinzieht>". James' Religionsphilosophie hat deshalb zu zeigen versucht, daß dazu auch und gerade im wissenschaftlichen Zeitalter ein Recht besteht, weil die gefühlsmäßige und willentliche Seite des Menschen zur Realitätswahrnehmung gehört und also die existentielle »religiöse Hypothese« keineswegs willkürlich oder wissenschaftlich verdächtig, sondern über das Personsein des Menschen notwendig mit zum Zuge kommen muß. Allerdings: Hypothesen müssen geprüft werden, d. h. die Realitätserschließung des Glaubens steht im kritischen Kontext mit den geschichtlichen Realisierungen der Menschheit und der Progressivität wissenschaftlicher Entdeckungen. Für inhumanen Fanatismus und weitab gewandte Selbstquälerei haben wir mit guten Gründen wenig Verständnis; Faszination aber geht von einem Glauben aus, der die inneren und äußeren Spaltungen des Lebens zu heilen verspricht und dessen Liebesgebot den Weg dazu eröffnet.

Der von Peirce vertretene *Pragmatizismus* hat gegenüber der Philosophie von James Korrekturen angebracht-", die darauf hinauswollen, (a) den drohenden Praxiszirkel zu vermeiden und (b) die Idealität der Wahrheit gerade auch für das pragmatistische Denken festzuhalten. Das ist deshalb möglich, weil die Realität dessen, was James psychologisch als Unterbewußtes analysiert und ansonsten einfach »Universum« genannt hat, in einem universalrealistischen Sinn als vorgegeben und uns Menschen aufgegeben gedacht werden kann. Der Zusammenhang von Glauben und Handeln ist kein Praxiszirkel, weil die Partizipation des Glaubens und Handeins das »Universum« nicht herstellt, sondern ihm nachzukommen versucht. Die *Wahrheit* liegt im zeitlich doppelten Sinn des Wortes uns *voraus,* sie ist evolutionistisch gedacht vom Anfang her in Entwicklung, und sie steht – was Glauben, Zweifeln, Prüfen und Handeln betrifft - »in the long run«, wie Peirce zu sagen pflegt, immer neu zur Entscheidung an. Damit hat der Pragmatismus die unauflösliche Angewiesenheit von metaphysischer Problemstellung (Universalienrealismus), Wissenschafts-, Handlungstheorie und Ethik demonstrieren können. Im Rahmen seiner Diskussion der Induktionsschlüsse formuliert Peirce in einem der Entwürfe zum Gottesargument folgendermaßen: »What is the chiefend ofman? *Answer:* To actualize ideas ofthe immortal, ceaselessly prolific kind. To that end it is needful to get beliefs that the believer will take satisfaction in acting upon, not mere rules set down on paper, with lethaI provisos attached to them.e-?

Unter den Bedingungen, daß das *Universum noch unabgeschlossen* ist, daß sein Anfang eine *kreative Evolution* in Gang gesetzt hat, daß geistige Zusammenhänge regulierende, verhal-

tenswirksame Resultate dieser Entwicklung sind – unter diesen Bedingungen steht menschliches Denken und Handeln nicht voneinander isoliert, sondern eingebunden in eben diese Gesamtentwicklung. Kosmologisch hat Peirce hierzu die These einer kreativen Zufallsagentur (»Tychismus«) ebenso vertreten wie die Lehre vom geistigen Zusammenhang dieser universalen Entwicklung (»Synechismus«), und er hat beides verbunden mit seiner *Alternative zum mechanistischen Darwinismus:* der Lehre von der evolutionistisch wirksamen Liebe (»Agapismus«)[31]. Damit ist nicht nur der sog. »Kampf ums Dasein« als das naturwissenschaftliche Reststück ethischer Einsicht ad absurdum geführt, sondern zugleich auch ein christologisches Element in die Kosmologie an entscheidender Stelle eingetragen: »Opfere deine eigene Vollkommenheit der Vervollkommnung deines Nächstenle-? Diese Maxime folgt für Peirce aus der pragmatischen Struktur, sie ist begründet in seiner Sicht der *Metaphysik der Evolution,* und sie ist vor allem das Verbindungsglied zwischen Denken und Handeln: Glauben als Form der Partizipation an der nicht-egozentrischen, schöpferischen Entwicklung des Universums. Die Maxime der christlichen Liebe, die ihr eigenes für anderes und andere einsetzt und damit die unbedingte Verpflichtung der Wahrhaftigkeit im Blick auf die Wahrheit »in the long run« eingeht, ist dann die einzig menschliche Möglichkeit. Diese Maxime ist kein kategorischer, sondern menschlich gesehen ein *hypothetischer Imperativ,* der eingelassen ist in die Relation von Glauben und (möglichem) Verhalten und Handeln. Dazwischen liegen die nicht zu übersehenden und nicht zu überspringenden natürlichen und geschichtlichen Realitäten, an denen Glauben, Verhalten und Handeln sich bewähren, überprüfen und entwickeln. Diese Konkretionen sind gemeint, wenn Peirce den theoretischen (»Papier«-)Zweifel im Gottesargument-? zugunsten der Praxis der Lebensführung beiseite schiebt; christologisch ausgedrückt bedeutet dies die Konkretion Gottes in der unbedingten Nähe seiner Liebe.

Whiteheads sProzeß und Realitäts endet bezeichnenderweise mit eben dieser Aufnahme der »galiläischen Vision von der Demut«, denn sie läßt den autokratischen Schöpfergott verabschieden zugunsten seiner Gegenwart in den »zarten Elementen der Welt, die langsam und in aller Stille durch Liebe wirkenc-". So kommt der kosmologische Prozeß zur Konkretion, und wenn dies aus seinem Prozeß- und Realitätscharakter angenommen werden muß, dann impliziert diese Art von Kreativität Wertungen[35], die wiederum die Verbindung von Kosmologie, Ethik und Theologie unter Beweis stellen. Der (christliche) Schöpfungsglaube nimmt sich in Gottes Geschichte mit der Welt in die Pflicht, die Liebe Gottes konkret- und damit auch um der wissenschaftlichen Wahrheit willen - in Glauben und Handeln mitzugehen.

4. Die Folgen

Theologisch-dogmatisch gesprochen kann als Ergebnis formuliert werden, daß mit *Schöpfung* die in der Gott-Rede kosmologisch implizierte Kreativität symbolisch zum Ausdruck gebracht wird, und zwar so, daß sich die Bedeutung dieser Symbolik in ihrem Gebrauch erschließt. Das ist nicht verengt aufzufassen, sondern als Entfaltung der Schöpfungsrealität im Prozeß selbst, an dem Menschen mitdenkend und mithandelnd teilnehmen. Die spezifisch menschliche Teilnahme im Symbolgebrauch der Gott-Rede ist der Glaube, der sich wiederum

in der Schöpfungsrealität mitentfaltet und zwar handlungsbezogen, so daß aus der Relation Glauben und Handeln die Relation Schöpfung und *Schiipfungsethik* folgt. Franeo Ferruccis Gott-Redet" hat das insofern verstanden, nachvollzogen und zum Gestaltungsprinzip eines ganzen Romans in der Ich-Rede Gottes gemacht, als er Kosmologie und Weltgeschichte gleichzeitig mit Gott geschehen läßt, der (anthropomorph und universal) beobachtend und mitleidend an ihr teilnimmt - und an ihr zugrundezugehen droht. Das Gott-Symbol steht nach-neuzeitlich doch wieder und noch einmal für ein erschaffenes und schöpferisches Universum, und sein letzter Sinn ist offenbar der Appell an die Verantwortung der Menschen für die Schöpfung. Ohne Gott-Rede verliert sie sich. Ob Gott sich ohne menschliche Korrespondenz und ohne kreativen Prozeß verliert, legen Whitehead und Ferrucci nahe; aber doch nur, weil die autoritative Herrschaft eines Gewaltgottes über seine Schöpfung nicht mehr gelten kann. Daß bei allem Gräßlichen, das im Verantwortungsbereich der Christentumsgeschichte keinesfalls ignoriert werden darf, doch deren Rechtfertigungs- und Freiheitsbotschaft - und damit die Durchbrechung mythischer Gewalten – jedenfalls auch gilt und aufklärend nicht vergessen werden darf, sollte inzwischen der theologischen Gegenwart in der Auslegung von Gen 1-11, Rm 8, 2 Kor 5,17 ff und Koll, 15 ff eine Selbstverständlichkeit sein und in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit eine solche werden. Dem christlichen Glauben aufgegeben ist die Schöpfungs-Symbolik, die das Leiden an der Schöpfung mit in ihre Gestaltung aufzunehmen in der Lage ist. Neu-Schöpfung hat die christologische Tradition das genannt, und sie ist lebendig in der Schöpfungsethik, die nichts an Kreativität zurücknimmt, in Glauben und Handeln aber keinesfalls ihre Bedingung, die Schöpfung, auf Spiel setzen wird (soweit es an uns Menschen ist, hier ein Spiel zu spielen).

Zwei Folgesätze sollen versuchen, nun doch wenigstens ganz allgemein den akuten Fragen gerecht zu werden, die hinter all der Theorie- und Literaturbildung stecken - und eben deshalb zur Gott-Rede gehören und von ihr Antwort fordern:

(1) Schöpfungsethisch begründet sollen wir Christen (und Menschen) alles tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe blühen läßt.

(2) Schöpfungsethisch begründet dürfen wir Christen (und Menschen) nichts tun, was die Gott-Rede in ihrer Welt- und Menschenliebe verdorren läßt.

Prof Dr. Hermann Deuser
Kriemhildenstraße 5
5600 Wuppertal 2

Abstract

American philosophy of religion (seil., of pragmatism and process) makes possible a theological cosmology which allows us to conceive a foundation for the reality of the symbolism of God and creation, the processual integration of subject-object perspectives, the connections between nature and spirit, and those between faith and action. This raises the possibility of amending the deficit in the German theological tradition as regards theology of creation, that is, as the presupposition for a necessary ethics of creation. Constitutive factors in this connection are the christological elements of the love of God which are made concrete via faith, thought, and act in a metaphysically and evolutionistically understood world-process.

Anmerkungen

1. Zur Bedeutung dieses Einschnitts für die Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik vgl. *meinen Beitrag:* Glauben und Handeln. Evangelische Theologie in den Konsequenzen der Neuzeit, *in:* Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens, hg. v. *Alois HalderiKlaus KienzleriJoseph Möller,* Düsseldorf 1987, 322-348.
2. Zu *John Updike:* Das Gottesprogramni, Reinbek bei Hamburg 1988, vgl. die gegenwartsanalytischen Interpretationshinweise von *Wolfgang Nethöfel:* Literarisch-religiöse Reflexion der Gegenwart, in: Marburger Jahrbuch Theologie 11: Theologische Gegenwartsdeutung, hg. v. *W. HdrlelR. Preul* (MThSt 24), 11-42; 4Off. Daß es gegenwärtig Gottesromane gibt, ist aUerdings ein Zeichen der Zeit. Denn diese Romane von und über Gott sind weder eifernd atheistisch noch bekenntnishaft theistisch, sie sind kirchlich-dogmatisch ausgesprochen distanziert, literarisch autonom, doch aber zur Sache wohl informiert - und: sie leben aus dem kosmologischen Impuls, naturwissenschaftlich gedachte Kreativität als Gott-Rede vorbringen zu müssen. Wie soUte auch sonst überhaupt lebendig von Kreativität gesprochen werden? ~ Noch einmal ein Stück Gottesrede nach *Franeo Ferrucci:* Die Schöpfung ..., MünchenfWien 1988, 327: »In die von mir geschaffene Natur drangen Besucher ein, die mich keines Blickes würdigten. Mit Lupe und Notizbuch bewaffnet, studierten sie Blatt für Blatt ... Sie kamen mir eher wie Angehörige des Reinigungsdienstes vor«, - Zu dieser Gattung ist auch (was die Schöpfungserzählung betrifft) ein gelungenes Stück narrativer Theologie von *Hans Prör* zu rechnen: Ich will von Gott erzählen wie von einem Menschen, den ich liebe, 7. Aufl., München 1988.
3. Im folgenden gebe ich keine Werk-Darstellung der genannten Vertreter amerikanischer Religionsphilosophie (solche Referate und Interpretationen liegen bereits vor, und sie sollen als Literaturhinweise auch einbezogen werden), sondern ich versuche, möglichst konzentriert Sachargumente zur Thematik -Schöpfung und Schöpfungsethik- im Rahmen der vier Aufgabenfelder anzuführen. Vgl. hier zur Stellung von Peirce' Semiotik und Kategorienlehre im Vergleich zu Aristoteles und Kant die Einleitung von *Klaus Oehler* (Hg.): Aristoteles. Kategorien, Berlin 1984 (Aristoteles. Werke in dt. Übersetzung, Bd. 1/1), bes. 37-56. - Als allgemeine Einführung in Peirce' Denken vgl. die Einleitungen von *Helmut Pape* (Hg.): Ch. S. Peirce. Semiotische Schriften, Bd. 1 (gem. mit Chr. Kloesel), Frankfurt a. M. 1986; *ders.* (Hg.): Ch. S. Peirce. Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, Aachen 1988 (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung, Bd. 18); und meinen Literaturbericht: Einige Fragen zu Ch. S. Peirce' Religionsphilosophie, in: Zeitschrift f. Phil. Forschung 40 (1986), 404-415.
4. CP 6.452/465. - Peirce' noch nicht übersetzte (religionsphilosophische) Schriften (aus vol. 6) werden zitiert mit Bd.-Nr. und Nr, des Paragraphen nach der Ausgabe: *Ch.* S. *Peirce:* Collected Papers, vo, 1-6, ed. by Ch. Hartshorne/P. Weiss, Cambridge, Mass. 1931-35; vol. 7-8, ed. by A. W. Burks, 1958. Eine Auswahl aus diesen Texten enthält der Band von *Charles Hartshorne] William L. Reese* (Ed.): Philosophers Speak ofGod, Chicago/London 1976, 259-268.
5. CP 6.486.
6. CP 6.485 f.
7. CP 6.487.
8. Vgl. hierzu vor allem die Schlußabschnitte der Schrift »Die gläserne Natur des Menschen«, in: Naturordnung und Zeichenprozeß, hg. v. *H. Pape* (s. o. Anm. 3), 210-234, bes. 229ff.
9. Vgl. dazu *John J. Fitzgerald:* Peirce's Theorie ofSigns as Foundations for Pragmatism, The Hagne/Paris 1966, p. 43; *Carl R. Hausman:* Metaphorical Reference and Peiree's Dynamical Object, in: Transactions of the Ch. S. Peirce Society 23 (1987), 381-409; p. 386f. - Peirce' Sonderstellung in der aktuellen Diskussion des Bedeutungs- bzw. Referenzproblems ist sehr schön dargestellt in der Einleitung von *Helmut Pape* zu Band 1 der rSemiotischen Schriften<, aaO. (s. o. Anm. 3), S. *2Ur.*
10. Naturordnung und Zeichenprozeß, aaO., S. 233.
11. Zu den christologischen Implikationen s, u. Abschnitt 3.4.
12. Hierzu ist auf Peirce' Ausarbeitung des (objektiv logischen) Begriffs des Kontinuums, dem kosmologisch der >Synechismus< entspricht, zu verweisen. Entscheidend dabei ist, daß Peirce hier gegen Kant die Homogenität des Kontinuums gegenüber dem synthetisierenden Zugriff der Erfahrung verteidigt (vgl, wiederum die Einleitung von *Helmut Pape* zu Band 1 der >Semiotischen Schriften<, aaO. bes. S. 45), denn erst das diskursive Denken erfährt als diskret, was es damit in die Einheit der Synthesis überführt; was zuvor aber kontinuierlich vorgelegen haben muß. - Genau diese Überlegungen machen die Rede von Gott und Schöpfung auch philosophisch möglich, wie Peirce sie dann im Gottesargument vorträgt.
13. CP 6.493. - Es ist aufschlußreich, Whiteheads in anderen Denkzusammenhängen formulierte, aber doch für diesen Gebrauch analoge Definition des »Symbolismus« hier zu notieren: »The human mind is functioning symbolically when some components of its experience elicit consciousness, beliefs, emotions, and usages, respecting other

components of its experience. The former set of components arc the >symbols<, and the latter set constitute the smeaning- of the symbols«, vgl. *Al/red N. Whitehead:* Symbolism. Its Meaning and Effect, New York 1958, *p.7/8.*

14. Whiteheads Hauptwerk wird zitiert nach der dt. Ausgabe: *Al/red N. Whitehead:* Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, übers. v. H. G. Hall, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1984; zu vgl. ist die amerikan. Ausgabe: Process and Reality. An Essay in Cosmology, Corrected Edition, ed. by D. R. Griffin/D, W. Sherburne, New York 1978.
15. Vgl. Prozeß und Realität, S. 432fT. - Eine Interpretation der einzelnen Denkschritte zu Whiteheads Kosmologie generell gibt *Michael Welker:* Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1986, Kap. 11; eine kurze Einführung in Whiteheads spekulatives Denken findet sich bei *He/mut Maaßen:* Gott, das Gute und das Böse in der Philosophie A. N. Whiteheads, Frankfurt a. M. 1988, Kap. I u. 11.
16. Prozeß und Realität, S. 406.
17. AaO., S. 174.
18. Es sei denn, die »Superjektw-Struktur Gottes selbst (s. o. Anm. 16 u. 17) könnte gegen Whiteheads Intentionen zu einer die Kreativität umfassenden Gottesvorstellung führen; vgl. zu dieser Diskussion bei *M. Welker.* aaO., S. 115, 133; bei *H. Maaßen.* aaO., Kap. III.
19. Prozeß und Realität, S. 611.
20. AaO., S.618.
21. *William James:* Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. und hg. v. E. Herms, Zürich 1982, S. 462. - Zu vgl, ist auch hier die amerikan. Ausgabe: The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, Fount Paperbacks 1985. - Zur detallierten Interpretation von James' Pschologie und Philosophie vgI. *E. Herms:* Radical Empiricism. Studien zu Psychologie, Metaphysik und Religionstheorie William James', Gütersloh 1977; zur Einführung und Übersicht vgl. *G. E. Myers:* William James. His Life and Thought, New Haven/London 1986.
22. James definiert Religion als: »Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen. die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten«, vgI. Die Vielfalt relig. Erfahrung" aaO.• S.41.
23. AaO., S. 459. - Der Begriff des »Universums« wird von *W. James* benutzt vor allem in der kleinen Schrift: Der Wille zum Glauben, in: Texte der Philosophie des Pragmatismus, hg. v. E. Martens, Stuttgart (Reclam 9799) 1975. S. 128-160; hier bes. 152. 155; vgI. hierzu die amerikan. Ausgabe: The Will to Believe and other essays in popular philosophy/Human Immortality, New York 1956. Zur Einführung in die nach wie vor anhaltende kontroverse Debatte um diesen Text vgl. *Robert J. O'Connell:* William James on The Courage to Believe, New York 1984.
24. Vgl. dazu wiederum Peirce' Lehre des -Synechismuse und Whiteheads >Theorie des Erfassensd
25. *James,* Die Vielfalt relig. Erfahrung. aaO., S. 473.
26. AaO.• 470.
27. Ebd.
28. *James,* Der Wille zum Glauben, aaO.• S. 152f.
29. Vgl. die späteren Zusätze zu Peirce' »pragmatischer Maxime« in CP 5.402; und dazu *meinen Beitrag* >Utilitarismus und Pragmatismuse, in: Ethik in der europäischen Geschichte 11: Reformation und Neuzeit. hg. von *Stephan H. Pfiirtner,* Stuttgart 1988,89-101; hier S. 96ff.
30. MS 842. p.83. zit. nach der Mikrofilm-Edition der *Peirce-Manuskripte,* Widener Library, Harvard University; Manuskriptzählung nach *R.* S. *Robin:* Annotated eatalogue of the Papers of Ch, S. Peiree, Amherst 1967. - Eine ähnliche Formulierung findet sich auch in CP 6.476.
31. Vgl. zur Darstellung der Kosmologie die beiden Einleitungen zu den dt. Textausgaben von *H. Pape* (s. o. Anm. 3) und *meine Beiträge:* Ch, S. Peirce's Religionsphilosophie als Metaphysik der Evolution. in: Religion im Denken unserer Zeit. hg. v. *W. Här/eIE. Wölfe/.* Marburg (MThSt 21) 1986, 103-126; Schöpfung und Zufall. Ch. S. Peirce' »Tychismus«, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. FS Jürgen Moltmann, München 1986. 298-309.
32. Aus Peirce' Schrift von 1893: >Evolutionäre Liebes, vgl. in Naturordnung und Zeichenprozeß (s. o. Anm. 3),235 - 263; hier S. 237.
33. Vgl. MS 842. p. I; vgl. aueh CP 6.500.
34. Prozeß und Realität. aaO., S. *612/13.* - Zu den Differenzen im metaphysischen Denken zwischen Whitehead und Peirce vgl. *Victor Lowe:* Peirce an Whitehead as Metaphysieians, in: Studies in the Philosophy of Ch. S. Peirce. Second Series, ed. by Ed. C. Moore/R. S. Robin, Amherst 1964,430-454.
35. VgI. zu den damit verbundenen Fragen von Ästhetik und Theodizee bei *H. Maaßen,* aaO. (s. o, Anm.15). Kap. IV-VI.
36. S. o. der ausgewählte Motto-Text aus: Die Schöpfung ...• aaO. (s. o. Anm. 2). S. 347f.

K. E. Legstrup. Dänischer Theologe und Ethiker

Von Viggo Mortensen

Ein kleines Land ist in vieler Hinsicht, so auch in geistiger, auf Impulse angewiesen, die es von außen her empfängt. Von jeher haben sich im dänischen Geistesleben solche Anregungen gespiegelt. Auch auf dem Gebiet der Theologie tritt dies deutlich in Erscheinung. Die beiden bedeutendsten dänischen Denker innerhalb der Theologie des 19. Jahrhunderts, *Søren Kierkegaard* und *Nikolai F. S. Grundtvig,* haben somit entscheidende Impulse aus dem Ausland aufgenommen. Was wäre Kierkegaard ohne Hegel gewesen? Was wäre aus Grundtvig ohne die Englandreisen geworden? Das spezifisch Dänische, das wir in so hohem Maße mit diesen beiden Denkern verbinden, hat sich jedoch aus der Begegnung mit dem Fremden gebildet. Auf dem Hintergrund dieser Begegnung und in ihrer Rückwirkung entwickelt sich eine besondere Position, die das Universelle im Lokalen aufscheinen läßt.

Auf entsprechende Weise, so darf man sagen, verhält es sich mit dem wohl bedeutendsten Denker innerhalb der dänischen Theologie des 20. Jahrhunderts, *Knud E. Legstrup* (1905-1981). Ursprünglich inspiriert von den Vätern der phänomenologischen Philosophie, *Edmund Husserl, Martin Heidegger* und vor allem *Hans Lipps,* entwickelt Legstrup eine eigenständige Position, die sich im Laufe seines Lebens immer stärker ausreift und schließlich ihre letzte und entscheidende Frucht in seinem Alterswerk, einer vierbändigen, teils posthum erschienenen, Metaphysik zeitigt.

Diese *Schdpfungsphilosophie.* wie Legstrup selbst seine großangelegte Denkarbeit zu nennen pflegte, erhält auch für seine ethischen Betrachtungen Bedeutung und läßt sich im großen und ganzen als ein Versuch bezeichnen, die ethischen Überlegungen mit einer theologischen Grundlage zu untermauern, die ebenso meilenweit entfernt von einem offenbarungspositivistischen Biblizismus wie von einem säkulartheologischen Relativismus liegt. Im folgenden sollen *einige Linien im ethischen Denken Legstrups* herausgehoben werden.

Das ethische Denken Legstrups schlug sich zunächst in seinem ersten wichtigen Buch *»Die ethische Forderung«* aus dem Jahr 1956 nieder. Hier will Legstrup auf rein humaner Grundlage die Forderung darstellen, die in der Verkündigung Jesu Christi enthalten ist. Hier wird vor allem das Gewicht auf die *Radikalität der Forderung* gelegt. Die Radikalität besteht u. a. darin, daß etwas ganz *Selbstverständliches gefordert* wird, etwas, von dem eigentlich jeder weiß, daß es gefordert ist. Radikalität und Universalität hängen zusammen. Dieser Zug der Forderung verhindert, daß man sich die Forderung aneignen kann und sie zu seiner eigenen Forderung machen kann. Die Forderung entspringt einer bestimmten Tatsache, der *Interdependenz,* daß ein Stück vom Leben des Anderen in unserer Macht steht. Da wir uns diese Tatsache nicht selbst zu verdanken haben, verdanken wir auch die Forderung nicht uns selbst. Die Radikalität, die beinhaltet, daß die Forderung als unbedingt, unendlich und absolut zu bezeichnen ist, besteht also darin, daß sie nur in *Selbstlosigkeit* zu erfüllen ist. Dies macht, daß sie zugleich das einfachste ist, was man sich denken kann – und unerfüllbar. Da die Forderung verlangt, daß sie hätte überflüssig sein sollen, ist sie im eigentlichen Sinne

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 186-192, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

unerfüllbar. Das *Gebot der Nächstenliebe* ist das natürlichste aller Gebote, aber eben dies will unsere Natur nicht wahrhaben. Man erhält auch keine Anweisungen darüber, wie man die Forderung erfüllen kann. In dieser Hinsicht ist sie stumm; sie spezifiziert nichts, sondern überläßt alles dem einzelnen. Von hier aus *lehnt Legstrup alle Versuche ab, eine spezifisch christliche Materialethik zu entwickeln;* die Frage, ob es überhaupt eine christliche Ethik gibt und wie eine solche gegebenenfalls auszusehen habe, wurde Mitte dieses Jahrhunderts in einer Diskussion zwischen den heiden dänischen Professoren dieses Fachs, *Niels H. Søe* und K. E. Legstrup, heftig diskutiert.

Søe trat in seiner großen »Christlichen Ethik«, die zuerst 1942 erschien (deutsch 1949) für eine modifizierte barthianische Position ein. Er wandte sich gegen jedes Reden von einem natürlichen Gesetz und behauptete, daß wir nur im Lichte der Offenbarung verstehen, was es heißt, Mensch und Glied eines sozialen Ganzen zu sein. Nur von Christus her verstehen wir, was es heißt, Mensch zu sein, und bei dem Verstehen dessen, was dies bedeutet, sind wir auf den Heiligen Geist angewiesen. Auch wenn wir bei unserem Versuch, das Gute zu erkennen, autoritativ an das gebunden sind, was die Schrift von uns und von einem wahren menschlichen Leben sagt, so können wir dies nur durch den Heiligen Geist als Gebot Gottes verstehen. Ein charakteristisches Zitat: »Da wir jedoch nicht aus uns selber wissen, was christliche Liebe ist, sondern immer von neuem uns durch die Offenbarung belehren lassen müssen, suchen wir Hilfe und Lösung dieser Aufgabe, indem wir uns in die neutestamentlichen Beispiele und Erläuterungen für das, was Liebe ist, vertiefen ... Wir werden daran erinnert, daß es ohne die Leitung des Heiligen Geistes nicht möglich ist, die Aussagen der Bibel ... recht zu verstehen« (N. H. Søe, S. 71 und 75).

In dem viel beachteten Abschnitt »Gibt es eine christliche Ethik?« in dem Buch »Die ethische Forderung« (deutsch 1959) unternimmt es Knud E. Legstrup, die These N. H. Søes über die Möglichkeit einer spezifisch christlichen Materialethik zu widerlegen, ohne jedoch explizit auf die Argumentation Søes einzugehen. Was aus der Sicht Legstraps vor allem die Ausarbeitung einer spezifisch christlichen Materialethik verhindert, ist die Radikalität in der Verkündigung Jesu und der ethischen Forderung. Es gibt keinen direkten Weg von der Verkündigung Jesu zur konkreten Tat im Gehorsam gegen die Forderung. Und es gibt auch in der Verkündigung Jesu keine näheren Richtlinien dafür, wie man das Leben des anderen beschützen soll: »Das Eigentümliche ist, daß alles, was Jesus gesagt hat, und was uns überliefert worden ist, jede Erzählung und jedes Gleichnis, jede Antwort in Gespräch oder Streit, jede gedrängt formulierte Äußerung die Verkündigung einer Forderung ist, die in sich selbst schweigt. Das ist das Unhantierbare seiner Verkündigung. Darum sind alle Versuche, sie zu systematisieren, gescheitert. Es findet sich keine Anweisung darin, keine Vorschrift, keine Moral, keine Kasuistik; nichts entledigt den Menschen seiner Verantwortung, indem die Konflikte, in die ihn die Forderung stellt, im voraus gelöst werden. Alle seine Worte sprechen von dieser einen Forderung, aber nicht mit einem einzigen Wort bricht er ihr Schweigen« (S. 120).

Legstrups Front richtet sich hier deutlich gegen jene, die meinen, das Christentum versehe den einzelnen mit einem politischen oder ethischen Besserwissen, das sich in besonderen (christlichen) Lösungen politischer oder allgemeinmenschlicher Probleme auswirkt.

In der direkten Diskussion mit Søe in dem Buch »Kunst og Etik« folgert Legstrup denn auch:

»Ich meine nicht, daß eine christliche Materialethik möglich ist, weder partiell noch universell. Damit will ich nicht behaupten, daß der Theologe, der Anhänger einer christlichen Materialethik ist, nicht ausgezeichnete Überlegungen über das eine oder andere ethische Problem beisteuern könne, ich meine nur, daß es in Wirklichkeit seine rein humanen Überlegungen sind, die den Ausschlag geben, und daß es eine Illusion ist, wenn er meint, dies sei die christliche Botschaft« (1961, S.260).

Dies ist von jemandem geschrieben, der später *eine der bedeutendsten Materialethiken auf skandinavischem Boden* in neuerer Zeit geschrieben hat, u. a. die Bücher *»Norm og Spontaneität«* (aus dem Jahre 1972, deutsch in erweiterter Fassung: Tübingen 1989), »System og Symbol« (aus dem Jahre 1982) und »Liebe und Solidarität« (aus dem Jahre 1987). Vor allem »System und Symbol« bringt die theologische Ethik in die allgemeine ethische Diskussion ein, ja ist dieser Diskussion in zwei Punkten voraus, was sich bereits im Titel andeutet. Es handelt sich um eine Kulturkritik, in der Legstrup, gegen das *Systemdenken* der Technologie, nach einer Grundlage für die Moral außerhalb der Systemwelt sucht und diese in einem ontologischen Fundament findet, das er in diesem Zusammenhang die *Symbolmacht* des Seienden nennt. Was hierunter zu verstehen ist, wird in den vier Bänden der *»Metaphysik«* entfaltet. Legstrup ist sich über das »möglicherweise Unmögliche« seines Vorhabens im klaren, das darin besteht, »unsere Haltung 180° um die eigene Achse zu schwenken und uns klar zu machen, daß das Universum nicht unsere Umgebung ist, sondern unser Ursprung« (System og Symbol, S. 9).

Legstrup weiß auch, daß sich aus dieser Operation keine detaillierte Materialethik ergibt, aber man kann wenigstens bei den Phänomenen und Problemen bleiben - auch bei den unlösbaren und nicht entscheidbaren - und braucht nicht vorschnell technologische Lösungen oder ideologische Anweisungen zu akzeptieren. Damit ist eine Grundlage geschaffen für eine Diskussion darüber, was gut und richtig ist und was verkehrt und böse ist, eine Diskussion, die in jeder Gesellschaft geführt werden muß.

Legstrups Anliegen ist, wie es emphatisch in der Einleitung zur »Ethischen Forderung« heißt, »rein human« zu bestimmen, an welche Phänomene unseres Daseins die religiöse Verkündigung appelliert. Wie kommt man dann mit der Radikalisierung der Ethik in der *Verkündigung Jesu* zu recht? Diese *Radikalisierung* besteht nicht in einer kosmopolitischen Ausweitung, sondern in einer *Verschärfung.* Der Nächste ist derjenige der meine Hilfe braucht, vorbehaltlos jeder, auch der, von dem man keine Gegenleistung erwarten kann.

»Die Liebe, die zum Gottesreich gehört und die dem Glauben an sein Kommen entspringt, ist spontan und gilt deshalb dem Fremden und dem Feinde« (Solidarität und Liebe, S. 22).

Diese Radikalisierung bewirkt, daß die Ethik Jesu in einem aktuellen Zusammenhang so schwer zu handhaben ist. Gleichzeitig ist die Auslegung und Deutung des Liebesgebotes im Neuen Testament ein Zeugnis dafür, daß das Partikulare durch das *Universale* gesprengt wird. Nicht daß irgend etwas eigentlich Neues hinzukäme! Auch wenn man die einzelnen Bestandteile des doppelten Liebesgebotes (Mk 12,28-34) für sich nimmt, kann man sie im Alten Testament wiederfinden. Auch die Verknüpfung von Kult und Ethik findet sich schon bei den Propheten; doch wird sie durch eine noch engere Verknüpfung der beiden in der

Verkündigung Jesu überboten. Die *Goldene Regel* nun läßt sich so auslegen, als handelte es sich dabei um nackte Gegenseitigkeit. Aber im Lichte des Liebesgebotes wird deutlich, daß hier vielmehr die *Souveränität* gefordert wird, die für die Liebe kennzeichnend ist und die einen instand setzt, zu verstehen, was der andere eigentlich verlangt. Umgekehrt kann die radikalisierte Forderung der Liebe zum Feinde Gefahr laufen, das Gebot ganz aus der Sphäre der Moral zu entfernen. Dann dient die Goldene Regel dazu, auch die *Feindesliebe* als ein Gebot festzuhalten, dessen Realisierung in der Welt der Wirklichkeit verlangt wird - eine Gegenseitigkeit, die ein Bestandteil der Gesetze ist, unter denen sich das Leben entfaltet.

So ist es erforderlich, das Gebot der Feindesliebe im Lichte des moralischen Prinzips der Gegenseitigkeit, das in der Goldenen Regel zusammengefaßt ist, zu reinterpretieren. In jeder christlichen Ethik und in jeder humanen Ethik mit einer religiösen Perspektive besteht eine Spannung zwischen der *unilateralen Liebe* und der *bilateralen Gerechtigkeit.* "Die Goldene Regel vermittelt in konkreter Weise in diesem grundlegenden Konflikt zwischen Eigeninteresse und Selbstaufopferung. Der Umkehrmechanismus, der in dieser Weise dem *Gebot der Nächstenliebe* innewohnt, führt, so kann man sagen, zu einer *Neubestimmung des Ziels der Ethik überhaupt.* Das Ziel ergibt sich nicht mehr aus dem ethischen Subjekt, sondern aus der Gemeinschaft, an der die Subjekte teilhaben. Die Freiheit, in die der Gerechtfertigte gesetzt wird, entfaltet sich nicht in der Vervollkommnung des ethischen Subjekts, sondern in dem selbstvergessenen Tun dem Nächsten gegenüber.

Im *Spätwerk Legsirups* wird seine Ethik in zwei Richtungen weiter entfaltet. Einmal wird die Grundlagenfrage der Ethik durch den *Rückgriffaufmetaphysische Betrachtungen* geklärt, zum andern konkretisiert sich die Materialethik. Der Aspekt der Anwendung wird durchreflektiert, und es bereitet sich eine Entwicklung in Richtung auf eine angewandte Ethik vor. Legstrup orientiert sich stets an der *englischen Moralphilosophie* und befindet sich mit dieser in einem ständigen Dialog. Eine direkte Diskussion der Entwicklung hier findet sich in »Norm und Spontaneität«, wo er vor allem die übertriebene Rolle kritisiert, die die Prinzipien in der ethischen Argumentation spielen. Das Bemerkenswerteste an der ontologisch verankerten schöpfungsphilosophischen Ethik Lagstrups ist, daß sie eine Überwindung der Problemstellung darstellt, die durch den naturalistischen Fehlschluß gekennzeichnet ist. Dies geht bereits aus »Die ethische Forderung« hervor. Hier nimmt Legstrup seine eigenen späteren metaphysischen Betrachtungen vorweg, indem er einen Gegensatz zwischen der Forderung und einer antimetaphysischen Philosophie behauptet. Die *Forderung,* ihrem Charakter gemäß unerfüllbar und einseitig, *setzt eine Macht voraus, die behauptet, daß die Forderung erfü/lbar ist,* weil diese Macht dem einzelnen das Dasein geschenkt hat und sich nun als Instanz der Forderung meldet. Indem die Forderung nicht nur besagt, was der Mensch tun soll, sondern auch etwas darüber aussagt, was der Mensch ist, setzt sie, mit anderen Worten, eine *Ontologie* voraus; diese besagt, daß das Dasein ein Geschenk ist. Wir leben, indem wir empfangen. Dieses ontologische Thema wird in den metaphysischen Betrachtungen vertieft. Ist das Universum nicht nur unsere Umgebung und unsere Umwelt, sondern unser Ursprung, so haben wir hierin den tiefsten Grund für die grundlegende Gleichheit aller Menschen. Lagstrup nennt dies das »kosmische Gemeinsame«, das, was wir gemeinsam haben, ohne daß es sich in empirischen Beschreibungen einfangen ließe. Aus dieser *kosmischen Gemeinsamkeit* oder Gleichheit werden die *demokratische Gleichberechtigung* und die *Menschenrechte*

abgeleitet. Hinter und unter allen Ungleichheiten liegt eine tiefer liegende Gleichheit, in die wir nicht erst politisch gestellt werden, sondern in der wir uns schon von Natur aus befinden. Da sie metaphysischer, kosmischer oder religiöser Natur ist, läßt sie sich nur phänomenologisch beschreiben. Wir können aber aus der Einsicht in diese Gleichheit nicht unsere Gesellschaftsordnung ableiten. Das kosmisch Gemeinsame trägt das Ganze, hält es aufrecht, aber es organisiert nicht die Gesellschaft für uns, das müssen wir selbst tun. Die Ideen aber, durch die wir unsere Gesellschaft organisieren, müssen vor dem kosmischen Gemeinsamen bestehen können.

»Die politische Ordnung wird nach der Einstellung beurteilt, die sie den Schwachen und Benachteiligten in der Gesellschaft gegenüber hat. Und diese Beurteilung ist stets aktuell als Gegengewicht dagegen, daß wir das Verhalten und Vorgehen des einzelnen Individuums, sein Tun und Handeln nach dessen Beitrag für das gemeinsame Beste beurteilen« (Solidarität und Liebe, S. 19).

Lagstrup löst also das Begründungsproblem der Moral, indem er auf die Daseinsäußerungen und Grundgegebenheiten hinweist, denen die Moral entspringt. Das hat den Vorteil, daß man einen Ausgangspunkt für die Moral erhält und sich nicht durch Generalisieren und Universalieren auf die ewige Suche nach einigen letzten Prinzipien begeben muß, für die man sich schließlich doch nur kraft einer Wahl entscheiden muß. Das bedeutet, daß Legstrups ontologische Grundlegung der Moral in den Daseinsäußerungen und Grundgegebenheiten verhindert, daß man in einem Dezisionismus endet. Das Problem des Dezisionismus besteht darin, daß das Soll der Moral nicht begründet werden kann. Da man keine Gründe angeben kann, kann man sich aus den Konflikten nicht herausargumentieren. Und die Forderung kann, wenn sie nur für mich wahr ist, ihren universalen Wahrheitsanspruch nicht aufrechterhalten. Man endet entweder in Relativismus und Subjektivismus, oder man verwandelt Ethik in Machtkampf.

Legstrups Lösung des *Begründungsproblems* beinhaltet, daß die Daseinsäußerung mit der Natur und dem Universum gegeben ist, in die das Individuum eingebettet ist. Diese Lösung leitet direkt in die metaphysischen Betrachtungen über, die eine Revision unseres Verhältnisses zum Universum bedeuten. Wir dürfen das Universum nicht nur als unsere Umgebung nehmen, sondern müssen es als unseren Ursprung erkennen. Auf dem Hintergrund der Rede von dem kosmisch Gemeinsamen, das mit zur menschlichen Natur gehört, kann Legstrup in seiner Ethik sehr stark von der *Solidarität mit allem, was ist*, reden. Diese Solidarität ist zugleich Grundlage der Nächstenliebe, aber die Nächstenliebe reicht, gerade in ihrer Radikalität, weiter als die Solidarität. Die Solidarität ist auf die Gemeinschaft begrenzt, während sich eine solche Begrenzung im Liebesgebot nicht findet. Die Solidarität ist ethisch gesehen zweideutig, weil sie auch einengend sein kann; man ist nur solidarisch mit denen, mit denen man etwas gemeinsam hat. Das Gebot der Nächstenliebe prüft und beurteilt die Solidarität. Die Liebe selbst ist eine souveräne Daseinsäußerung, unmittelbar und mit einem definitiven Inhalt. Sie ist die Gesinnung und die Tat, die die Hilflosigkeit des anderen hervorruft. Aber oft bleibt sie aus; dann tritt die Forderung auf den Plan, und danach kommt das Gebot, schließlich erfolgt auch die Rede von einem kosmisch Gemeinsamen. Jene Handlungen, die die Liebe und die Barmherzigkeit hätten tun sollen, aus denen aber nichts wurde, werden nun *gefordert*.

Die Forderung ist unbedingt, so wie es die Daseinsäußerung ist. Die Handlung dagegen ist

bedingt. Wie kommt man von der unbedingten radikalen und einseitigen Forderung zur konkreten, bedingten Handlung für den Nächsten? Die Lösung in »Die ethische Forderung« ist bekanntlich das Prisma, durch das die Forderung gebrochen wird. Das Prisma besteht in den eigentümlichen Relationen, in denen wir zueinander stehen, der aktuellen Situation und der Natur des einzelnen. Hierhin gehören also Argumente und Überlegungen. Wie kann ich in dieser Situation am besten dem Inhalt des Gebotes folgen? Daß die Handlung bedingt ist, ergibt sich daraus, daß man für sie argumentieren kann. In der Rechenschaftsablegung wird auf die Vernünftigkeit und nur auf sie verwiesen. Man kann sich nicht auf die Daseinsäußerung berufen, in der die Forderung gründet. Das Verhältnis zwischen Daseinsäußerung und Handlung ist nicht das der Anwendung. Die *Daseinsäußerungen* besitzen keine organisierende Macht. Da wir zumeist hauptsächlich daran interessiert sind, wie wir die Gesellschaft organisieren sollen, kann es nicht verwundern, daß die Daseinsäußerungen häufig übersehen werden. Aber sie können als *Kriterium* dienen. Man kann z. B. fragen, ob eine vorliegende Gesellschaftsordnung ermöglicht, daß sich die souveränen Daseinsäußerungen entfalten können.

Das Verhältnis zwischen Forderung und Handlung ist aber das der *Anwendung.* K. E. Legstrup greift der Entwicklung vor, die man in den letzten Jahren unter der Bezeichnung angewandte Ethik (»applied ethics«) beobachten konnte. Ich erwähne den englischen Ausdruck, weil wir es mit einer Neuorientierung zu tun haben, die aus den USA kommt. Ich will hier nicht auf eine lange Vorstellung und Diskussion dieser neuen Richtung eingehen. Der Grundgedanke ist der, daß die ethische Reflexion, als Folge der Aufspaltung und Professionalisierung, in die verschiedenen Sektoren und Professionen in der Gesellschaft verlegt werden muß. Das bringt einige Vorteile. Die Ethik wird von den metaethischen Höhen herabgeholt und mit einigen konkreten Problemen konfrontiert, die eine Lösung erfordern. Und nichts hält die moralphilosophische Debatte so lebendig wie eben Probleme. Zugleich wird die ethische Überlegung dadurch befruchtet, daß sie mit den fachlichen und professionellen Milieus in Berührung kommt.

Als Ideal gilt, daß ein Prozeß in Gang kommt, bei dem aus der Begegnung von ethischer Theorie, Prinzipien und Argumentationsstrukturen mit den praktischen moralischen Problemen ein angemesseneres Verständnis dafür erwächst, wie das gute Leben eben unter diesen Bedingungen gefördert werden kann. Die Einwände gegen die angewandte Ethik laufen u. a. darauf hinaus, daß diese systembewahrend wirke, daß sie die Ethik in Moraltechnologie verwandle und daß sie dazu mißbraucht werden könne, die schon vorhandenen Ungerechtigkeiten zu legitimieren. Ein eventueller Mißbrauch hebt jedoch den rechten Gebrauch nicht auf. Setzt man den hermeneutischen Prozeß in Gang, der die moralischen Konflitkfelder mit der ethischen Tradition in Verbindung bringt, dann sind wir besser gerüstet, die Probleme in Angriff zu nehmen, die uns in den verschiedenen Sektoren und Professionen der modernen Gesellschaft begegnen. Die theologische Ethik muß diese Bewegung mitmachen und versuchen, ihr Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten durchzusetzen, ob dies nun in bezug auf biotechnische, wirtschaftsethische oder im breiteren Sinne gesellschaftsethische Problemstellungen geschieht.

Von dieser Funktion läßt sich nicht behaupten, daß die Nächstenliebe vollzogen wird, aber ideal wäre es, wenn ihr ideeller Inhalt weiterlebte und als Horizont, Idealvorstellung und

kritische Norm im Zusammenhang mit ethischen Überlegungen in den verschiedenen Bereichen und Professionen der Gesellschaft diente. Aus dem barmherzigen Samariter muß ein politischer Samariter werden, der für eine politische Ordnung arbeitet, die mit Hilfe gesellschaftlichen Zwanges die Menschen dazu bringt, sich so zu verhalten, als lebten sie nach der Goldenen Regel.

In der Bibel besitzen wir keine offenbarte Moral, vielmehr werden Grundstrukturen eines Wirklichkeitsverständnisses offenbar; und es ist so geltend zu machen, daß die Forderung, die ihm entspringt und allen gilt, offenbar wird.

Dr. Viggo Mortensen
Aarhus Universitet
Institut for Ethik og Religionsfilosofi
DK-8000 Aarhus C

Abstract

In an introduction to the theology and moral philosophy of the Danish thinker, K. E. Lagstrup (1905-1981), the starting point ist taken in his on phenomenological basis developed philosophy of creation. The vibrant discussion in Denmark in the fifties between K. E. Lagstrup an N. H. Søe conceming a specific christian ethics is evaluated and it is shown how Legstrups ethical thinking developed in two directions. On the one hand he expands his philosophy of creation into metaphysical reflections in order to substantiate his solution to the problem of the foundations of ethics. On the other hand he anticipates a development towards applied ethics.

Literatur

1. Eine *umfassende Bibliographie* des Schrifttums von K. E. Lagstrup: *Karstein M. Hansen:* K. E. Legstrups forfatterskab 1930-1987. En bibliografi. Acta Jutlandica LXIII: 3. Teologisk Serie 15. Aarhus University Press 1987.
2. *Die entscheidenden Bücher, die K. E. Legstrups ethisches Denken beleuchten,* sind:
   Den etiske fordring, Kabenhavn 1956. (Deutsch: Die ethische Forderung, Tübingen 1959.)
   Kunst og etik, Kebenhavn 1961.
   Norm og Spontaneitet, Kebenhavn 1972. (Deutsch: Norm und Spontaneität. Tübingen 1989.) Die deutsche Ausgabe ist um die Abhandlung erweitert:
   Etiske begreber og problemer, in: G. *Wingren* (Hg.): Ethik och kristen tro, Lund 1971.
   • System og Symbol, Kebenhavn 1982.
   • Solidaritet og keerlighed, Kebenhavn 1987. (Darin u. a. die Abhandlung »Solidarität und Liebe«, deutsch in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. *F. Böckle* u. a., Freiburg i. Bcu.a. 1982 (Enzyklopädische Bibliothek. Teilb. 16).
3. Die *Metaphysik Løgstrups* besteht aus:
   Vidde og Pnegnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I, Kebenhavn 1976.
   • Kunst og Erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik 11, Kebenhavn 1983.
   • Ophav og Omgivelse. Betragtninger over natur og historie. Metafysik 111, Kebenhavn 1984.
   Skabelse og Tilintetgarelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV, Kebenhavn 1978.
   (Eine deutsche und amerikanische Ausgabe befinden sich in Vorbereitung.)

   Die mit • versehenen Bücher wurden für die Herausgabe von einem Redaktionsausschuß vorbereitet. Der Ausschuß hatte folgende Mitglieder: Rosemarie Legstrup, Viggo Mortensen, Svend Andersen, Karstein M. Hansen, Oie Jensen.

Ansätze einer Orientierungsethik*

Von Knud E. Løgstrup

Einleitend sei eine kurze *Übersicht* über die Fragen gegeben, auf die ich in meinem Referat eingehe. Ich halte es für wichtig, daß die ethischen Phänomene auseinandergehalten werden, und daß sie nicht, wie das so häufig in der traditionellen Tugendlehre der Fall ist, auf der gleichen Ebene figurieren, wie das z. B. von den spontanen Daseinsäußerungen und den durch Übung erworbenen Charakterzügen gilt. Gewiß hängen die verschiedenen ethischen Phänomene eng miteinander zusammen, ihre eigentliche Verbindung aber bekommen wir erst dann in den Blick, wenn wir sie voneinander unterschieden haben. Doch gibt es einen noch entscheidenderen Grund dazu, sie voneinander abzugrenzen: Nur so können wir erkennen was sie leisten: Die geübten Charakterzüge etwa dienen der Lösung wichtiger Aufgaben, die spontanen Daseinsäußerungen dagegen sind schlechthin die Träger und Erneuerer unserer Existenz.

Unter den damit angedeuteten Gesichtspunkten gehe ich auf fünf Fragen ein. 1. Die Unantastbarkeitszone, ein oft übersehenes Phänomen, und ihr Platz im Gefühlsleben des Menschen, um das sich unsere westliche Kultur nur allzu wenig gekümmert hat. 2. Den Unterschied zwischen Moral und Moralismus. 3. Kann man, wenn die Daseinsäußerungen spontane Phänomene sind, zu ihrer Entfaltung beitragen? 4. Läßt sich etwas über die Bedingungen für die Einübung von Charakterzügen aussagen? 5. Wie verhält sich in der christlichen Botschaft der ethische Gegensatz von Gut und Böse zum Gegensatz von Leben und Tod?

Die Unantastbarkeitszone

Für richtiges oder verkehrtes Handeln sind vor allem die *Gründe* entscheidend, die wir für eben dieses bestimmte Handeln hatten - welche *Motive* uns dazu bewegten, wird mit der Sache als solcher oft nichts zu tun haben. Aus welchen Motiven ich handele, geht meinen Gegner nichts an, ebenso wenig wie die Motive meines Gegners mich etwas angehen. In unserem Handeln und Wandeln untereinander sind es eigentlich immer nur die Gründe, die füreinander von Interesse sind.

Vertritt man die Auffassung, man müsse dem anderen immer sagen, was man von ihm denkt, ja, behauptet man, es sei Feigheit oder schlecht angebrachte Konvention, wenn man das nicht tue, so muß man im Besitz der spezifischen Stupidität sein, die darin besteht, daß einem der Sinn für die Wirkung dessen, was man sagt, völlig abgeht. Die Wirkung kann nämlich so verheerend sein, daß sie in gar keinem vernünftigen Verhältnis zu der Tatsache steht, daß man ehrlich war und eine Wahrheit aussprach. Die positive Bedeutung, die wir dieser Tatsache beimessen, verblaßt völlig vor der zerstörerischen und anhaltenden Wirkung, die die Wahrheit auf das Gemüt und die Psyche des anderen ausübt. In grellen Fällen können Worte wie ein Fluch auf dem Leben des Menschen liegen, einmal ausgesprochen läßt sich ihre Wirkung nie wieder ausgleichen.

Seine Meinung direkt äußern, heißt die Motive des anderen beim Namen zu nennen: Du bist neidisch, du bist eitel, du bist überheblich. So sprechen wir so gut wie nie Erwachsenen

* Bisher nicht veröffentlichtes Manuskript. Nach Auskunft von Rosemarie Legstrup handelt es sich vermutlich um einen Akademievortrag aus den Jahren nach 1970. Aus dem Dänischen übersetzt von Rosemarie Legstrup, Petitsatz durch den Herausgeber.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 193-203, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

gegenüber; dafür tun wir es umso häufiger als *Eltern* zu *Kindern.* Zu Kindern sagen wir all das, wovor wir bei Erwachsenen zurückweichen, weil wir fürchten, die Wirkung unserer Worte sei zu stark. Als könne die Wirkung unserer Worte nicht auch verheerend für Kinder sein. So pädagogisch Eltern ihren Mit-Erwachsenen gegenüber sind, so unpädagogisch sind sie ihren Kindern gegenüber.

Es gibt einen Einbruch in das Dasein unseres Mit-Erwachsenen, vor dem wir zurückweichen. Der andere braucht eine Zone, in der er sich frei bewegen kann und unantastbar ist. Wir scheuen uns, dort einzudringen; mögen wir ihn auch zutiefst durchschaut haben, so hält uns die Peinlichkeit zurück, die entsteht, wenn wir ihm zu nahe treten. Meistens bricht man die Mauer erst dann nieder, wenn man wütend auf ihn wird.

Die *Unantastbarkeitszone,* auf die der Mensch Anspruch erhebt, kann enger oder weiter sein. Sie kann .unter Umständen einen derartigen Umfang einnehmen, daß man sie einfach nicht respektieren kann. Am meisten Platz beansprucht sie, wenn der Betreffende alles, was überhaupt ins Gespräch gezogen wird, mit seinem Geltungsbedürfnis und seiner Selbstgefälligkeit in Beschlag legt. Daß es sich hier um die Unantastbarkeitszone handelt, zeigt sich z. B. dort, wo der Selbstgefällige, dem Weinen nahe, zum bockigen Kind wird, wenn ihm Kritik begegnet. Oder wenn eine Kritik mit Lügen und Ausflüchten beantwortet wird, die manchmal so fadenscheinig und unglaubwürdig sind, daß sie für das Intelligenzniveau des Kritikers eine Beleidigung sind - so ist auch dieses ein Zeichen dafür, daß man die Unantastbarkeitszone des anderen betreten hat. Beim nächsten Mal respektiert man sie dann - hat man gesagt, was zu sagen war, wird man die Angelegenheit nicht weiter verfolgen; man läßt die Unwahrheit durchgehen - und steckt die Unterschätzung seiner Gehirntätigkeit ein. Umgekehrt, je sachlicher und distanzierter jemand die Angelegenheiten nimmt, in die er involviert ist, desto weniger aufdringlich oder jedenfalls weniger peinlich ist seine Unantastbarkeitszone für die anderen. Doch hat jeder seine mehr oder weniger umfangreiche Unantastbarkeitszone, auch wenn sie nicht auffällig in Erscheinung tritt.

Aber bei Kinder rechnen Erwachsene oft mit keiner Unantastbarkeitszone, Eltern am wenigsten. So zurückhaltend wir unseren Mit-Erwachsenen gegenüber sind, so unverfroren sind wir Kindern gegenüber. Diese unterschiedliche Behandlung, die wir hier vornehmen, läßt sich vielleicht von daher erklären, daß das Kind zu impulsiv ist, um seine Motive zu verbergen, und wir deshalb meinen, sie beim Namen nennen zu dürfen, während der Erwachsene seine Motive meistens für sich behält, und man dann, schon aus Höflichkeit nicht daran rührt.

Nun könnte man aber einwendend fragen, ob das Respektieren der Unantastbarkeitszone im gegebenen Falle nicht zerstörerische Gefühlsentfaltungen begünstigt. Die Frage erhebt sich, wann es verkehrt ist, die Motive beim Namen zu nennen, und wann es richtig ist. Ein bestimmtes Phänomen zum mindesten kann es notwendig machen, das Motiv beim Namen zu nennen, und das ist die Einschüchterung als Feind Nr. 1 der Demokratie. Der Wunsch, von den anderen akzeptiert zu werden, gehört nun einmal zum Dasein eines jeden Menschen. Die anderen sollen etwas von einem halten, man will mit zur Gruppe gehören, ein Wunsch, der so stark werden .kann; daß man von seiner Unabhängigkeit Abstriche macht. Dann sind die Einschüchterer zur Stelle und verstehen es, die Unselbständigkeit des Zaghaften auszunutzen. Der Fanatiker, der auf nichts hören will, kann Menschen zu einem Verhalten bringen, das ihnen gar nicht von Natur aus liegt und dem sie sich anfangs vielleicht auch widersetzten. Die

Drohung, daß die Gruppe mit ihnen bricht, und daß sie als Verräter gelten, bringt sie zum Nachgeben. Das Unheimliche an solchen Vorgängen ist, daß die Einschüchterer bei ihrer Druckausübung selber in der Gewalt eines psychischen Mechanismus sind. Was bei der Einschüchterung passiert, ist, daß der eine zum Opfer des psychischen Mechanismus des anderen wird, und zwar ausschließlich deshalb, weil diese psychischen Mechanismen im Verborgenen vor sich gehen. Lassen sich die psychischen Mechanismen des »harten Kerns« aufdecken, so besteht die Chance, daß der Bann der Einschüchterung gehoben werden kann.

Eine Begriffserklärung auf dem Gebiet des Gefühlslebens ist von ungeheurer Wichtigkeit; bisher ist sie als Aufgabe ständig liegen geblieben. Es heißt bei dem dänischen Dichter *Thorkild Bjernvig:* »Wie oft erinnert nicht das Gefühlsleben heutiger Menschen an ein übermüdetes Kind, das nicht schlafen gehen, nicht ins Bett will, bis es schließlich nur noch als ein ungebärdiger Schatten seiner selbst umhertaumelt, allen möglichen Empfindungen, Idiosynkrasien und Hypochondrien ausgeliefert: gewiß, auch seiner Freiheit überlassen. Und unglücklicherweise ist bereits der Gedanke an die Möglichkeit einer Gefühlslehre kompromittiert durch diktatorische Kindererziehung, Suggestion, Propaganda, Gehirnwäsche, durch alles das, was just die fehlende Ausformung und Genauigkeit des Gefühlslebens ausnutzt und was eben als empörende Karikatur einer »Pädagogik des Gefühlsleben« auftritt, die so dringend nötig wäre«. »Die Haltung der Genauigkeit und der Wahrhaftigkeit«, so fährt Bjarnvig fort,« auf die wir im intellektuellen Bereich so großen Wert legen, wird im Bereich des Gefühlsleben weder erwartet noch verlangt. Gefühl ist Privatsache, keiner kümmert sich darum. Nach der Arbeit, die Präzision verlangt, und die häufig mechanisch und routinemäßig ist, läßt man sich gehen in vagen, unklaren, unausgeformten Gefühlen«. Das mag eine notwendige Ruhe sein, aber »leider auch - und das zum großen Unglück heutiger Menschen - permanente Entspannung von jeglicher Genauigkeit im Gefühlsleben überhaupt». Bjernvig sucht die Gesundung darin, daß »die Haltung der Genauigkeit und Wahrhaftigkeit« eine ebenso große emotionale Notwendigkeit für uns wird, wie sie uns intellektuell unentbehrlich ist.

Auch *Robert Musil* beschäftigt sich mit diesem Gedanken und konstatiert, daß die Menschen Jahrhunderte hindurch die Wahrheit des Denkens und daher auch im gewissen Maße, obwohl rein verstandesmäßig, die Freiheit der Gedanken gekannt haben, während die Gefühle im selben Zeitraum weder die strenge Schule der Wahrheit noch Bewegungsfreiheit kannten. Die Linie des Verstandes ist durch alle geschichtlichen Wandlungen hindurch ständig im Steigen gewesen. Die Gefühle dagegen haben in Jahrhunderte alter Gärung liegen müssen, ohne je ausgegoren zu haben. Obgleich die Anzahl der Entscheidungen, die vom Gefühl abhängen, unendlich viel größer ist als die Anzahl derer, die sich mit der blanken Vernunft treffen lassen, und obgleich alle Ereignisse, die die Menschheit bewegen, der Phantasie entspringen, wird nur für die Verstandesfragen etwas getan, und nichts geschieht für die Gefühls- und Phantasiefragen. Für den Verstand haben wir ein unabgeschlossenes und doch zugleich strenges Verfahren gefunden. Sollte sich das nicht auch für das Gefühl finden lassen? Bjernvig und Musil wollen sich nicht damit abfinden, daß das Gefühl Privatsache sei, weder wahr noch falsch sein könne und darum der Suggestion, der Einbildung und der Überredung überlassen ist.

Moralismus

Nun könnte man fragen, ob man denn nicht gerade dadurch, daß man die Motive des Kindes beim Namen nennt, beim Kind den Sinn für moralische Vorstellungen erwecken könne; denn man müsse ihm ja doch *Moral beibringen?* Nun ist Moral aber kein eindeutiges Phänomen, und daher ist diese Frage nicht einfach mit Ja oder Nein zu beantworten. Das Wort Moral umfaßt nicht nur die verschiedensten Phänomene, die sich nicht systematisieren lassen,

sondern es ist im Zwiespalt mit sich selbst. Es kann Gutes und es kann Ungutes bedeuten. Wir erleben zum Beispiel, daß ein andrer Mensch scheitert, und zwar durch sein eigenes Verschulden. Merkwürdig aber ist nun, daß wir sein Scheitern, obgleich es nur über ihn selber hergeht und niemand sonst in Mitleidenschaft gezogen wird, dennoch moralisch beurteilen. Wir tun das unwillkürlich noch ehe wir es uns bewußt gemacht haben. Merkwürdig ist es deshalb, weil man doch glauben sollte, daß sich unwillkürlich Mitgefühl einstellen müßte. Das Mitgefühl bleibt aber aus, und sollte es sich doch einstellen, so dauert es nicht lange, bis dann doch eine moralische Entrüstung einsetzt. Wie soll man sich diese ebenso unbillige wie häufige Reaktion erklären? Warum empfinden wir das selbstverschuldete Unglück eines anderen, das nur über ihn selbst einbricht, als persönliche Kränkung, auf die moralisch zu reagieren wir uns genötigt sehen? Warum sind wir so eifrige Moralisten, auch wenn Moral gar nicht am Platz ist?

Nun, *moralische Verurteilung* dient nur allzu häufig unserem *Selbstschutz:* Wir verschanzen uns hinter der Moral. Die moralische Distanzierung tritt an die Stelle des Schmerzes, der sich über das Scheitern des anderen einfinden müßte. Kann man sagen: Du hättest anders handeln können, Du bist selber schuld an deinem Elend, dann rettet man seine eigene Bequemlichkeit und kann, wenn es einem nahe gehen müßte, den Schmerz abschütteln. Ein wirksameres Mittel als die Moral, sich das Schmerzliche und Unbequeme vom Leibe zu halten, gibt es im Grunde genommen nicht. In die Moral hat man sein Sicherheitsbedürfnis investiert.

Soviel ist sicher: ohne weiteres kann der Sinn der Erziehung nicht darin liegen, dem Kind Moral beizubringen. Im Gegenteil, es muß eine Aufgabe der Erziehung sein, das Kind zu lehren, auf moralische Entrüstung verzichten zu können.

Doch eines ist die Entrüstung darüber, daß sich die anderen unrecht verhalten etwas anderes ist die Empörung darüber, daß anderen Menschen Unrecht getan wird und ihnen damit Unglück auferlegt wird. Beides, Entrüstung und Empörung, sind Formen von Aggressivität: die eine schlägt nach innen, die andere richtet sich nach außen. Mit der Entrüstung hält man sich die Dinge vom Leibe, die Empörung spornt zum Eingreifen an und entspringt dem Mitgefühl mit dem Unterdrückten. Nun ist die Frage, so sagt der dänische Schriftsteller *Villy Serensen.* ob der Mensch sich zunächst einmal selbst gekränkt und benachteiligt fühlen muß, um sich in Sachen anderer Menschen empören zu können. »Hierin liegt ein großes Problem für die fortschrittlicheren Gesellschaften: je weniger Grund, um sich benachteiligt zu fühlen, desto schwächer sind die Beweggründe zur Empörung. Jede soziale Verbesserung wird im Kampf gegen das Unrecht gewonnen; der Kampf wird von den Benachteiligten geführt, und in ihrer Aggressivität liegt sowohl persönliche Gekränkheit wie die Empörung über die unwürdigen Zustände«. Er fragt, ob es wohl einmal dazu kommen werde, daß sich das Gefühl frei bewegt und sich in die Situation des anderen einlebt, so daß sich gerechte Empörung ohne persönliches Benachteiligtsein einstellt.

Um aber zu unserem Ausgangspunkt zurückzukehren, so entspringt also die Empörung um anderer Menschen willen dem Mitgefühl und ist spontan. Wir sind damit bei der Moral als *Spontaneität* angelegt. Sie ist etwas anderes als Moral in Gestalt des Charakters, und da diese beiden Phänomene sehr wenig miteinander zu tun haben, muß jedes für sich untersucht werden.

Die souveränen Daseinsäußerungen

Die Beweglichkeit unseres Bewußtseins ist ungeheuer. Unsere Gedanken flattern umher oder laufen im Tagtraum im Kreis, und wenn unser Tätigsein und dessen Ziele unser Bewußtseinsleben nicht am Zügel halten und leiten würden, endete es in Zersplitterung. Doch eines ist, was uns *leitet;* etwas anderes, was uns *trägt.* Das Thema leitet das Gespräch, durch das Gespräch soll es beleuchtet werden. Die Offenheit aber, die vor jedem Ziel und Zweck zum Zueinandersprechen gehört, trägt das Gespräch.

Wenn Menschen miteinander sprechen und das Thema nicht weiter prekär ist, so sagen wir unwillkürlich das, was wir meinen und was wir wissen. Die Unwillkürlichkeit rührt von der Offenheit her, die dem Reden eigen ist. Zugespitzt ausgedrückt: Nicht nur wir haben etwas mit unserer Rede im Sinn, nämlich das, was wir sagen wollen, sondern auch das Reden hat, als anonyme Daseinsäußerung etwas mit uns im Sinn: das *Offensein.* Das Reden ist in seinem Wesen ethisch und spontan zugleich, das zeigt sich darin, daß Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit nicht gleichgestellt sind. Die Aufrichtigkeit ist das Ursprüngliche, und die Unaufrichtigkeit entsteht, indem wir die spontane Aufrichtigkeit bremsen, weil wir es für opportun halten, bestimmte Impulse und Absichten zu verbergen.

Daß eine solche *Spontaneität* ethisch ist, äußert sich darin, daß sie sich als ein Anspruch stellt, dem wir zuwiderhandeln, wenn wir sie unterdrücken, ihr ausweichen oder uns verstellen. Es ist ein Mißverständnis, wenn man meint, Spontaneität sei mit bestimmten Anforderungen unvereinbar. Das wäre nur dann der Fall, wenn das Spontane unbestimmtes Emporquellen des Lebens wäre, das erst durch unsere kulturelle Formung Gestalt erhielte. Das Spontane im Leben sind aber definitive Lebensäußerungen, die verlangen, auf ihre eigene definitive Weise vollzogen zu werden.

Gewiß kann im gegebenen Falle das einzig ethisch Verantwortliche darin bestehen, daß man gegen die Offenheit der Rede handelt und den anderen auf die falsche Spur bringt, dann nämlich, wenn der andere Zerstörerisches vorhat und die Macht zur Durchführung seiner Pläne besitzt. Der Mensch steht dann in einer Kollision, die fundamentaler als die sogenannte Pflichtenkollision ist. Hier steht nämlich nicht Pflicht gegen Pflicht, sondern hier steht eine ausschlaggebende Rücksicht - dem Zerstörer den Plan zu vereiteln – gegen den Anspruch der Daseinsäußerung, den sie in ihrer definitiven Spontaneität stellt.

Diese Situation kennen wir vom Krieg, von der Besetzung her und in Staaten, wo Diktatur herrscht. Doch selbst in einer solchen Situation geschieht es, daß man aufpassen muß, damit man nicht allzu freimütig mit dem Gegner ins Gespräch kommt und offen mit ihm redet. Immerzu muß man diesen Impuls bekämpfen. Wie kann das sein? Was meldet sich hier in dieser Neigung so hartnäckig? Ich meine, was sich hier meldet, ist eine ganz elementare und definitive Eigentümlichkeit, die mit dem Sprechen als einer spontanen Daseinsäußerung gegeben ist, wie schon gesagt, seine Offenheit. Sprechen ist frei heraussprechen. Es wird nicht erst von uns dazu gemacht, sondern so ist es vorgegeben, gleichsam als anonyme Daseinsäußerung. Darin besteht die Souveränität des Sprechens, der wir uns anheimgeben, sobald wir zu sprechen beginnen. Selbst in einer Situation, in der man das Leben riskiert, wenn man den anderen nicht hinters Licht führt, wenn man ihn voll durchschaut und seine Vernichtungsabsicht eindeutig zutagetritt, selbst dann meldet sie sich, und zwar so stark, daß

es als naturwidrig empfunden wird, nicht frei heraussprechen zu können. Die souveräne Daseinsäußerung ist uns voraus, wir lassen uns von ihr tragen. Darin besteht die Spontaneität. Auch das tritt hervor beim Verhör, so wie wir es vom Krieg, Besetzung und Diktatur kennen. Derjenige der das Verhör vornimmt, versucht sich zunutze zu machen, daß Sprechen und Vertrauen mit ihrer Offenheit ursprünglichere Impulse sind als der Argwohn gegenüber seinen Fragen und das sorgfältige Abwägen der Antworten darauf.

Die ethische Spontaneität der Rede ist natürlich etwas anderes als die rein sprachliche Spontaneität, die im »Flug« der Rede besteht. Letzteres ist ethisch gesehen neutral; Unaufrichtigkeit kann, wie wir wissen, durchaus die Rede beflügeln.

Wie verhält es sich nun aber mit dem Respekt vor der Unantastbarkeitszone? Wird sie nicht von der Offenheit der Rede verletzt? Das ist der Fall. Und anders soll es nicht sein. Denn was unser Dasein lebendig erhält und verhindert, daß es zur Schablone erstarrt und zu Prinzipien versteinert, sind seine vielen auseinanderstrebenden Tendenzen. Das bedeutet aber nicht, daß wir einen Balanceakt zwischen diesen auseinanderstrebenden Tendenzen zu leisten hätten, als wären sie unabhängig voneinander. Das Gegenteil ist der Fall, sie bedingen sich gegenseitig. Gäbe es nicht die Unantastbarkeitszone, die es zu respektieren gilt, so würde sich die Offenheit der Rede zu ihrer eigenen Karikatur in Schwatzhaftigkeit verwandeln. Umgekehrt: befänden wir uns nicht, indem wir zu sprechen beginnen, unter dem Anspruch des Redens als offenem Reden, so würde sich der Respekt vor der Unantastbarkeitszone zur völligen Entfremdung verkehren. Deshalb kann es dazu kommen, daß man, um eine Abkapselung zu verhindern oder um nicht eine Antipathie sich versteinern zu lassen, die Unannehmlichkeit der Auseinandersetzung aufsieh nehmen und in die Unantastbarkeitszone des andern einbrechen muß. Nur so läßt sich unter Umständen die Atmosphäre zwischen Menschen entgiften.

Der Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit entsprechend verhält es sich mit dem *Vertrauen* und dem *Mißtrauen.* Sie sind nicht in gleicher Weise ursprünglich oder fundamental. Das Kind kommt nicht bar und blank zur Welt und muß nicht erst bestimmte Erfahrungen machen, ehe es sich nach der einen oder nach der anderen Seite entwickelt, so daß man sagen könnte: Macht es gute Erfahrungen, wird es vertrauensvoll, macht es schlechte Erfahrungen, dann wird es mißtrauisch. Nein, das Kind kommt vertrauensvoll zur Welt, ursprünglich ist allein das Vertrauen. Erst auf Erfahrungen des Kindes hin stellt sich das Mißtrauen ein. Das Mißtrauen kommt später, es ist enttäuschtes Vertrauen.

Auch auf andere Weise zeigt sich, wie das Miteinandersein von den spontanen Daseinsäußerungen getragen wird. Im Gespräch sind wir um Erkenntnis und Beurteilung dessen bemüht, was uns beschäftigt, doch unterziehen wir uns dabei nicht gegenseitiger Beurteilung und Erforschung. Wir tun das nicht in Anwesenheit voneinander. Das Anwesendsein hindert uns daran. Wir tun das erst hinterher, wenn die anderen abwesend sind, etwa wenn wir uns beim Zurückdenken über die schlechten Erfahrungen ärgern, die wird mit ihnen gemacht haben. Erst im Tagtraum erfüllt uns die Vorstellung unserer Gegner und die Schlechtigkeit ihres Charakters. Ihre Anwesenheit dagegen fegt alle Vorstellungen und Kriterien beiseite, falls sie nicht bewußt dazu benutzt wird, den Konflikt zur Sprache zu bringen, und man sich die Dinge aufs Gesicht zu sagt. Nur fest eingewurzelter Haß oder tiefsitzende Gekränktheit vermögen dem Vorstellungsbild und den Abwertungskriterien eine solche Festigkeit zu verleihen, daß sie auch der Anwesenheit des Gegners standhalten. Will man seinen Haß unterhalten, so vermeide man die persönliche Begegnung mit dem anderen, und schüre ihn im Tagtraum. Alles dies verhält sich so, weil die Anwesenheit von den

unmittelbaren Daseinsäußerungen getragen wird, deren Souveränität darin besteht, daß sie stärker als unsere Erfahrung und als unser Tagtraum sind.

Soweit es auf die unmittelbare Daseinsäußerung ankommt, weiß der Aufrichtige nicht, daß er aufrichtig ist - außer in Situationen, wo es mit einem Risiko verbunden ist. Unter normalen Verhältnissen ist er völlig vom Gegenstand seiner Beschäftigung in Anspruch genommen, davon, worum es sich bei der betreffenden Angelegenheit handelt. Der Barmherzige weiß nicht, daß er barmherzig ist, dazu ist er zu stark damit beschäftigt, dem Hilfsbedürftigen in irgendeiner Weise die Lage zu erleichtern. Der Vertrauende weiß nicht, daß er vertraut, er verläßt sich voll und ganz auf das, was durchhält. Zusammenfassend gesagt sind die Daseinsäußerungen. die wir hier souverän nennen, zu transzendent, um ins Bewußtsein der Person zu treten. Das heißt, sie geben die Person an ihr Tun und Meinen frei. Während die Person davon in Beschlag genommen ist, über eine Sache Klarheit zu gewinnen oder eine Situation zu erleichtern, weiß sie nichts von der Daseinsäußerung. Ich wage einmal, dies so zu formulieren: Der Mensch identifiziert sich dermaßen mit der Daseinsäußerung. daß sie ihm nicht ins Bewußtsein tritt, und er sein gesamtes Denken und Tun einsetzen kann, um das, was sie von ihm verlangt, zu erfüllen. Das ist deshalb möglich, weil die Daseinsäußerung *transzendierend* ist. Eben darin besteht auch ihre *Souveränität.* Kurz gesagt, die Daseinsäußerung verlangt, daß man sie vergißt, weil man ihr sonst nicht in ihrer Transzendenz folgen kann, und weil die Person sonst nicht zu dem Handeln kommen kann, das die Daseinsäußerung in ihrer Transzendenz verlangt.

Gesinnung und Handlungsresultat lassen sich bei der souveränen Daseinsäußerung nicht voneinander trennen. Das gehört mit zu ihrer Spontaneität. Besonders klar tritt das aus einer Daseinsäußerung wie der *Barmherzigkeit* hervor, die darin besteht, dem Bedrängten aus der Not zu helfen und die Hindernisse, die sich seiner Lebensentfaltung in den Weg stellen, beiseitezuräumen. Spontanes Tun betrifft das, was der Mensch im Einklang mit der Natur der Dinge und aus eigenem Antrieb tut. Mit anderen Worten: Handelt der Mensch spontan, so tut er es ohne Zwang und ohne Hintergedanken. Wenn wir die Barmherzigkeit als spontan bezeichnen, so bedeutet dies, daß die Tat einzig und allein durch den Zustand und die Lage, in der sich der andere befindet, hervorgerufen ist, und daß nicht außerdem noch alles mögliche andere aus der Tat herausgeholt werden soll, sei es für einen selber, für einen Dritten oder für eine Institution.

Spontan ist die Barmherzigkeit, weil sie durch die kleinste Berechnung, die kleinste Drehung in Richtung auf Mittelsein für etwas anderes, als Barmherzigkeit bereits verdorben ist, ja, zu ihrem Gegenteil verkehrt und Unbarmherzigkeit und Lieblosigkeit geworden ist. Barmherzigkeit ist nicht etwas, das mehr oder weniger eingeschränkt auftritt, sie kann nur ganz da sein, wenn die spontane Daseinsäußerung überhaupt zum Zuge kommen soll. Ihre Radikalität besteht nicht in etwas Großartigem, sondern darin, daß der kleinste Hintergedanke ausgeschlossen ist.

Es herrscht die allgemeine Auffassung, daß alles, was zu unserem Dasein gehört, relativ sei, das Absolute zur Jenseitigkeit gehöre, von der unser Dasein nur durch die absolute Forderung berührt sei. Aber auch die souveränen Daseinsäußerungen sind absolut und zwar aufgrund der Definitivität ihres Wesens. Wir sahen, daß sie souveräne Lebensäußerung ins Entgegengesetzte umschlägt, wenn man sie mit Einschränkungen belegen will. Man kann am Vertrauen, an der Aufrichtigkeit oder an der Barmherzigkeit keine Abstriche machen, man kann sie nicht abschwächen oder dosieren ohne sie im selben Moment ins Gegenteil zu verkehren: in Mißtrauen, Unaufrichtigkeit und Unbarmherzigkeit.

Es muß unterschieden werden zwischen der Daseinsäußerung und dem Verhalten, in dem sie sich auswirkt. Die Daseinsäußerung ist unbedingt, während das Verhalten von der Situation und ihren Umständen her sowohl individuell als auch gesellschaftlich bedingt ist. Aus diesem Grund läßt sich auch das bedingte Verhalten niemals mit der unbedingten Daseinsäußerung begründen, obgleich es von der Daseinsäußerung getragen wird.

Der Unterschied kann auch in einem Konflikt zwischen Verhalten und Daseinsäußerung zum Ausdruck kommen. Im gegebenen Fall besteht verantwortliches Handeln darin, mit seinem Verhalten gegen die Daseinsäußerung zu verstoßen. Wie bereits erörtert, so ist z. B. Mißtrauen dort am Platze, wo ein Mensch Böses im Schilde führt und die Macht hat, sich damit durchzusetzen.

Auch aus einem anderen Grund ist es wichtig, zwischen Daseinsäußerung und Verhalten zu unterscheiden. Barmherzigkeit wird durch die Not wachgerufen, in der sich der andere befindet, und der abgeholfen werden soll. Sagen wir also ruhig einmal, Barmherzigkeit entsteht mit dem, was sie ausrichten will. Doch was bei ihrem Tun herauskommt, hat der Barmherzige nicht in seiner Hand; er hat keine Sicherheit dafür, wie es sich auswirken wird. Ja, es ist geradezu fatal, wenn er trotzdem den Erfolg seiner Handlungen bis in alle Zukunft hinein sichern will. Damit verlegt er das Unbedingte in das, was die Barmherzigkeit bewirken soll. Mit Machtvollkommenheit will man alles aufs Beste ordnen und einrichten – was sich unweigerlich zum Schlechten auswirkt. Wenn nämlich eine Einrichtung oder eine Ordnung in dem Sinne unbedingt sein soll, daß sie ein für allemal z. B. die Niedertracht beseitigt, so läßt sich das nur durch Niedertracht machen.

Die ethische Ebene des Verhaltens und die Einübung der Charakterzüge

Mit dem Verhalten befinden wir uns auf einer anderen ethischen Ebene als mit den tragenden Daseinsäußerungen. Dreierlei ist charakteristisch für die ethische Ebene des Verhaltens: 1. Das Verhalten ist ziel- und zweckgerichtet. 2. Es stellen sich dabei Normen, Vorschriften, Regeln, Prinzipien, Maximen, oder wie man es nennen mag, ein. 3. Eine wesentliche Komponente sind die Charakterzüge, sie lassen sich durch Erziehung stärken und können eingeübt werden.

Wenn wir vom Gesichtspunkt der Erziehung aus die beiden ethischen Ebenen vergleichen, so ist es nicht die Aufgabe der Erziehung, die tragenden Daseinsäußerungen zu erschaffen oder hervorzubringen, das kann sie nämlich nicht; sondern ihre Aufgabe ist es, sie nicht zu zerstören. Die Spontaneität der Daseinsäußerung besteht darin, daß sie sich von selbst einfindet, noch ehe wir etwas dazu tun können; deswegen ist es klar, daß man sie Kindern nicht durch Ermahnen oder Erwachsenen nicht durch Dozieren anerziehen kann. Die Erziehung kann nur darin bestehen, ihnen die besten Wachstumsbedingungen zu bereiten: Nicht das Vertrauen enttäuschen und nicht die Offenheit hinters Licht führen. Das kann der Erwachsene nur vermeiden, wenn er selber aus dem Vertrauen lebt und die Offenheit der Rede befolgt.

Mit dem *Charakter* verhält es sich anders. Charakterzüge lassen sich *einüben;* doch nicht um ihrer selbst willen und auch nicht ohne den Beistand von Lust. Die wenigsten Leute arbeiten sicherlich von Natur aus gründlich, man lernt es erst durch Übung. Vom Gesichtspunkt der Erziehung und Selbsterziehung her ist es wichtig, daß man nicht versucht, die ethisch relevanten Charakterzüge durch Überwachung und Besorgtheit einzuüben. Soll ein Charakterzug gestärkt werden, so muß man ihm den Rücken zukehren und auf die Aufgabe blicken, zu deren Lösung er erforderlich ist, die ohne ihn vielleicht gar nicht gelöst werden kann. Es gibt nur eine Weise, gründliches Arbeiten zu erlernen, um nun dies als Beispiel zu nehmen, und das ist, sich von der Arbeit fesseln zu lassen. Allein von daher intensiviert sich sowohl die Zufriedenheit mit dem Gelingen der Arbeit, wenn man gründlich gearbeitet hat, wie sich die Unzufriedenheit verstärkt, wenn man oberflächlich gearbeitet hat. Und darin besteht die Realisation des Charakterzuges, den wir Gründlichkeit nennen.

Wir haben also einen wichtigen Unterschied auf dieser Ebene zu beachten. Während wir uns mit einer Aufgabe abquälen, entwickelt sich der Charakter, der zu ihrer Lösung erforderlich ist. Ein Resultat des Vergnügens, das sich bei gutem Erfolg und schon beim Kampf mit den

Schwierigkeiten einfindet, ist eben die Festigung des Charakters. Fatal dagegen ist die Umkehrung dahin, daß man der Aufgabe den Rücken kehrt und sich dem Charakter zuwendet um sich daran zu erfreuen. Damit beginnt eine Zerstörung, und zwar auf mehr als eine Weise. Der Charakterzug erstarrt, er verzerrt sich zu einer Karikatur von sich selbst und in seinem Gefolge stellt sich nun die Selbstherrlichkeit ein.

Das Entsprechende gilt aber auch von der Unzufriedenheit. Eines ist, unzufrieden mit sich zu sein, weil man oberflächlich gearbeitet hat, und daraus die einzig sinnvolle Konsequenz zieht; etwas anderes ist es, sich in seine Charakterlosigkeit als Reflexionsobjekt zu vertiefen. Tut man das, so gerät man noch tiefer hinein.

Nur Lust und Erfahrung erreichen etwas, wenn es sich um Charaktererziehung – bei einem selbst oder bei anderen – handelt; nichts wird erreicht, wenn man an den Charakter appelliert oder wenn man Charakterlosigkeit anprangert.

Die griechische Ethik, so wie wir sie von den Philosophen, vor allem von *Aristoteles* her kennen, bewegt sich auf der Ebene des Verhaltens. Ethisches Dasein besteht in der Ausrichtung auf das rechte Ziel in der Entfaltung der Möglichkeiten, die mit dem Wesen des Menschen gegeben sind. Daher ist die griechische Konzeption kulturell, von uns aus gesehen. Aristoteles ist konsequent und arbeitet sauber, keine der tragenden Daseinsweisen wird zu Tugenden, zu Charakterzügen, gemacht.

Die Gegensatzpaare Gut-Böse und Leben-Tod

Wie eingangs bemerkt, so ist es wichtig, die ethischen Phänomene auseinanderzuhalten, nur so kann man sich nämlich klar darüber werden, daß, was sie leisten, verschieden ist. Beachtet man nicht, was sie in ihrer Unterschiedlichkeit leisten, so geht man unwillkürlich davon aus, daß sie um ihrer selbst willen da sind, und dann ist man auf dem besten Wege, die Moral zu *Moralismus* zu machen. Dem Moralismus entgeht man nur, wenn man deutlich vor Augen hat, auf was die ethischen Phänomene ausgerichtet sind. Die christliche Botschaft führt weg vom Moralismus, sie tut das, indem sie die den ethischen Gegensatz von *Gut und Böse* unter den Gegensatz von *Leben und Tod* stellt. Dazu werde ich zum Schluß einige Worte sagen.

Jesus ist sehr zurückhaltend mit seinen Äußerungen über das *Reich Gottes.* Wir erhalten nicht, wie in so vielen anderen Religionen und Philosophien, visionäre Schilderungen einer jenseitigen, göttlichen Welt mit einer in-sich-ruhenden und vorbildlichen Ordnung, die das Volk oder die Menschheit, so gut sie nun können, zu ihrem eigenen Besten, in ihrer eigenen Welt nachzubilden und zu wiederholen suchen sollen. Nein, das, worauf es ankommt, ist, was im lebendigen, persönlichen und ereignisreichen Verhältnis zwischen Gott und Mensch, bei Israel zwischen Gott und Volk, geschieht.

Martin Buber macht in seiner Schrift »Gottesfinsternis« von 1963 auf diesen Unterschied aufmerksam. Es heißt dort, daß die radikale Unterscheidung von Gut und Böse zweimal in der Geschichte der Menschheit auf zwei verschiedene Weisen mit dem Absoluten verbunden worden ist.

Vom *orientalischen und hellenistischen Menschen* aus gesehen hatten die himmlischen Mächte keine spezielle Ordnung für die Erde eingerichtet, sondern sie hatten der Erde dieselbe Ordnung, die für die himmlische Welt galt, verliehen. Die sittliche Ordnung war mit der kosmischen Ordnung identisch. Dies war der erste große Versuch, das Absolute mit dem Ethischen zu verbinden.

Der zweite ist der *[sore/so* Doch hier kannte man die Bestätigung von Recht und die Überwindung von Unrecht nicht von einer himmlischen Gemeinschaft her, die dem Menschen als Vorbild diente. Richtungweisend war nicht eine kosmische Ordnung, sondern richtungweisend war der Herr des Himmels und der Erde, der seine Geschöpfe lehrte, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und zwar in ihrem eigenen sowie im Leben des Volkes. So dient es nicht nur der Anschaulichkeit, wenn in der Christlichen Unterweisung der Unterschied zwischen Gut und Böse in Gestalt von Erzählungen dargestellt wird - sondern so ist es von der Sache her gegeben.

Jesus erwartete nun, daß Gott sich des Lebens, das er erschaffen hatte und in dem er Vernichtung mit Erneuerung, Grausamkeit mit Herrlichkeit gekoppelt hat, in seiner Ewigkeit annimmt, in der es keine Vernichtung und keine Grausamkeit gibt. Und das, was für Jesus *jetzt* geschieht, ist, daß Gott im Sinne hat, mit seiner ewigen Macht den Tod zu überwinden. Diese Erwartung lebt so stark in Jesu Worten und Verhalten, sein Verhalten und Handeln ist so tief davon erfüllt, daß er sagen kann, das Reich Gottes sei in dem, was er spreche und tue, zugegen.

Was aber bei Jesus ineinanderging, das trennen wir. Wir tun das, weil hier unser Verstehen nicht mitkommt - wir sollten dem ruhig ins Auge sehen. Wir können allem, was Jesus sagt und tut, folgen, soweit wir es sittlich verstehen können, seinem Urteil, seiner Zusage der Vergebung, seinen Wohltaten; aber unser Verständnis stockt, wenn es Jesu Erwartung vom Reiche Gottes, das ewig ist und wo es keine Vernichtung und keine Grausamkeit gibt, folgen soll. Jesu Worte über die Barmherzigkeit Gottes finden Aufnahme in unserem Verstand, Barmherzigkeit haben wir selber erfahren. Aber bei Jesu Rede über Gottes todesüberwindende Barmherzigkeit macht unser Verstand nicht mit. Todesüberwindung - dafür haben wir keine Erfahrung. Wir trennen darum, was bei Jesus nicht getrennt ist.

Wir leben auf Erden unter der doppelten Bedingung von Lebenserneuerung und Lebensvernichtung. Und zwar nicht nur im Naturzusammenhang, wie wir glauben. Wir meinen ja, wir seien in unserem geschichtlichen Dasein mit- und gegeneinander diesem Gegensatz von Lebenserneuerung und Lebenszerstörung enthoben. Über die Natur erhaben leben wir nur in ethischen Gegensätzen zwischen Gutem und Bösem, zwischen Barmherzigkeit und Haß, Gegensätzen, die - unserer Ansicht nach - mit Leben und Tod nichts zu tun haben. Die Gegensatzpaare gehören in zwei verschiedene Regionen, so meinen wir. Leben und Tod gehöre zur Natur, Gut und Böse zur Geschichte. Das ist aber ein Irrtum. Was immer wir auch sagen oder tun, entweder ist es der Lebenserneuerung entsprungen und bringt Lebenserneuerung - oder es kommt aus der Lebensvernichtung und bringt Lebensvernichtung. Das ist uns nicht recht, wir wollen es nicht wahrhaben, wir meinen, das meiste von all dem, was wir tun und betreiben, habe nichts mit der doppelten Lebensbedingung zu tun, es geschehe unabhängig davon und gehe in einem höhergelegenen Bereich vor sich. Das ist aber eine Abstraktion. Vergebung entringt dem Leben und erneuert Leben. Rache entringt der Vernichtung und vernichtet.

Welche Vorstellungen über unser irdisches Dasein sind leitend für unser Denken und Handeln? Eine Antwort wird lauten: Das Leben soll glücken, der Mensch muß Zeit und Möglichkeiten haben, damit sich sein Leben voll und reich entfalte. Jesu Antwort lautet anders: Wir sind hier auf Erden, damit das Leben über den Tod siege. Gerade in unserer Beziehung zu den Verlassenen, Benachteiligten und Unglücklichen zeigt sich das. Ihre Not hindert sie daran, ihr Leben zu akzeptieren. Ihr Leben ist, gemessen an dem Leben, das sie so

gut wie andere hätten haben können und gerne gehabt hätten, ein Absterben. Wie sollten sie anders leben können als ständig dem Leben zu entgehen suchen? Sie sind im Versuch, ihr verkommenes Leben hinter sich zu lassen, abwesend in ihrem eigenen Leben. Barmherzigkeit nun besteht darin, dem Hilflosen die Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Hindernisse' für was? Die Hindernisse, die sich der Lebenserneuerung in den Weg legen. Barmherzigkeit heißt, anderen Leben zu gönnen, es liebevoll für die zu schützen und zu bekämpfen, was den Tod bringt. Alles, was zwischen uns vor sich geht, alle Taten und Reaktionen, Äußerungen und Gemütsbewegungen, die wir ethisch und unethisch nennen, sind dem ständig sich ausfechtenden Kampf zwischen Leben und Tod einverleibt.

Wenn sich die Erwartung auf das Reich Gottes in diesem Leben auswirken, und es gegenwärtig und vollanwesend machen soll, so muß bei aller Verschiedenheit zwischen dem Reiche Gottes und diesem Dasein auch eine Gleichartigkeit bestehen. Die gibt es auch. Dem Reich Gottes und unserem Dasein gemeinsam ist der Gegensatz zwischen Leben und Tod. Wenn in unserem Dasein Unbarmherzigkeit von Barmherzigkeit, Rache von Vergebung überwunden wird, dann wird Tod vom Leben überwunden. Geschieht es auch immer nur vorübergehend, weil wir unter der Bedingung der Zeit stehen, so ist es doch jedesmal ein Vorschußvom Siege des Lebens über den Tod im Reiche Gottes.

Gäbe es nichts zu erwarten, dann siegte der Tod über das Leben. Dann wäre das letzte Wort, das verlauten würde, ehe alles vergeht, unser Wort. Und was wir als unser letztes Wort verlauten lassen könnten, wäre: Mit dem Tod hört alles auf. Das schließt eine ethische Haltung nicht aus, bei weitem nicht. In Zorn und Erbitterung darüber, daß das Dasein der Vernichtung und der Grausamkeit preisgegeben ist, hat sich unter den Menschen manch großherzige Solidarität mit denen, die um ihr Leben betrogen oder geknechtet wurden, eingestellt.

Aber in Jesu Verkündigung fallen alle Gegensätze zwischen Gut und Böse unter dem Gegensatz von Leben und Tod. Dieser Gegensatz umfaßt alles, was in der Geschichte, im Leben zwischen den Menschen, in der Natur geschieht. Jesus lebt und spricht aus der Erwartung heraus, daß das letzte Wort das Wort Gottes ist, und daß Gottes letztes Wort der Sieg des Lebens über den Tod ist. Das All und das Dasein verlieren sich nicht als Zeit und Zufall in der Horizontleere des Nichts, sondern sie sind umfaßt vom Horizont der Ewigkeit Gottes.

Abstract (verlaßt von Viggo Mortensen)

Although the different ethical phenomena stick together it is vital to evaluate them separately. The paper deals with the following phenomena and aspects of moral philosophy:

(I) The zone of sacrosantity and its place in the emotionallife of huma beings.
(2) The difference between morality and moralism,
(3) As the sovereign life-manifestiones are spontanous can we contribute to their development?
(4) What are the ideal conditions for the development of specific character traits?
(5) The ethical contrast between good and evil and the contrast between life and death. How are they related to each other in the Christi an Gospel?

Rosemarie Legstrup
Hyllested Bjerge, DK-8400 Eheltoft

Zur Problematik des Verantwortungsbegriffes bei Hans Jonas

Von Wolfgang Erich Müller

1. Sittliches Eigenrecht der Natur versus Naturzerstörung

In seiner Dankesrede »Technik, Freiheit und Pflicht«! bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1987 faßt *Hans Jonas* seine Kritik der technologischen Zivilisation zusammen. Er stellt sich vehement dem euphorischen Traum Fausts von der endgültigen Naturbezwingung- entgegen. Die »Risiken und Selbstbedrohungspotentiale«> gegenwärtiger Technologie weisen auf, daß der Mensch mit seinem »Raubbau« an der Natur »aus dem Kreis des symbiotischen Gleichgewichts» (Te, 37) ausgebrochen ist. Womöglich ist er in der »Molekularbiologie« der promethischen »Versuchung« erlegen, »vom Keime her verbessernd an unserem eigenen .Bilde' zu basteln«. Kurzum, dieses »einzigartige westliche Praktischwerden reiner Theorie«, diese. »Überlegenheit« über die Natur ist »so einseitig geworden«, daß dieser »Sieg ... den Sieger selbst« (Te, 38) bedroht. Denn die Folgen der Technik - Überbevölkerung, Hunger, Hochrüstung - entmündigen den Menschen. In einem ruhelosen, sich ständig kumulierenden Prozeß greift die moderne Technik allumfassend in die menschlichen Lebensvollzüge ein und vermacht mit »jedem neuen Schritt ... den Zwang zum nächsten« an die »Nachwelt, die schließlich die Rechnung zu zahlen hat (T, 51f.). Das Nützliche der Technik ist ambivalent geworden: Wie der Kunstdünger bei der Beseitigung des Hungers hilft, führt er durch Nitratablagerungen zu unabsehbaren Folgen für die Wasserversorgung. Dieses als »anthropozentrisch« (P, 22) kritisierte Denken sieht nur auf den jeweiligen Vorteil im Augenblick und nicht die Folgendes Tuns. Die Notwendigkeit der hier implizierten Inhumanität entgegenzuwirken, illustriert Jonas etwa an der in den USA gängigen Praxis, Sterbende - computerunterstützt – als Organreservoir für anstehende Operationen auszunützen (T, 236-239). Hier ist vergessen, daß der Tod seine »Richtigkeit und Würde haben kann und der Mensch ein Recht darauf, daß man ihn sterben läßt« (T, 236). Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist einem melioristischen Denken gewichen, das die eigenen Lebensbedingungen egoistisch zu bessern sucht. Deshalb hat es seine Konsequenz in der »Erosion« der »sittlichen Werte« (T, 145). Wenn man diese Feststellung auf die inzwischen deutlich gewordene »Verletzlichkeit der Natur durch die technische Intervention des Menschen« (P, 46) bezieht, dann führt dies zu der Forderung, die Zerstörungskraft der Technik derart in die ethische Reflexion miteinzubeziehen, daß der Mensch durch sein Handeln nicht die Welt aufs Spiel setzt. Das heißt, der Mensch muß das sittliche Eigenrecht der Natur anerkennen (P, 29), um nicht die Basis seiner eigenen Lebensmöglichkeit zu vernichten. Da der Mensch heute auf die Technik angewiesen bleibt, fragt sich, wie er »den technologischen Galopp unter außertechnologische Kontrolle« (T, 52) bringen kann. Diese schwierge Aufgabe einer heutigen Verantwortungsethik faßt Jonas in einem *Imperativ*

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 204-216, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

zusammen: »*Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden*« (P, 36).

Anfragen:
In welchem Maße ist dieser Imperativ als Instrument zur Lösung der heutigen Probleme geeignet? Dem möchte ich in dreifacher Hinsicht nachgehen. *Erstens* erinnert dieser Imperativ sehr an den kategorischen Imperativ *Immanuel Kants.* Deuten sich damit Gemeinsamkeiten zwischen beiden Autoren an? *Zweitens* erfordert der neue Imperativ ein berechenbares Wissen um die Entwicklung der Technik. Ist dies bei ihrer kumulativen Dynamik überhaupt möglich, so daß man zu zuverlässigen Handlungsmaximen kommt? *Drittens* sagt Jonas selbst, daß eine nicht mehr anthropozentrisch begründete Ethik zu ihrer Fundierung »die Anerkennung von ‚Zwecken an sich selbst'« (P, 29) zugrundelegen muß, die über das menschliche Gut hinausgehen. Da bislang nur eine religiöse Ethik ein solches Gut außerhalb des Menschen anerkannte, Religion aber nicht einfach auf Bestellung da ist und auch nicht wieder zum selbstverständlichen Maßstab des Handeins für eine allgemeine Ethik werden kann (P, 94), muß die gesuchte Ethik für die technologische Zivilisation auf andere Weise ihre Allgemeingültigkeit erlangen. Dies versucht Jonas, indem er die Ethik vom *Sachverhalt des Lebens* entfaltet. Er sieht es in der Natur teleologisch angelegt und will aus ihm als dem fundamentalen Sein das moralische Sollen ableiten. Läßt sich dieser mehrschichtige Begründungszusammenhang so halten? Fordert er zu theologischen Einwänden heraus?

2. **Der kategorische Imperativ bei Kant und Jonas**

Kanr' bestimmt den kategorischen Imperativ: »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant, 51) derart, daß die Verbindlichkeit des sittlichen Gesetzes apriori gültig und weder »in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt« (Kant, 13) fundiert ist. Nur so kann das moralische Gesetz »apodiktisch« (Kant, 44) um seiner selbst willen befolgt, die Pflicht ohne Neigung ausgeübt werden (Kant, 26). Allein der hypothetische Imperativ dient der Verwirklichung einer bestimmten Absicht (Kant, 43). Doch geht es Kant primär nicht um das Ergebnis der Handlung, sondern um die »Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle« (Kant, 45). Der objektive Grund des kategorischen Imperativs liegt in etwas, »dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte« (Kant, 59). Dies ist die Existenz des Menschen und jedes vernünftigen Wesens überhaupt (Kant, 600. Der Imperativ bedeutet damit, daß der Mensch den anderen in seiner Handlung nicht als Mittel mißbrauchen soll. Er intendiert vielmehr, daß der Mensch diesen Zwecken an sich selbst gemäß existieren kann. Dies bezeichnet Kant als das »Prinzip der Autonomie des Willens« (Kant, 66), was aber nicht als egoistische Selbstverwirklichung mißverstanden werden darf, da es die Einbindung des Menschen in die Gliedschaft der Gemeinschaft bedeutet (Kant, 74f.).

Jonas bezeichnet seinen Imperativ ebenfalls als kategorisch (P, 91 f.). Findet er in der Existenz des Menschen einen solchen Zweck an sich selbst vor, von dem aus seine Ethik

allgemeinverbindlich und ohne theologische Vorgaben begründet werden könnte? Er verneint diese Frage, da er sich in einer unüberwindlichen *Distanz zu Kant* sieht, dem er die logische Fundierung der Ethik und das Bestreben um die möglichst widerspruchlose Einfügung des Individuums in die Gemeinschaft vorwirft. Ober die inhaltliche Aufgabe der Lebensbewahrung, die Zukunft als Gegenstand der Verantwortung und deren letzte Begründung findet Jonas hier nichts ausgesagt (P, 35-38). Gerade die durch die Technik veränderten Lebensbedingungen führen ihn zur apodiktischen Forderung der Erhaltung von Leben. Dies geschieht in der Gestalt eines Imperativs, der sich von Kant her als eine Verbindung von hypothetischem und kategorischem Imperativ verstehen läßt. Wenn Kant sagt: die hypothetischen Imperative »stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel, zu etwas anderem, was man will ... vor« (Kant, 43), dann sind sie durch Möglichkeit und Absicht bestimmt. Wenn Jonas aber den hypothetischen Imperativ folgendermaßen erklärt: »Wenn es in Zukunft Menschen gibt - was von unserer Urheberschaft abhängt - dann gelten ihm gegenüber die '" von uns im voraus zu beachtenden Pflichten« (P, 91), dann hat er zu der intentionalen Bestimmungen dieses Imperativs bei Kant eine konditionale hinzugefügt. So kann er die Intention kategorisch aussagen. Es geht Jonas also um das Ziel, Macht über die technische Möglichkeit zu erlangen und gleichzeitig *das bestehende Leben unbedingt zu erhalten.* Das heißt, die Selbstverständlichkeit, mit der noch Kant seinen kategorischen Imperativ formulieren konnte, ist Jonas heute verlorengegangen. Angesichts der gefährdenden Hochtechnologie geht es vielmehr um die Bewahrung bestehenden Lebens. Während Kant für die aufklärerische Position einer Gesinnungsethik steht, die die ehemalige theologische Begründungsautorität durch die Selbstverpflichtung des Menschen kompensiert und das Sollen eine Folge der Selbstbindung des Willens ist (Kant, 91), sucht Jonas nach einer Autorität, von der er das - kantisch gesprochen - hypothetische Ziel der Erhaltung des Lebens kategorisch begründen kann.

These:
Von Kant her stellt sich der Imperativ bei Jonas nur als ein hypothetischer dar, der zur Realisierung der bestimmten Aufgabe dient, das Leben zu bewahren - und darin soll er kategorisch gültig sein. Damit dies gelingen kann, ist es nötig, die weiteren Entwicklungstendenzen der zukünftigen Lebensbedingungen unter dem Einfluß der Technologie einzuschätzen.

3. Das Wissen um die zukünftige Entwicklung

Jonas schätzt die *Technik und ihre Folgen* überwiegend negativ ein. Gleichzeitig sieht er, daß die möglichen Auswirkungen der Technik wissenschaftlich redlich nur hypothetisch erhoben werden können (P, 62). Da die kumulative Dynamik der Technik die Vorstellung eines wißbaren Ziels der Geschichte verbietet, stehen wir in der ungeheuerlichen Situation, »daß wir also ohne gewußtes Ziel den vorwärtstreibenden Prozeß auf ganz neue Weise in die Hand nehmen müssen« (P, 230). Die Ethik für die technologische Zivilisation ist eine *Notstandsethik,* die durch »Selbstkontrolle« das Überleben sichern will. Der Mensch wird zum »Treuhänder« (P, 232) für das Sein, indem er sich als guten Zweck die Bewahrung des

Zeitlichen gebietet: »Dem ‚souveränen Werden' (Nietzsehe) verschrieben, zu ihm verurteilt, nachdem wir das transzendente Sein .abgeschafft' haben, müssen wir in ihm, das heißt im Vergänglichen, das Eigentliche suchen. Damit erst wird die *Verantwortlichkeit* zum dominierenden Moralprinzip« (P, 226). Um dieses zu erreichen, gibt Jonas »der Unheilsprophezeiung« mehr Gehör ... als der Heilsprophezeihung« (P, 70). Durch dieses »Heuristik der Furcht« (P, 63) genannte Verfahren will er nämlich das Bedrohte als das wirklich Schützenswerte ermitteln. Seinem Vorgehen verleiht er durch den Hinweis Plausibilität, daß angesichts der Zukunftsgerichtetheit dieser Reflexionen keine bekannten ethischen Prinzipien erprobt werden können, sondern noch unbekannte entdeckt werden müssen - nicht umsonst sieht er in *Huxleys* »Brave New World« ein gelungenes Beispiel solcher Gedankenexperimente (P, 67f.). Damit ist aber jeder melioristische Versuch einer Utopie des »irdischen Paradieses« (P, 79) oder des Fortschritts zurückgewiesen, denn er könnte, noch so gut gemeint, in eine Verschlechterung oder gar Auslöschung des Lebens umschlagen. Entsprechend kritisch beurteilt er den Gedanken des Fortschritts im Marxismus und besonders den der Utopie bei *Bloch* (P, 243-393). Jonas will nicht nur auf bestehende Ansprüche von Leben reagieren, sondern auch zukünftige vorwegnehmen. Als Beispiel dieser nicht-reziproken Verantwortung dient ihm das selbstlose Verhalten dem jeweiligen Nachwuchs gegenüber: »Hier ist der Archetyp alles verantwortlichen HandeIns, der zum Glück keiner Deduktion aus einem Prinzip bedarf, sondern uns ... von der Natur mächtig eingepflanzt ist» (P, 85). Das naturhafte, instinktive Verhalten zum Nachwuchs dient so als Vorbild für unser sittliches Verhalten, damit Leben in Zukunft möglich bleiben kann. Gegenüber der modernen Technologie erfordert dies eine Einstellungsänderung, da die Reflexion des Lebens - und nicht die der Machbarkeit - in den Vordergrund treten soll. Während es seit *Descartes* üblich war (0, 79-91), die Materie zum "Maßstab aller Verstehbarkeit« (0, 118), auch des Lebendigen selbst, zu nehmen und dadurch das technische Denken ermöglicht wurde, will Jonas im Gegenzug wieder *Geist und Materie aufeinander beziehen,* um von hier aus das Fundament einer Ethik für die technologische Zivilisation zu gewinnen, die dem lange vernachlässigten Phänomen des Lebens angemessen Rechnung trägt.

These:

Die moderne Wissenschaft versteht den Bereich der Materie im Anschluß an Descartes (0, 113-119) als »Erzeugnis physischer Notwendigkeit« (0, 87), über die der Zwecke setzende Mensch verfügen kann. Daher werden in der Folge Geist, Seele und »Leben ... für die Erkenntnis der Natur überflüssig« (0, 118). Die Eigentümlichkeit des Lebens wird damit in der modernen Wissenschaft nicht mehr wahrgenommen. Jonas setzt diesen modernen Nihilismus (0, 292-316) mit dem antiken - der Gnosis - in Beziehung. Beidemal sind Menschen und Welt entfremdet. Diese Diastase kann nur durch die Überwindung des mächtigen Kosmos beseitigt werden. Dies geschieht beim Gnostiker, indem er außerhalb einer objektiven Norm lebt, wie beim modernen Menschen mit seiner sich »frei entwerfenden Existenz« (0,310). Beidemal kann sich der Mensch nicht mehr in ein Ganzes einordnen und hat folglich auch kein Gesetz mehr. Wegen der »Zufälligkeit und der objektiven Sinnlosigkeit« (0, 315) der modernen Sinnentwürfe fehlt dem Menschen die Gerichtetheit auf das Ganze. Damit sieht es Jonas als seine Aufgabe an, einmal den in seiner Konsequenz unethischen

Dualismus zwischen Mensch und Natur zu vermeiden, andererseits aber den Menschen nicht total in die Natur zu integrieren, um so seine Eigenart zu bewahren. Auf diese Weise soll das Leben wieder angemessen reflektiert und vor der Vernichtung durch die befürchteten Technologiefolgen bewahrt werden.

4. Die Begründung des Lebens aus der Teleologie

Die Besonderheit, die Jonas dem Leben attestiert, spiegelt sich in seinem Sprachgebrauch wieder; es wird als ein «bei aller physischer Herkünftigkeit, metaphysischer Tatbestand« bezeichnet, als »ein Absolutum, das als höchstes und verletzliches Treugut uns die Pflicht der Bewahrung auferlegt«. Es ist etwas, »das sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon ‚heil' in seiner Anlage ist« (P, 74). Das Leben hat also einen Vorrang gegenüber dem Nichts. Doch begründet er sich nicht aus der Vorstellung eines göttlichen Schöpfers. Diese hält Jonas vielmehr für »logisch fragwürdig«, da sie, bei der Frage nach der Ursache der Welt, einen unendlichen regressus bewirkt, der schließlich bei der »Selbstverursachung« (P, 98) Gottes seinen Ausweg nehmen würde. Allerdings will Jonas die religiösen Schöpfungsvorstellungen, wie die der Genesis oder Platons »Timaios«, in einer Hinsicht beerben. Er nimmt ihre Aussage auf, Gott habe die Welt als etwas Gutes gewollt und schließt daraus, Gott wollte die Welt, »weil ihre Existenz gut ist, nicht daß diese gut ist, weil er sie wollte« (P, 98). Für eine neuzeitliche Metaphysik kann es Jonas zufolge nicht mehr um ein ursächliches - göttliches- Warum in der Welt gehen, sondern um ihr Seinsollen im »Sinne rechtfertigender Norm«, d. h. warum etwas »im Vorrang zum Nichts sein soll« (P, 99). Wie kann man diese Frage beantworten? Dazu geht Jonas von der»Wahrnehmung von Wert in der Welt« (P, 99) aus und bezieht sie auf das Sein: etwas ist, weil es wert zu sein ist, also hat jedes Seiende einen Wert. Diese »Zusprechbarkeit von Wert an Seiendes« (P, 100) begründet er zunächst folgendermaßen: »Denn Wert oder das ‚Gute' ... ist ja das Einzige, das von sich her aus der bloßen Möglichkeit auf Existenz dringt (oder aus gegebener Existenz rechtmäßig aufWeiterexistenz) - also einen Anspruch auf Sein, ein Seinsollen begründet und ... es diesem zur Pflicht macht« (P, 100). Metaphysik bedeutet in diesem Verständnis die Lehre, daß etwas, was ist, deshalb zugleich auch sein soll, weil es zu sein wert ist. Also ist *allem Seienden ein entsprechender Wert inkorporiert, den es pflichtgemäß zu erhalten gilt.* Das tragende Element dieser Auffassung beruht aber nicht allein auf der willkürlich erscheinenden Zusprechbarkeit von Wert an das Seiende, sondern auf der teleologischen Ausrichtung des Organischen: Das Leben ist mit seiner eigenen Zukünftigkeit auf den Zweck des eigenen Seins bezogen. Das Leben ist ein Gut, dessen »Möglichkeit« zugleich »die Forderung nach seiner Wirklichkeit« enthält. Es ist ein immanenter »Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit« (P, 153). Dieses Gute-an-sich sieht Jonas in der Zweckmäßigkeit, überhaupt Zwecke haben zu können. Dem ließe sich allenfalls die Lehre vom Nirwana gegenüberstellen, die aber ihrerseits die Befreiung vom Wert zum Zweck macht. Wer diesem»Paradox vom zweckverneinenden Zweck« (P, 155) nicht anhängt, muß der »Selbstbeglaubigung des Zwecks als solchem im Sein beipflichten« und als »ontologisches Axiom« unterstellen. Er spricht hier auch von einer »letzte(n) metaphysische(n) Wahl«, die sich nicht mehr ausweisen läßt. Für ihre Annahme aber spricht

die axiomatische »Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit« (P, 155) - von absolut Besserem gegenüber dem Nichts. Von diesen Denkvoraussetzungen kann Jonas dann sagen: »Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie« (0, 142)5. Die *Teleologie* liegt in der *Zweckhaftigkeit der Form,* aber auch in dem *Verhältnis der Teile zum Ganzen* und in der *Funkttonalität des Organismus* vor (0, 137). Damit ist das einzelne Sein nur als Teil des Ganzen verstehbar. Durch diese den Menschen bestimmende teleologische Ordnung der Natur (0, *107-150) erhält die Ethik eine biologische Fundierung:* Die ihr entsprechende »Ehrfurcht vor der Naturordnung« (T, 211) gilt es im Handeln zu realisieren.

Da also das Gute verlangt, Zweck zu werden (P, 161), soll der Mensch dessen Ja zum Sein in sein eigenes Wollen übernehmen, indem er den »Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt« (P, 162) durch das »Gefühl der Verantwortlichkeit« (P, 163) beantwortet und er so konkret zum Handeln motiviert wird (P, 164). Die Verantwortungsethik hat nicht nur die Aufgabe, die Folgen menschlichen Tuns, sondern auch die »Zukünftigkeit des Verantworteten« (P, 198) und des in seiner Anlage Heilen zu bedenken.

These:

Mit dem Bezug der Verantwortung auf das vorfindliehe Leben fällt die Instanz, vor der Verantwortung wahrgenommen werden soll, mit dem Bereich zusammen, auf den sie sich erstreckt. Entsprechend erstreckt sich der Appell zum Handeln auf das, was in der Naturordnung angelegt ist. Dabei kann das Prinzip der Verantwortung, wie das Bild von der eingepflanzten Liebe zum Kind zeigt, überall vorausgesetzt werden. So sehr Jonas die Ermöglichung künftigen Seins und die Absage an die Anthropozentrik als Auftrag heutiger Ethik bezeichnet, so ist andererseits seine Bindung an eine antike Grundposition festzuhalten, die ihm erst ethische Aussagen ermöglicht: »Wenn Werte nicht entdeckt werden in der Schau des Seins (wie das Gute und Schöne bei Platon), sondern gesetzt werden als Entwürfe des Willens, dann in der Tat ist Existenz zu fortwährender Zukünftigkeit verurteilt, mit dem Tode als Ziel; und eine bloß formale Entschlossenheit, zu sein, ohne einen nomos für den Entschluß, wird vom Vorlauf vom Nichts zum Nichts« (0, 314f.). Wenn sich aber der Mensch von einem derart übergeordneten nomos verstehen soll, dann scheint mit dem Zielhaften etwas Überzeitliches, gleichsam Transzendentes angesprochen zu werden, was andererseits seit dem Vorherrschen der Technik und der ihr implizierten Abschaffung der göttlichen Sphäre nicht mehr formulierbar sein sollte.

5. Kritik der Teleologie

Ethisch bedeutet die Teleologie überhaupt, in der Aufnahme der Kritik *Nicolai Hartmanns",* daß das Sollen nur als Zweck des Weltgeschehens verbindlich ist: »Das würde heißen: nur in einer Welt, die schon ohne uns Menschen auf sittliche Werte hin determiniert ist, können wir sittliche Wesen sein. Wobei die metaphysische Vorstellung zugrunde zu liegen scheint, daß wir selbst uns nur dann von höheren Zwecken bestimmen lassen können, wenn diese schon ohne unser Wissen und Wollen die Geschehnisse, in denen wir handelnd mit tätig sind, durchwalten«, so daß die »Finalität sittlicher Werte in der realen Welt zu einem sittlichen

Postulat« (Hartmann, 62) gemacht wird. Der menschliche Wille verwirklicht die sittlichen Werte nicht autonom, sondern weil er »vom Weltzusammenhang her final überdeterminiert« (Hartmann, 63) ist. Was in einer solchen Welt wirklich vom Willen des einzelnen entschieden werden kann, ist fraglich, da dieser vom teleologischen Sollen bestimmt wird. Wenn alle Prozesse, auch die geistlosen, Finalprozesse sind, dann ist der Mensch »seiner ihm eigenen Überlegenheit und Machtstellung«, wie auch »seiner hohen Aufgabe als sittlich handelndes Wesen« (Hartmann, 81) beraubt, denn die dazu nötigen Mittel zum Handeln stehen letztlich nicht mehr in seiner Verfügungsgewalt. Der Mensch wäre der Natur vollkommen gleichgestellt, könnte seine Macht nicht mehr ausüben - und sittliches, frei entscheidendes Handeln wäre nicht möglich.

Inwieweit trifft diese Kritik der Teleologie auf Jonas zu? Zunächst hat es den Anschein, als sei er damit erfaßt. Wenn man sich aber überlegt, daß die Veränderungen unserer Welt durch die Technik trotz herrschender Teleologie möglich sind, dann verfügt erstere über ein sehr großes Durchsetzungspotential, das begrenzt werden sollte. Das heißt, die Teleologie, wäre sie die reale Wirkkraft in der Welt, hätte die Technik gar nicht zu dieser Entwicklung befähigen können. Aufgrund dieser tatsächlichen Verhältnisse aber kann sie – als Naturordnung – nur Jonas' Idealbild für die Relation von Menschen, Natur und Technik bezeichnen. Entsprechend versteht sich sein ethischer Appell als Aufruf zur Wiederherstellung der verlorenen Naturbeziehung des Menschen. Dieses ist keine Utopie im Sinne Blochs Meliorismus des Bestehenden, wohl aber in dem Sinne Utopie, daß sich der Mensch auf das Heile vom Anfang her besinnen und dieses für die Zukunft möglichst unverletzt erhalten soll. Es geht also um die freiwillige Selbstbeschränkung menschlichen Handelns, die Anerkennung der Implikationen der Natur gegenüber der technischen Machbarkeit und deren Realisation. Wenn das so ist, dann folgert Jonas – seinen eigentlichen Aussagen entgegen - das Sollen nicht aus dem Sein selbst, sondern leitet es - wie der Gedanke von der Teleologie als Idealbild verdeutlicht - aus der vorausgesetzten positiven Bewertung einer bestimmten Seinsweise ab, durch die er die Ehrfurcht vor der Naturordnung gewährleistet sieht. Diese Vermutung sehe ich durch Jonas' Plädoyer für die Erhaltung einer möglichst idyllischen Natur (P, 369-373) bestätigt. Das Sollen bestimmt sich aus einer vorgefaßten Bewertung: Während er alle »humanisierte Natur« (P, 369) dem »brutalen Zwecksinn« (P, 370) unterworfen sieht, beurteilt er die »gemischtem) Wirtschaft eines kleinen Bauernhofes« positiv, denn dieser ist »zu einer heimatlichen Landschaft mit viel Natürlichkeit« (P, 372) geworden. Jonas konstatiert zwar den menschlichen Eingriff in den pflanzlichen und tierischen Artenbestand durch die Züchtung, kennzeichnet aber die Verdinglichung der Natur durch den Menschen nur negativ und nicht als etwas, das ihm auch Freiheit bringen und Organe ausbilden kann, um »den Reichtum des Menschseins lebendig gegenwärtig zu haltenc". Indem er aber die Verdinglicbung der Natur nicht als Voraussetzung zu einer Zuwendung zu ihr begreift, trägt er weder dem besonderen Sachverhalt der Zivilisation noch dem der Freiheit genügend Rechnung. Vielmehr legt sich bei ihm die Auffassung nahe, durch ein bestimmtes Naturverhältnis seien die technisch bedingten Schädigungen der Umwelt vermeidbar - wobei heute deren Behebung nur durch weitere technische Mittel möglich erscheint. Die Reorientierung an der Naturteleologie kann also nicht zu einem totalen Abbau der Technik führen, wohl aber zu ihrer mäßigeren Anwendung.

These:
Jonas' Analysen über die entmenschlichenden Wirkungen moderner Technik belegen die grundsätzlichen Gefahren der anthropozentrischen Auffassung der Welt. Sei es die im liberal-kapitalistischen Westen angelegte Dominanz gegenwärtiger Interessen mit ihrer Verschwendung durch künstlich erzeugte Bedürfnisse oder die durch den Zentralismus bedingte Materialvergeudung im autokratisch-kommunistischen Osten mit seiner Glorifizierung des Baconsehen Ideals und der Verdrängung der sich daraus ergebenden Folgen (P, 243-393) - eine Änderung unserer Lebensgewohnheiten ist dringend erforderlich. Die *Naturteleologie* jedoch kann aufgrund ihrer Übermächtigung durch die Technik *nicht* als *autonom wirkende Kraft* verstanden werden, sondern kennzeichnet den wahrzunehmenden Maßstab für menschliches Handeln, von dem her Jonas die Gefahren der Anthropozentrik beseitigen will. Als solches *Ideal* ist die Teleologie aber eine überzeitlich gültige Struktur.

6. Das Problem von Sein und Sollen

Jonas will das *Sollen aus dem Sein ableiten.* Aber wie geschieht der Schritt von der Deskription zum Wahrnehmen und Vollziehen des Sollens? Was motiviert den Menschen, Verantwortung zu übernehmen - und zwar in der bei Jonas geforderten Nicht-Reziprokität gegenüber dem zukünftigen Sein, das selbst noch keinen Anspruch auf sein Sein formulieren kann? Diese Frage nach der Handlungsmotivation behandelt Jonas nicht, denn es bedeutete das Eingeständnis der Unmöglichkeit einer Ableitung des Sollens aus dem Sein. Statt dessen setzt er die nicht-reziproke Verantwortung einfach voraus. Er sieht sie auf dem »Archetyp alles verantwortlichen Handelns« beruhen, wie es an dem selbstlosen Verhalten gegenüber Kindern deutlich wird. Da dieses Verhalten »uns .., von der Natur mächtig eingepflanzt« (P, 85) ist, ist die Übernahme der Verantwortung für Jonas automatisch vorausgesetzt, da sie dem menschlichen Sein immanent sei. Diese Übernahme von Verantwortung bezieht Jonas generell auf die zukünftige Existenz aller Menschen, indem er eine allgemeine »Pflicht zum Dasein künftiger Menschheit« (P, 86) axiomatisch setzt. Damit treten weder die Übernahme von Verantwortung noch die Zukunft der Menschen, sondern nur die Daseinsbedingungen der zukünftigen Generationen als Problem auf. Da die jetzt lebenden Menschen für die Daseinsbedingungen der zukünftigen Generationen verantwortlich sind, schließt Jonas: »Also besteht für uns Heutige aus dem Recht des zwar noch nicht vorhandenen, aber zu antizipierenden Daseins Späterer eine antwortende Pflicht der Urheber, kraft deren wir ihnen mit solchen unserer Taten, die in die Dimension solcher Wirkungen hineinreichen, verantwortlich sind« (P, 88). Dieser Schluß aber ist reziprok und nicht nicht-reziprok, denn das Dasein der künftigen Generation wird antizipiert und aus diesem Forderungen an die jetzt lebende Menschheit abgeleitet. Als Jonas' eigentliches Handlungsmotiv tritt nun die Absicht hervor, den künftigen Generationen die Erde möglichst unbeschädigt zu übergeben. Bei aller Anerkennung dieser Intention und ihrer Bedeutung für ein humanes Leben auf der Erde ist dies keine Ableitung des Sollens aus dem Sein, sondern die Formulierung eines Sollens aufgrund der Heuristik der Furcht - es ist nur zu deutlich, daß eine affirmative Sicht der Technik zu anderen Ansichten käme.

Jonas ist an dieser Stelle in einen *Widerspruch* geraten: die Motivation zum verantwortlichen Handeln kann den Menschen nicht einerseits von Natur aus eingepflanzt sein und andererseits durch ein Prinzip, durch einen ontologischen Imperativ, begründet und logisch vermittelt werden. Dem teleologisch gedachten Sein eignet die Perspektive zukünftiger Existenz. Wenn Jonas dieses zukünftige Sein zum Imperativ seines HandeIns macht, dann traut er seinem teleologischen Prinzip keine selbständige Entwicklung zu, denn es müßte die Realisierung des Sollens durch den wahrnehmenden Menschen erübrigen. Die Auskunft aber, der Mensch habe durch seine eigene Auslieferung an die Macht der kumulativen Dynamik der Technik sein eigenes naturverträgliches Weltverständnis gleichsam vergessen und dies müsse ihm wieder bewußtgemacht werden, kennzeichnet mit dem platonischen Denkrahmen, innerhalb dessen sich Jonas bewegt, auch sein eigenes Vorverständnis, demzufolge nur eine bestimmte Stufe des technologischen Entwicklungsprozesses als naturverträglich gilt. Von der Heuristik der Furcht aus muß Jonas für eine starke Einschränkung plädieren, dieses aber ergibt sich nicht eindeutig aus der Naturordnung", sondern folgt aus seinem Vorverständnis über die Technik.

Wenn Jonas aber dieses Vorgehen als Ableitung des Sollens aus dem Sein bezeichnet, dann, weil er eine entscheidende - und nicht immer beachtete - Änderung der klassischen Frage der Metaphysik »Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?« vorgenommen hat. Diese Frage zielte bei *Leibniz* auf ein Prinzip der Verursachung des Lebens, auf Gott als causa efficiens, der aber auch causa finalis ist". Jonas gibt dieser Frage die Gestalt: »warum überhaupt etwas im Vorrang zum Nichts sein soll« (P, 99). Statt nach dem Verursacher fragt er nach einer immanenten Tendenz des Seins, die die Existenz im Gegensatz zum Nichts begründen soll. Diese sieht er in der Erfahrung der Werthaftigkeit des Seienden. Da der Wert von sich aus auf Existenz dringt (P, 99f.), ist ihm ein Anspruch auf Sein immanent und so kann der Vorrang »des Seins über das Nichts« (P, 100) begründet werden. Die zirkelhafte Denkstruktur ist hier deutlich: Dem Sein ist ein Wert immanent, der seinerseits den Anspruch auf Sein gegenüber dem Nichts begründet. Ein solcher im Sein fundierter Wert soll die Kluft von Sein und Sollen überbrücken, denn als Wert an sich hat er den immanenten Anspruch eines An-sieh-Guten auf seine Verwirklichung. Diesem in der Natur vorgegebenen Wert könnte sich der Mensch rechtmäßig nur von einer die Natur transzendierenden Instanz her entziehen, die Jonas aber in Abrede stellt (P, 148f.). Die eigentliche *Norm für menschliches Handeln* ist das *Tun der Natur*, deren Wollen zum Leben der Mensch sich aneignen soll. Diese Erfüllung des Naturzweckes ist der Wert, den es zu realisieren gilt: »Das unabhängig Gute verlangt, Zweck zu werden« (P,161). Der Appell des möglichen Guten verlangt Gehör - dazu muß der Mensch entsprechend gefühlsmäßig affiziert werden. Diese Bestimmung des Willens bedeutet hier keine Selbstbestimmung (P, 163), sondern die subjektive und gefühlsmäßige Aufnahme des objektiven Sollens aus der Natur (P, 164f.), das die »Willigkeit in uns erzeugen kann, den Anspruch des Objekts auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen« (P, 171). Das heißt, nicht das Individuum bestimmt sich zum Tun, sondern sein Gefühl wird automatisch durch das Sein bestimmt, damit es Verantwortung übernimmt.

Diese Gedankengänge bezeichnet Jonas als metaphysisch. Im Gegensatz zur klassischen Metaphysik mit ihrer Zusammengehörigkeit von causa efficiens und causa finalis betont er nur die causa finalis mit ihrer impliziten Teleologie, die der Mensch in seiner Obhut nehmen

soll. Auch wenn Jonas diese Übernahme von Verantwortung als Folge des Affiziertwerdens des Menschen durch die Natur verstanden wissen möchte, so wurde doch deutlich, daß dieser Sachverhalt auf der bewußten Aneignung des Seins und der handlungsmäßigen Umsetzung des Sollens beruhen muß. In einer Gesamtteleologie wäre eine solche Fürsorge überflüssig. Damit aber zeigt sich bei Jonas ein funktionales Denken, indem er den Naturprozeß, dem der Mensch nur als Teil eingefügt ist, in das sorgende Verhalten des Menschen übernimmt. Damit spricht er zugleich der Natur die in der Konzeption gemeinte Autonomie ab. Während die klassische Metaphysik Gott, der zugleich causa efficiens und causa finalis ist, die Verantwortung überlassen konnte, muß sie bei Jonas der Mensch selbst übernehmen. Dies bedeutet aber, daß er seine Intention nicht erreicht. Das Affiziertwerden von der Natur kann die Distanz zur Natur, wie sie mit der Subjekt-Objekt-Spaltung Descartes' benannt ist, nicht aufheben. Denn gerade die Denkfigur der Heuristik der Furcht basiert auf dem Verständnis des autonom handelnden Menschen und seiner Fähigkeit, die Zukünftigkeit des Seins und Sollens prognostizieren zu können. Damit ist der Sollensbegriff bei Jonas nur von einer Selbstbindung des Willens her zu verstehen, wie der ontologische Imperativ durch sein Ziel motiviert ist, gefährdetes Leben zu erhalten.

These:
Jonas möchte entgegen *Hume'?* zwar das Sollen aus dem Sein ableiten, aber gibt selbst nicht zu, daß seine präskriptiven Sollte/Sollte-Nicht-Aussagen neue Behauptungen gegenüber den deskriptiven Ist/Ist-Nicht-Aussagen darstellen. Unter der Voraussetzung der Argumentationsregel, daß die Konklusion nicht mehr als das in den Prämissen Enthaltene ergeben kann, ist der Sachverhalt eines Fehlschlusses offensichtlich, wenn aus der Deskription eine Norm abgeleitet wird. Das Sollen kann sich nicht aus dem Sein selbst begründen, sondern nur von einem anderen präskriptiven Element, das dem Menschen die Erhaltung des Seins als seine Pflicht vermittelt. Diese Motivationsstruktur gibt Jonas nicht zu. Stattdessen soll sich der Mensch freiwillig im Rahmen der Naturteleologie bewegen. So ist eine Münchhausen-Situation entstanden: Der menschliche Wille erzeugt ein unbedingtes Sollen und wendet es dann in einem Zirkelschluß auf das Wollen an. Da aber eine »unbedingte Forderung ... sinnvollerweise nur von einem an sich Unbedingten«ll ausgehen kann, überspielt Jonas die Motivation zum Handeln dadurch, daß er die Natur als Autor der unbedingten Forderung einführt. Indem sich aber der Mensch dem ihm von der Natur eingepflanzten Prinzip Verantwortung gemäß verhält, steht er in der Gefahr, mit der Einfügung in die Natur, seine Identität aufzugeben und seine Verantwortung zu suspendieren. Dieses Ergebnis erscheint als Folge der Tatsache, daß bei Jonas der Aussagezusammenhang der Verantwortung für das eigene Handeln mit der Instanz zusammenfällt, vor der man Verantwortung hat. In beiden Fällen ist es das Leben – doch eine Antwortstruktur, die in dem Begriff der Verantwortung selbst mitenthalten ist, kann sich aufgrund der »Abschaffung der Transzendenz« (P, 231) nicht bilden.

Jonas bezeichnet diese Abschaffung der Transzendenz als den vielleicht kolossalsten »Irrtum der Geschichte« (P, 231), verzichtet aber, um der Allgemeinheit seiner Ethik willen, auf eine theologische Begründung, die er allerdings für sich selbst in einem privaten »Mythus« (0,331)12 gibt. Hier (0,331-335) spricht er von der göttlichen Erschaffung der Welt, wie von der entsprechenden Verantwortung des Menschen für sein Tun vor Gott: »Im Anfang, aus unerkennbarer Wahl, entschied der göttliche Grund des Seins, sich dem Zufall, dem Wagnis und der endlosen Mannigfaltigkeit des Werdens anheimzugeben« (0,331). Gott ist aber nicht im Sinne des Pantheismus weltimmanent. »Vielmehr, damit die Welt sei und für sich selbst sei, entsagte Gott seinem eigenen Sein, er entkleidete sich seiner Gottheit, um sie zurückzuempfangen aus der Odyssee der Zeit, beladen mit der Zufallsernte unvorhersehbarer zeitlicher Erfahrung, verklärt oder vielleicht auch entstellt durch sie« (0, 332). Derart entäußert sich Gott für die Welt, ohne sie vorherzubestimmen. Damit geht das »Bild Gottes« – und dies kennzeichnet den Aspekt der Verantwortung vor und für Gott - »in die fragwürdige Verwahrung des Menschen über, um erfüllt, gerettet oder verdorben zu werden durch das, was er mit sich und der Welt tut« (0, 334). Es steht an dieser Stelle nicht an, über diesen Mythos zu befinden; wichtig an dieser Stelle ist der Hinweis, daß Jonas selbst nicht auf eine religiöse Grundposition verzichtet. Sie dennoch nicht offenzulegen, mag nicht nur durch die geringe religiöse Basis dieser Zeit bedingt sein, sondern auch durch die, seiner Herkunft gemäße, jüdische Scheu geprägt sein, von Gott öffentlich zu reden. Eine Interpretation sollte m. E. diese von Jonas vorgenommene Begrenzung respektieren. Aber es ließe sich denken, daß durch die Offenlegung des theologischen Bezuges das kritisierte Ineinanderfallen der Bereiche der Verantwortung »vor« und »für« verhindert werden könnte.

Theologisch läßt sich mit *Bonhoeffer-?* die Veranwortung als Antwort auf die erfahrene Zuwendung Gottes in Jesus von Nazareth verstehen: »Verantwortung geschieht immer vor Gott und für Gott, vor den Menschen und für die Menschen, immer ist es Verantwortung der Sache Jesu Christi und allein darin eine Veranwortung des eigenen Lebens« (Bonhoeffer, 237). Für den Christen steht daher das Leben in einer Antwortstruktur, die sich in Freiheit und Bindung, Stellvertretung und Wirklichkeitsgemäßheit des Lebens zeigt. Weil Jesus sein Leben stellvertretend für uns gelebt hat, ist alles menschliche Leben wesentlich stellvertretendes Leben, das heißt, es gibt Verantwortung nur in Hingabe des eigenen Lebens. Weil wir die Zukunft unserer Nachkommen nicht verunmöglichen wollen, übernehmen wir Sorge um ihre Zukunft. Wirklichkeitsgemäßheit bedeutet entsprechend, daß Jesus dem anderen Menschen konkret begegnete und ihm nicht seine Vorstellungen aufoktroyierte, sondern nach dem in der jeweiligen Situation konkret zu Tuenden fragte. Eine solche Verantwortung ist total und läßt sich nicht in Vorschriften, Kasuistik etc. kanalisieren. *Legstrups"* warnt: »Gott fordert nichts anderes als das, was er gibt. Das ist der Grund, warum in Jesu Verkündigung die Forderung keine Grenzen für sich selbst entwirft ... Wenn wir daher der Forderung Grenzen setzen .., so bestreiten wir damit - christlich gesprochen - daß das Leben mit allen seinen Möglichkeiten eine Gabe ist« (Legstrup, 120f.). Diese radikale Verantwortung wird zu einer »hantierbaren Ideologie« (Legstrup, 125), wenn man sie auf bestimmte Prinzipien verkürzt. Aus dem Verständnis des Lebens als Geschenk läßt sich die Aufgabe des eigenen Rechts zugunsten eines

anderen ableiten (Legstrup, 129) und das Handeln als Nächstenliebe gestalten (Legstup, 237). So wird der einzelne verantwortlich, indem er auf eine laut werdende Forderung reagiert- oder auch nicht. Dieses Moment der Nicht-Reziprokität der Verantwortung steht aber bei Jonas in der Gefahr der Ideologisierung, denn er beschreibt die Fürsorge als »Totalität der Verantwortungen« (P, 189) am Beispiel von Eltern und Politikern. Den jeweils Verantwortlichen konzediert er ein Wisssen um das Beste für die jeweiligen Adressaten - und so besteht die Gefahr, über sie zu verfügen.

These:
Da das Naturverhältnis des Menschen seit dem Fall gebrochen ist! s und der Mensch von der Einheit mit der Natur ausgenommen ist!", erscheint die Berechtigung, von einer guten Natur zu sprechen, in die sich der Mensch eingliedern soll, theologisch fragwürdig! 7. Eine »Aneignung der Natur« kann nur eine »Bezugnahme zur anders-seienden Natur« (Koch, 307) und die Erkenntnis ihres Eigengehaltes bedeuten. Jonas erstrebt eine Einheit von Leib und Geist, setzt aber schon die Reflexion mit der verfügenden Bemächtigung der Natur gleich. Eine Perversion ergibt sich jedoch erst durch die anthropozentrische Ausbeutung der Natur, was sich als Sünde verstehen läßt, wenn sich der Mensch der Natur unterwürfe, denn dann stellte er seine Subjekthaftigkeit infrage, wie seine Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Wenn man aber das Sollen als Selbstbindung des Willens versteht, um seine weitere Zerstörung zu verhindern, dann eröffnet Jonas' Verantwortungsbegriff die Reflexion um die Folgenhaftigkeit menschlichen Tuns. Aber eine biologische Fundierung der Ethik und das mit ihr gesetzte Theorem der Naturteleologie ist zurückzuweisen.

Privatdozent Dr. Wolfgang Erich Müller
Quellenweg 55 *a*
2900 Oldenburg

Abstract

In his restitution of metaphysical founded ethics Hans Jonas replied to the challenges of modem technology. His reperception of the immanent teleology of nature tries to prevent the technological overkill. This article shows in opposition to Jonas the impossibility to deduct a moral obligation (»Prinzip Verantwortung«) from the teleology of nature. Moreover in theological thoughts it is illegitime to talk obout a good nature in which men ought to incorporate themselves.

Anmerkungen

1. Diesen Ausführungen liegen folgende Publikationen von *Hans Jonas* zugrunde: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973, zit.: 0; Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M. 1979; zit.: P; Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M., zit.: T; Technik, Freiheit und Pflicht. Dankesrede anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 11. Oktober 1987 in Frankfurt a. M., in: Ders.: Wissenschaft als persönliches Erlebnis, Göttingen 1987, 32-46, zit.: Te. Die Werke von Jonas werden nur mit den benannten Sigla zitiert; Hervorhebungen in den Zitaten wurden grundsätzlich beseitigt. Aus der Vielzahl der Veröffentlichungen zu

diesem Thema weise ich hin auf: Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft, Symposium der Max-Planck-Gesellschaft, Berichte und Mitteilungen 3/84, München 1984; *Jürgen Hübner:* Die neue Verantwortung für das Leben. Ethik im Zeitalter der Gentechnologie und Umweltkrise. München 1986; *Günther Altner:* Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1987 (Lit.).

2. *Johann Wolfgang v. Goethe:* Hamburger Ausgabe, Bd. 3, 10. Aufl., München 1976,348.
3. *Ulrich Beck:* Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne (es 1365), Frankfurt a. M. 1986,25.
4. *Immanuel Kant:* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders. Werke, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, 3. Aufl., Darmstadt 1985, S. 7-10.
5. Die Frage allerdings, wie sich diese Finalität zur Kausalität des Hervorbringens verhält, kann Jonas nicht lösen. Keineswegs leugnet er eine vorhandene Kausalität, doch darf man ihm zufolge nicht von der evidenten Zielstrebigkeit auf deren ausschließliches Verursachtsein durch die causa efficiens schließen, wobei auch diese nur ein Theorem bleibt: »Wie dieser Finalismus in derselben Welt mit der mechanischen Kausalität zusammengeht, deren Wirklichkeit ebensowenig geleugnet werden kann, ist ein Problem, das nicht dadurch zu lösen ist, daß man eine Evidenz (die Zielstrebigkeit) einem Theorem (der Ausschließlichkeit der causa efficiens), das durch Generalisierung von einer anderen Evidenz abgeleitet wurde, zum Opfer bringt, sondern, wenn überhaupt, nur dadurch, daß man es als das tief herausfordernde und noch vollkommen ungelöste Problem behandelt, das es ist. Auf jeden Fall ist die teleologische Anlage und Verhaltung des Organismus nicht just eine alternative Wahl der Beschreibung, sondern nach dem Zeugnis der einen organischen Gewahrheit eines jeden von uns die äußere Manifestation der Innerlichkeit der Substanz« (0, 142). Somit richtet sich Jonas gegen die moderne Diskreditierung der Teleologie, z. B. bei *Bacon,* der sie zu den dem Menschen eingeborenen Vorurteilen rechnet (0,55). Diese Teleologie als »Kausalmodus der Natur« (0,53) führt sich nicht auf eine transzendente Schöpfermacht zurück, sondern ist eine im Leben selbst verankerte Tendenz - so, wie es sinnlos ist, die Funktion des Auges darzulegen, wenn es nicht seinem telos, dem Sehen, zugeschrieben wird (0, 141).
6. *Nicolai Hartmann:* Teleologisches Denken, 2. Aufl., Berlin 1966.
7. *Joachim Ritter:* Landschaft, in: Subjektivität, Frankfurt a. M. 1974. S. 163.
8. Dieses Problem der Naturverordnung ist sehr schwierig, denn hier ist die Verständigung über das der Natur verträgliche Maß der Technik entscheidend. So stellt beispielsweise *Aischylos* in seiner Tragödie »Die Perser« die Hybris des Xerxes dar, weil er es wagte, den Hellespont zu bändigen und so Poseidon beleidigte (Äschylos, H. Voß, Heidelberg 1826, 745 und 808ff.); aber so weit will Jonas nicht gehen, da er für die Beschränkung gegenwärtiger Überfülle plädiert *(H. Jonas:* Technik – Freiheit und Pflicht, in: Frankfurter Rundschau, Nr. 236 vom 12. Oktober 1987, 12), nicht jedoch ein radikales Zurück zur Natur fordert.
9. »Patet etiam quomodo Deus non tantum physice sed et libere agat, sitque in ipso rerum non tantum efficiens sed et finis, nec tantum ab ipso magnitudinis vel potentiae in machina universi iam constituta, sed et bonitatis vel sapientiae in constituenda ratio hebeatur.« *(Gott/ried Wilhelm Leibniz):* Oe rerum originatione radicali, in: Ders.: Opera Philosophica ... instruxit J. E. Erdmann, (1840) Aalen 1959, 148f., Sp. 2).
10. *David Hume:* Treatise on humane Nature. Ein Traktat über die menschliche Natur, Hamburg 1983, Buch 111, Teil I, Abschnitt I.
11. *Hans Krämer:* Antike und moderne Ethik?, in: ZThK 80, 1983, 188.
12. An dieser Stelle erscheint die Beobachtung des Sprachgebrauchs Jonas' wichtig, denn er spricht von »Mythus« - inwieweit ist hier eine bewußte Abgrenzung von seinem Lehrer *Rudo/f Bultmann* vollzogen?
13. *Dietrich Bonhoeffer:* Ethik, 7. Aufl., München 1966,236-250; zum folgenden vgl. *Wo/fgang Huber,* Sozialethik als Verantwortungsethik. in: Ethos des Alltags, (FS S. H. Pfürtner), Zürich 1983, 55-76.
14. *Knut E. Legstrup:* Die ethische Forderung, 2. Aufl., Tübingen 1968.
15. Vgl. CA 11, in: BSLK, 53.
16. Vgl. *Martin Luthers* Erklärung zum l. Artikel im Kl. Katechismus, in: BSLK, 51Of.
17. *Traugott Koch:* Der Leib und die Natur. Zum christlichen Naturverständnis. in: NZSTh 20, 1978,294-316.

Bericht

Literaturbericht

Neue Gesichtspunkte zur Schöpfungstheologie und Schöpfungsethik?

Von Christofer Frey

1. Einleitung

Wer die Veröffentlichungen zur Schöpfungstheologie bzw. Schöpfungsethik sichtet, wird feststellen, daß die wichtigste Aufgabe bis heute nicht recht erfüllt worden ist; ja, vielleicht ist sie nicht einmal genügend in Angriff genommen worden: Schöpfungsaussagen sollten im Rahmen relevanter Entwürfe von Natur identifiziert werden können und zugleich den Grund für Normen einer ökologischen Ethik legen.

Ein Überblicksbericht(Review) im letzten Jahrgang stellte fest:

a) Die Kritik an der neuzeitlichen Technik als einem Angriff auf die Schöpfung werde meist nur einseitig geistesgeschichtlich hergeleitet (Ch. Frey 1988, 50).
b) Aber die Technik könne sich durchaus in Begleitung einer pseudo-romantisch-sganzheitlichen« Natursicht durchsetzen; die Spaltung des »Bourgeois« in einen Menschen der Innerlichkeit und einen ökonomischen Konkurrenten könne sich in der Spaltung des einfühlsamen Naturliebhabers und des erfolgreichen Technikers (in *einer* Person) fortsetzen (aaO., 52).
c) »Natur« und »Schöpfung« würden immer wieder als Wechselbegriffe gebraucht und das Verhältnis beider Konzeptionen würde nicht geklärt (aaO., 58).
d) Die Natur würde im Zuge der Technikkritik teleologisch aufgeladen (aaO., 49), einer wolkigen Vorstellung von »Ganzheit« unterworfen (aaO., 51 u. a.) oder in einer weitgehend ungeklärten mystischen oder naturphilosophischen Tradition wahrgenommen (aaO., 53).
e) Nicht nur das Verhältnis von Schöpfungs- und Naturaussagen bleibe ungeklärt, auch die Bedeutung der Christologie würde nicht hinreichendreflektiert: Inwieweit dient Christologie der Identifizierung des mit Schöpfung Gemeinten? (aaO., 55f.).

Diese Bedenken werden durch neueste Äußerungen von Vorkämpfern einer neuen Schöpfungsethik eher verstärkt. Christen sollten eigentlich durch den umstrittenen Kongreß »Geist und Natur« 1988 in Hannover gewarnt sein, der offensichtlich sogar C. *F. von Weizsäcker* mit seinen dem Monismus nahen Absichten in eine befremdliche Nachbarschaft brachte *(HemmingerIV.alentin* 1988).

2. Das Lob des *Konrad Lorenz* - ein Indiz für das Versagen der Schöpfungstheologie

Unter dem Titel »Eine Legende wird 85« wurde *Konrad Lorenz* in »natur«, Heft 11, Jahrgang 1988, S. 28ff. interviewt. Der Gesprächspartner erinnerte ihn an seine Warnungen vor der Überbevölkerung der Erde. Lorenz bekräftigte sie noch einmal: »Gegen Überbevölkerung hat die Menschheit nichts Vernünftiges unternommen. Man könnte daher eine gewisse Sympathie für Aids bekommen. Eine Bedrohung, die die Menschheit immerhin dezimieren, immerhin von anderen bösartigen Unternehmungen abhalten könnte« (S. 32). Dann stellte Lorenz fest, »daß die *ethischen Menschen* nicht so viele Kinder haben und die Gangster sich unbegrenzt und sorglos weiterreproduzieren!« (ebd.). Im Anschluß nehmen Prominente zu Lorenz und seinem Programm Stellung, darunter besonders hervorgehoben *G. Altner* (aaO., 34): Lorenz habe zwischen der »Empfindung des Erhabenen« und dem »menschlichen Wertbewußtsein« eine »unmittelbare Verbindung« gesehen. Eine

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 217-232 ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben mache sich bei ihm geltend. »Sein Schöpfungsbegriff vereint Ethik, Evolution und Schöpfungstheologie auf unnachahmliche Weise« (ebd.). Der Vorspann der Redaktion deutet darauf, daß Altner das Interview nicht zur Kenntnis erhielt, als er sein Lob auf Lorenz konzipierte. Aber das nimmt der Peinlichkeit dieses Lobs nichts, weil Altner die bedenkliche Kontinuität Lorenzscher Gedanken von 1940 bis heute offensichtlich aus dem Gedächtnis verlor. Sollte Lorenz' Engagement gegen die Atomwaffen und gegen die Atomindustrie sogar *seinenfragwürdigen Biologismus* akzeptabel machen? Lorenz schrieb 1940: »Die Veränderung der Bedingungen des ursprünglichen Lebensraumes ist beim Menschen wie beim domestizierten Tier bis hart an die Grenze des eben noch physiologisch Erträglichen gegangen« (Lorenz 1940a, 7). Deshalb suchte der Ethologe die »Synthese zwischen Haustierforschung und Genetik« als eine »rassenpolitische Aufgabe« (8). Analog zum Haustier diagnostizierte Lorenz Verfallserscheinungen beim »domestizierten Menschen« (52 ff.), dem er Gefühlsschwäche und »intellektualistische Zersetzung« vorwarf (54f.). Die Kulturmenschheit zehre vom Erbgut jener Ahnen, die hart um das Überleben kämpfen mußten; heute alarmiere die »überaus große Vermehrungsziffer moralisch Schwachsinniger« (68).

Lorenz' Hoffnung ruhte damals auf der »nordischen Bewegung«, die er gegen diese Verhaustierung ausgerichtet sah. In einem anderen Aufsatz desselben Jahres machte Lorenz deutlich, wie sehr das *Gebot der Nächstenliebe* der natürlichen und zugleich rassischen Forderung entspreche, den rassisch Nahestehenden als den Nächsten anzuerkennen. Naturforscher und evangelischer Christ brauchten deshalb nicht im Widerspruch zueinander zu stehen (Lorenz 1940b, 32). Lorenz propagierte eine Synthese von Rassismus, Wissenschaftspositivismus und evangelischer Religiosität und ließ in diesem Gemenge einen *Pantheismus* spüren, der heute wieder aktuell wird: »Ja, in gewissem Sinne ist man natürlich Pantheist... Doch ich glaube nicht an den slieben Gotte, schon gar nicht an den Vater im Himmel ...« (Lorenz 1988, 32).

Offensichtlich kann die Verzweiflung ökologisch engagierter Theologen so groß sein, daß diese Zusammenhänge verdrängt werden, wenn die Technik die Natur als Lebensgrundlage zu besiegen droht, stellt Altner doch zur Rassenhygiene fest: »Nach 1945 war dieser Spuk vorbei« (Altner 1988, 14). Nein, dieser Spuk war nicht vorbei, er kehrt leider in neuer Gestalt - ohne das aufdringliche Vokabular - wieder.

3. Ein Mangel an Christologie

Es scheint, als wiederhole sich das Versagen der alten Schöpfungsordnungstheologie noch einmal auf neuer Ebene: Einst gingen Theologen am Willen Gottes, der in Christus offenbar wird, vorbei und identifizierten willkürlich im Geschaffenen göttliche Ordnungen. Für Altner gehört der Schöpfungsglaube konstitutiv zum Glauben überhaupt (Altner 1988, 105ff.). Deshalb sucht er den *Eigenwert der Natur* hochzuhalten und die *Heiligkeit des Lebens* in allen Kreaturen festzustellen. Nicht der Wille Gottes im Versöhnungsgeschehen, in Jesus Christus, identifiziert den Willen des Schöpfers, sondern das Kommen Jesu stellt das Einbezogensein Gottes in den Werdeprozeß dar. Ohne Frage ist dieser Werdeprozeß selbst zuvor ohne das Ereignis des Kommens Jesu Christi konzipiert. Die Christologie dient in diesem Zusammenhang dem Versuch, *Albert Schweitzers* intuitive Formel von der »Ehrfurcht vor dem Leben« zu retten. Jedoch hatte Schweitzer bereits Schwierigkeiten mit seiner vorreflexiven Grundeinsieht, weil die Evolution Leben in ungeheurem Ausmaß vernichtet. Angst und Leiden, die durchaus nicht immer vom Menschen zugefügt werden, widersprechen der Vision einer Ganzheit, aber auch jener Heiligkeit, mit der die Natur aufgeladen wird. Deshalb muß dieses Leiden religiös qualifiziert werden; dem dient ein zum Symbol entleertes Kreuz.

Nun steht die *Christologie* bei manchen im Verdacht, die Lehre einer etablierten *Großkirche* zu sein. Weil die Großkirchen dem Vorwurf ausgesetzt werden, nicht entschieden genug gegen die Zerstörung der »Schöpfung« einzutreten, scheint auch die Christologie in diesen Verdacht zu geraten. Dabei wird jedoch übersehen, daß der *bilderlose* (d. h. nicht in Begriffen zu vergegenständlichende) Gott des alten Testaments durch das menschlichen Erwartungen entgegenlaufende Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi seinen Willen den Menschen kundgeben will. Gott spricht Menschen so und nicht anders an; der Wortcharakter der von Gott her erschlossenen Wirklichkeit betrifft auch die Schöpfung: Sie ist *Anrede,* aber der

Mensch *widerspricht* ihr und dadurch dem Schöpfer. Darum ist es zumindest fahrlässig, wenn nicht gar gefährlich, den moralischen Impuls zur »Bewahrung der Schöpfung« religiös so aufzuladen, daß die Unterscheidung von Schöpfer und Schöpfung, aber auch von Schöpfung und Natur, zurücktritt.

U. Duchrow und *G. Liedke* haben in gemeinschaftlicher Arbeit eine Arbeitshilfe zum konziliaren Prozeß zusammengestellt: Schalom (Duchrow/Liedke 1987). Das didaktisch hervorragend aufgebaute Buch behandelt die in Aktionsgruppen der Kirchen wichtigen Themen in bemerkenswerter Zuspitzung. Wenn erst Gottes Anrede in Jesus Christus unsere Wirklichkeit für den Glauben bestimmt, dann erschließt sie auch, wie wir handeln können. Dieser Grundgedanke einer wahrhaft »evangelischen« Ethik tritt allerdings dort zurück, wo der Akzent so auf *Orthopraxie* liegt, wie es in dieser Arbeitshilfe der Fall ist. Sie spricht ohne Umstände von der Zerstörung der »Schöpfung« und meint zunächst die Natur (13 ff.). Ein umgreifender *Gewa/tbegriff* möchte nicht nur die strukturelle soziale Misere der Dritten Welt, sondern auch die Eingriffe in die Natur kennzeichnen. Als Gegenwirkung wird der *Friede* Gottes in Jesus eingeführt. Was Schöpfung, was Ungerechtigkeit und Friedlosigkeit ist, steht schon immer fest, und statt einer Christologie wird eine *Jesulogie* laut. Gewiß werden die meisten Leser mit Sympathie bemerken, daß die Friedenskirchen und ihre Nachfolge-Jesu-Ethik vorrangig zu Gehör kommen (176ff.). Die Erfahrungen der östlichen Orthodoxie mit ihrer Liturgie und Eucharistie abseits von der Christologie vorzustellen, ist wohl eine Verkürzung (181 ff.) Die Verfasser (hier wohl Duchrow) weisen die »großkirchliche Weise, Kirche zu sein«, nicht grundsätzlich zurück. Es lag ja in *Luthers* Absicht, vom Christusereignis auf die Strukturen der Gesellschaft und der Kirche zu schließen (187ff.); allerdings sei er damit gescheitert. Aber verleitet nicht eine Jesulogie dazu, einen individualethischen Ansatz kraft Appells auf das Ganze auszuweiten? Ökonomische Überlegungen zeigen sich zwar in Gestalt von Übersichten (z. B. 21), aber zielen vielleicht darauf, Schuldige im Sinne einer Individualethik zu finden.

4. Kirchliche Stellungnahmen

Lassen denn die kirchlichen Stellungnahmen so viel zu wünschen übrig? Der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* und die *Deutsche Bischofskonferenz* haben 1985 ihre Stellungnahme »Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung« veröffentlicht. Die 99 Abschnitte dieser Erklärung setzen Natur und Schöpfung nicht gleich, aber sie fangen ausdrücklich bei der Frage der grundlegenden anthropologischen und religiösen Aspekte des *Umgangs mit der Natur* an (Ziff. 12). Die Rede von Schöpfung setze hingegen voraus, daß sich die Glaubensaussage von Schöpfer und Geschöpf unterscheiden läßt (Ziff. 32). Darin liegt vermutlich ein zentraler Anstoß für radikale ökologische Theologen, die Gott in die Schöpfung hineinnehmen wollen und damit zugleich der Natur einen ihr immanenten religiösen Sinn verleihen möchten. Erst in Ziff. 89 spricht die Erklärung von der »von Gott erschaffenen Welt«, Wie diese Erklärung »Schöpfung« bestimmt, ist jedoch nicht leicht zu verstehen. Von der »vertieften Sicht des christlichen Glaubens«, in dem die Umwelt als Schöpfung erscheint, ist die Rede (Ziff. 41). Die Auslegung der Schöpfungsaussagen in Gen I und 2 ist der Erklärung wichtig (Ziff. 47ff.). Die Verfasser verfolgen nicht die Auslegung der Schöpfung als creatio continua, um sie so den drei trinitarischen Personen zuzuordnen (vgl. Moltmann 1985). Aber die Zeichen und Wunder Jesu beweisen, zu welcher Herrlichkeit die Schöpfung berufen ist (Ziff. 60). Schöpfung bleibt also eine *Vorgabe* zum Leben, deren *gegenwärtiger* Sinn in der rechten Erkenntnis des geschaffenen Seins und der Umwelt gefunden wird; ihre Hoffnung beruht auf der Auferstehung Jesu Christi.

Diese Erklärung teilt eine Schwierigkeit der meisten Denkschriften: Ihre theologischen Grundsatzaussagen lassen sich nicht ohne weiteres mit ihren ethischen Konsequenzen verbinden. Die Erklärung gesteht das selbst zu (Ziff. 63). Die Glaubensaussagen scheinen eher die Verantwortung zu motivieren und zu bestärken als eine Richtung für das Handeln zu weisen. Diese möchten die Verfasser auf einem mittleren Weg zwischen dem traditionellen Naturschutz und dem umfassenden ökologischen Engagement (vor dessen weltanschaulichen Prämissen und allzu radikalen Schlußfolgerungen sie warnen) finden; deshalb bevorzugen sie einen pragmatischen Umweltschutz

(Ziff, 21 f.). Damit folgen sie dem Verfahren der Güter- bzw. Schadensabwägung. Das gibt immerhin Blick den auf *politische* Probleme (Durchsetzung von Forderungen, Zielkonflikte) und *ökonomische* Gesichtspunkte frei. Ihre Folgerungen werden die allermeisten teilen, aber sie werden vielen als zu schwach erscheinen. Deutlich benennt die Erklärung die Verantwortung der einzelnen (bis hin zu neuen Tugenden und neuem Lebensstil) und die politische Verantwortung. Obwohl sie die Kirchen als Anwälte der Schwächsten begreifen will, bleibt sie bei der Feststellung stehen, daß in der Politik *Zielkonjlikte* auftauchen; sollte nicht auch eine deutliche politische Parteinahme wichtig werden?

Umfangreicher stellt sich die *Studie des theologischen Ausschusses der VELKD, »Schopfungsglaube und Umweltverantwortung«,* vor (KnuthjLohff, 1985). Stand die lutherische Theologie der Neuzeit im Verdacht, eine Schöpfungstheologie unter Absehen von Christus zu entwerfen, so tut diese Studie des Gegenteils fast zuviel. In ihrer Grundlegung beruft sie sich auf den Glauben an Christus, an dem die Grunderfahrung der Gewißheit des Heils zu gewinnen ist. Von ihr aus ist jener Glaube an den Schöpfer zu begründen, der über jede mögliche Katastrophe hinaus durchhalten soll (12ff.). Die neutestamentlichen Ausführungen von *J. Becker* (45-100) suchen die Schöpfungsaussagen deshalb in fast allen neutestamentlichen Themenkreisen und können sie in einer umfassenden neutestamentlichen Theologie entfalten. Schöpfung wird als *Wirklichkeitsverständnis schlechthin* verstanden, das von der Gabe der kommenden Gottesherrschaft und der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi her zu erschließen ist. Wichtig sind die impliziten Fragen des Alttestamentlers *J. Jeremias* (101-145), der den sozialen Sitz der Schöpfungsaussagen aufsucht. Israel hat relativ spät von Schöpfung gesprochen, die Schöpfungsaussagen gehören vor allem in den Jerusalemer Umkreis, bzw. den prophetisch geprägten Gottesglauben des Nordreiches. Der letztere negiert den Mythos rigoros, während die hauptstädtische Bildungsschicht ein Interesse am Mythos aufweist. Dieser Aufweis beweist, wie schwierig es ist, die radikale prophetische Gerechtigkeitsbotschaft mit dem Schöpfungsglauben zu vereinbaren. Von großer Wichtigkeit sind die Ausführungen von *J. Track* (173-238). Sie sind systematischer und kohärenter als die theologischen Darlegungen in der gemeinsamen Erklärung der beiden Kirchen. Track systematisiert vier mögliche Zukunftsstrategien: die gedämpfte Weiterfahrt der bisherigen Entwicklung, die Regression in einen individualistischen Pioniergeist, der sich neuen Problemen stellen will, den pseudoromantischen Ausbruch und Aufbruch aus der wissenschaftlich-technischen Lebenswelt und die deutliche Korrektur der bisherigen Zielsetzungen. Seine Darlegungen stützen die letzte Strategie. Track weist in den Schöpfungsaussagen die besondere Stellung des Menschen auf: Sie besteht in der Anrede Gottes, die den Menschen in die Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit der Kreatur einweist und zur Verantwortung hinführt. Aus theologischen Grundaussagen lassen sich nicht ohne weiteres ethische Leitsätze herleiten, aber sie erlauben, *Rahmenbedingungen des Handeins* zu formulieren: Die Welt als Ort der Lebensgestaltung kann von Gott her bejaht werden, der Glaube begründet die Zuversicht des HandeIns, er leitet zur Achtung vor aller Wirklichkeit an (der Lebensraum ist nicht Ausbeutungsraum), er verdrängt weder Gegenerfahrungen noch Spannungen und Ambivalenzen und begrenzt den Herrschaftsauftrag an der Verheißung Gottes. Situationsanalyse, systematisch-biblische Grundlegung, Perspektiven für den Menschen als verantwortliches Wesen und Rahmenbedingungen des HandeIns in der Gestalt von Grundaussagen für die Wirklichkeit des Lebens lassen eine theologisch-ethische Methodik erkennen.

»Mangelnde Trennschärfe« hat *G. Liedke* in einer Rezension diesen beiden Dokumenten vorgeworfen (Liedke 1985). Seine Testfrage lautet: Läßt sich der Vorwurf halten, die jüdisch-christliche Theologie sei eine Hauptursache der Umweltkrise? Nein, sage die Erklärung, aber es sei doch etwas daran. Die Befreiung der Schöpfung durch Gott werde jedoch nur zitiert, Konsequenzen für die Mitarbeit des in Christus erneuerten Menschen an der Schöpfung würden nicht gezogen. Nur der einzelne Mensch werde zum Träger der Verantwortung; ein konservativer Grundzug trete hervor. Der Studie der VELKD wird eine anthropozentrische Schöpfungstheologie vorgeworfen. Sie beweise den Vorrang der Ethik des Politischen und reihe sich damit in die Tradition lutherischer Ethik ein. Wer Liedkes konkrete ethische Anregungen an anderer Stelle zur Kenntnis nimmt, wird in den beiden Dokumenten kaum eine Unterbietung feststellen können: Der Energieverbrauch der Industrie solle

in der bereits bestehenden Tendenz weiter gesenkt werden, dasselbe soll von Privathaushalten gelten. Jeder möge sich einen gewissen Konsumverzicht auferlegen, indem er Räume weniger beheizt, das Autofahren einschränkt und den Fleischkonsum drastisch reduziert. Die Landwirtschaft solle zu älteren Produktionsmethoden zurückkehren und gravierende Eingriffe etwa in das Grundwasser unterlassen. Die Kirchengemeinden sollten eine ökologische Bilanz ziehen (Bayertz 1988, 82ff.). Alles das ist vernünftig und wird bereits von vielen befolgt. Keiner der Autoren der beiden kirchlichen Dokumente würde wohl Einwendungen erheben. Warum wecken sie einen Argwohn? Neben den oben angedeuteten Gründen dürfte ein theologisches Problem den Kern der Auseinandersetzung bilden: Ökologische Theologen tendieren dazu, Gott, Mensch und Schöpfung stärker zu identifizieren. Ist nicht Gott so in seiner Schöpfung engagiert, daß er mit der Bedrohung der Umwelt auf dem Spiele steht? Deshalb soll der Mensch Mitarbeiter oder Retter der Schöpfung werden. Die kirchlichen Dokumente betonen hingegen, daß Gott. als der Schöpfer von seiner Schöpfung und diese wiederum von der Natur zu unterscheiden ist. Weder wird die Natur so religiös aufgeladen, wie es manche wünschen, noch wird das Handeln des Menschen dem des Schöpfers zur Seite gestellt. *Luther* hat deutlich hervorgehoben, daß der Mensch wohl cooperator, nie aber concreator Gottes sein könne. In einem anderen Zusammenhang wäre das nur recht: Werfen nicht viele Theologen den Gentechnikern vor, sich als »Schöpfer« aufzuspielen? So kommt es wohl darauf an, welche Art von menschlichem Handeln in der Natur dem Schöpfungshandeln Gottes angenähert wird.

6. Schöpfung und Natur

Natur kann im subjektiven - mystischen oder weltanschaulichen - Überschwang als »Schöpfung« verstanden werden. Natur und Schöpfung können aber auch so voneinander getrennt werden, daß die Schöpfung vom Heilshandeln Gottes absorbiert wird und Gottes Souveränität allem menschlichen Wahrnehmen und Handeln gegenübersteht. Ein dritter Weg wäre, Natur und Schöpfung zu *unterscheiden* und zugleich bestimmte lebensförderliche Seiten der Natur als »Schöpfung« anzusprechen.

Die Natur unüberlegt als Schöpfung zu bezeichnen, ist sogar zur stehenden Redeweise säkularisierter Menschen, etwa von Politikern, geworden. Der in der *Ökumene* herrschende. Sprachgebrauch (integrity of creation) dürfte sich im wesentlichen angelsächsischem Denken verdanken. Auf *A. N. Whiteheads* und *J. Cobbs* Einfluß wurde bereits hingewiesen (Ch. Frey 1988). Neben ihnen haben auch die Werke von *M. Polanyi* gewirkt (z. B. Polanyi 1964). In der wissenschaftlichen Naturwahrnehmung fand Polanyi eine »definition ofreality« wieder (9.). Das *Vertrauen in die Methode der Naturwissenschaften* setze eine *Bewertung* voraus; jeder Wissenschaftler trage eine intuitive Konzeption der allgemeinen Natur der Dinge in sich. Wissenschaft zu betreiben heiße, seinen Wahrnehmungen *Gestalt* zu geben; alle großen Entdeckungen seien *schön.* Einige Aspekte dieser angelsächsischen Tradition macht ein Sammelband deutlich, der auf die erste europäische Konferenz für Wissenschaft und Religion (Loccum 1986) zurückgeht (Andersen/Peacocke 1987). Der Mitherausgeber *A. Peacocke* selbst stellt die anglikanische Tradition vor (1B ff.). Sie kannte ein tiefes Verständnis der Gegenwart Gottes in der Schöpfung, das allerdings nicht mit der deutschen idealistischen oder romantischen Naturphilosophie zu vergleichen ist. Der amerikanische Theologe *Ph. Hefner* (141 ff.) relativiert einen naiven Evolutionsrealismus und beschreibt die Evolutionstheorie als eine »Landkarte«, Vom französischen Philosophen *P. Riceur* übernimmt er die Unterscheidung einer zweiten von einer ersten Naivität. Die erste wird durchbrochen, wenn wir religiöse Symbole (etwa vom Schöpfer) als Symbole durchschauen, die zweite läßt das Wagnis eingehen, mit ihnen ein besseres Verständnis der Welt zu gewinnen. Es zielt auf das Wissen von Gott, das in Harmonie mit der wissenschaftlichen Erkenntnis sein soll (148). Diese Art angelsächsischen Denkens kann das der Kontinentalen verwirren: Hatten sie sich gerade bemüht, die Gründe und Abgründe der analytischen Sprach- und Religionsphilosophie zu verstehen und auch *A. Flews* Gärtnerparabel zu beherzigen (sie spricht von einem Fleckchen Erde im Urwald, das wie ein Garten aussieht, aber ein Gärtner-Schöpfer läßt sich nicht sehen), so wird nun der Gärtner den Wissenschaftlern (vor allem jenen, die sich mit der Evolution

befassen) ohne kritische Reflexion als Kern einer integrativen Weltanschauung dargeboten.

Wenn in der kontinentalen Theologie Natur und Schöpfung identifiziert werden, so verbindet sich damit auch das Anliegen, das Ausufern der Gentechnologie zu beklagen (ob zu verhindern, sei dahingestellt, denn hat der bloße Appell die Macht dazu?). *Altner* benutzt die bewährte Formel »Treue Gottes« – sie bedeutet für ihn nicht Treue Gottes zum Bundesvolk, sondern zur Welt insgesamt, und erweist sich »im Verschwinden und Fulgurieren der relativ wirklichen Welten« (Altner 1987, 106f.). Die Ausprägung der Arten in der Evolution sei zwar auf Wandel angelegt, beweise eine *»relative Stabilität ökologischer Gleichgewichte«,* die »für *höhere Ordnungen* und *steigende Komplexität«* offen sei. Das setzt Altner mit der Perspektive von Frieden und Verheißung im Alten und Neuen Testament gleich (Altner 1988, 115f.). Daß er sich damit unversehens dem von der Evolutionstheorie verworfenen Teleologiekonzept wieder annähert, wird dem Verfasser selbst wohl nicht deutlich.

Ein *normenstiftendes Naturbild* ist problematisch und kann nicht mit Schöpfung gleichgesetzt werden. Das bekräftigt der größere Teil der Beiträge der Vorlesungsreihe »Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis der protestantischen Theologie«, mit denen sich die Heidelberger Theologische Fakultät zum Universitätsjubiläum vorstellte. In einem der Beiträge stellt *W. Huber* Identifikationsethik und Trennungsethik gegenüber (Rau 1987, 229ff.).Die *Identifikationsethik* protestiert gegen zerstörerische Tendenzen der Technik durch gesteigerte religiöse Sprache und moralischen Appell. Die *Trennungsethik* bewirkt, daß sich der Glaube resignativ von der Welt und ihrer Gestaltung zurückzieht. Werden aber Schöpfung und Natur voneinander getrennt, so wird die vermeintliche Eigengesetzlichkeit der naturwissenschaftlich-technischen Forschung legitimiert. Gegen eine Identifikationsethik ist einzuwenden, daß sie die *Diskontinuität im Prozeß der Schöpfung* verdrängt. Gerade die biblische Urgeschichte kennt aber beides, Gottes Zuwendung zu seiner Schöpfung und deren Zerstörung durch den Menschen. *T. Sundermeier* (Rau 1987, 20ff.) greift die berühmt gewordene Aussage des Indianerhäuptlings Seattle von der Heiligkeit der Erde (nur seines Stammesgebiets!) auf und interpretiert von diesem Motto aus die Bedeutung von Religionen. Jene primäre Religion, die an der Natur religiöse Erfahrung macht, wird nicht durch die sekundäre abgelöst, sondern bleibt unter ihr - oft verborgen - liegen. Ein religiöses Fortschrittsmodell ist nicht möglich. Sundermeier will der Primärreligion die Erfahrung eines tiefen Leidenszusammenhangs zwischen Mensch und Kreatur zuerkennen; in ihm werde das Kreuz sichtbar. Das ist eine leider zu allgemeine Bestimmung! Das Verhältnis beider Religionen müßte im Blick auf das Verhältnis von Schöpfung und Natur überdacht werden. *R. Renndorffzeichnet* den Denkweg G. *von Rads* nach und zeigt, daß die Welterkenntnis der Weisheit, wie sie von Rad in seinem Alterswerk behandelte, die Schöpfung nicht vom Heilsglauben ablöst (Rau 1987, 35ff.). *A. Peters* konstatiert für Luther eine ähnliche Einstellung (Rau 1987, 142ff.). Die Versöhnung Jesu Christi lasse erkennen, daß Schöpfung und Erhaltung keineswegs allein dem Vater zuzuordnen seien.

Diese Vorlesungsreihe enthält jedoch auch Beiträge mit einer anderen Tendenz. *K. Berger* beweist aus dem Umfeld des Neuen Testaments, daß die Schöpfung als Gottes erstes Handeln immer dann zurücktritt, wenn die Wende in Jesus Christus in den Blick kommt (Rau 1987,584). Er stellt kritisch fest, daß sich bestimmte Formen der Eschatologie (auch in säkularisierter Form) nicht segensreich ausgewirkt hätten. Deshalb möchte er eine *Ehrfurchtsethik,* verbunden mit mythischen Denkformen, verstärken. Angesichts dieser intuitiven Position ist es wichtig, *Th. Strohms* Beitrag zu studieren, der sich mit der protestantischen Ethik angesichts des Unfriedens »in der Schöpfung« befaßt (Rau 1987, 194ff.). Auch Strohm zeigt für A. Schweitzers Ansatz Sympathie, aber betont, daß dieser eine romantische oder gar sentimentale Vorliebe für bestimmte Arten des Lebendigen ablehnt. Über Schweitzers Ehrfurchtsethik hinausgehend fordert er deswegen *Maximen der Schöpfungsverantwortung,* die sich an der Partnerschaft mit anderen Menschen, in Erwägungen zu Rechten der Natur und zu Rechtspositionen der Tiere, an der Gestaltung größerer Lebensräume nach ökologischen Gesichtspunkten und politischen Anstrengungen zeigen.

Offenkundig bildet sich hier so etwas wie eine *mittlere Linie* zwischen einer bloß subjektiven Verwendung des Schöpfungsbegriffes und einer willkürlichen Schöpfungsontologie ab. *Das mit Schöpfung Gemeinte muß zwar von der Na/ur unterschieden, aber an der Natur identifiziert wer-*

den. Es zeigt sich in Formen des lebensförderlichen Umgangs, in denen ein Abglanz vom verheißenen Schöpfungsfrieden sichtbar wird. Ohne den offenbarten *Willen des Schöpfers* (der nicht ohne weiteres an einer kontinuierlichen Schöpfung abgelesen werden kann) läßt sich das Schöpfungsgemäße nicht bestimmen. Es muß von Gottes definitiver Kundgabe in *Jesus Christus* her bestimmt werden.

In dieser Hinsicht treffen sich Tendenzen der Heidelberger Vorlesungen mit einer Reihe sehr prägnanter Beiträge von *H. Ringeling* (Ringeling 1988). Auch er hält fest, daß die Natur selbst nicht den Sinn der Schöpfung offenbare, wohl aber Gott durch sie reden könne (35). Das sei zugleich ihr Geheimnis und ihre Begrenzung (37). Ringe1ing geht - darin vielleicht von den meisten Heidelbergern unterschieden – deutlicher von der *Anthropologie* aus, bezieht aber zugleich eine *kritische Gotteslehre* ein, die sich am *Bilderverbot* des Alten Testaments orientiert. Dieses erlaube keine letzten Werturteile. Im Blick auf den Menschen fragt er nicht nur nach dessen Aktivität, sondern nach seiner *Erleidensgestalt* (15). Gegenüber Moltmanns schöpfungstheologischem Ansatz möchte Ringeling das Thema der *Transzendenz* verschärfen, denn nur so lasse sich ein überdehnter Materialismus kritisieren, der vom Agnostizismus zum Pantheismus übergehen könnte. In diesem Rahmen übt er vorsichtige Kritik an Schweitzer; sie gründet darauf, daß Schweitzer die »ihm unwiderstehlich werdende Wahrheit« der Ehrfurcht vor dem Leben nicht mit den Hilfskonstruktionen seiner philosophischen Überlegungen vermittelt habe.

Offensichtlich steht die evangelische Theologie kurz davor, die Kategorie des *Wortes* als Ausgangspunkt der Schöpfungstheologie wiederzuentdecken. Eine objektivistische Ontologie, die ein Naturbild mit der Schöpfung gleichsetzte, steht ihr nicht an. Die Differenz- und Krisenerfahrungen mit der Natur erfordern, daß Gott *über* ihr – auch verborgen – und dann auch als *durch* sie redend verstanden wird.

7. Schillernde Naturbegriffe

Eine Gleichsetzung von Schöpfung und Natur verbietet sich auch deshalb, weil es keinen Konsens über den Naturbegriff gibt und sich Tendenzen zeigen, die Natur zur Letztinstanz hochzustilisieren.

Die Extremposition soll an einem Beispiel aufgewiesen werden. Ein Bild der Natur im Sinne des bergenden Alls vertritt ein Philosoph, der sich zum Verhältnis von Philosophie und Ökologie äußert, *H.-M. Schönherr* (Schönherr 1985). Zwar gibt er sich an *Marxschen* Gedanken interessiert, aber geht weit über sie hinaus; er entfaltet Impulse von *H. Marcuse* und bringt gewissermaßen einen radikalen Rousseauismus wieder. Er proklamiert den Abschied vom Primat der Rationalität und möchte die Natur als *das andere* gelten lassen. Als Prinzip für die Ethik scheint ihm der Grundsatz zu genügen, daß man die Natur »sein lassen solle« (24). Weil sie diesem Programm nicht genügen, werden die protestantische Ethik wie auch die ihr angeblich folgende moderne Arbeitsdisziplin, aber sogar *H. Jonas* (der »unverfrorener als ein Bourgeois« sei) sowie *K. Meyer-Abich* heftig angegriffen. Vielleicht kommt ein Unterton von kynischer Einstellung zum Tragen, wenn die gegenwärtige ökologische Ethik der protestantischen Ethik in ihrer Rastlosigkeit verglichen wird (85). Die in dieser Streitschrift aufgezeigten Konsequenzen sind allerdings eher harmlos; und es fehlt an einer Besinnung, wie denn überhaupt ein so umfassendes Konzept von Natur diskursiv zu vertreten sei, sagt doch der Verfasser im Blick auf die Relativitätstheorie, daß die Natur durch die Mittel der Natur erkannt werde und die durch Instrumente gestellte Natur sei (33). Wie konnte die Natur ein Wesen hervorbringen, das sie auf diese Weise stellt?

Ebenfalls ethische Grundsätze aus der Natur herleiten möchte *H. Jonas* (vgl. eh. Frey 1988 und vor allem *W. E. Müller* in diesem Heft). In Jonas' Beiträgen zur Technik, zur Medizin und zur Ethik (Jonas 1987) bestätigt sich, daß Jonas die *Diastase von Sein und Sollen überwinden* möchte. Die überlieferten Werte veralten freilich und ihr Fehlen erfordert Notstandstugenden (62ff.). Besser wäre es allerdings, es gar nicht erst zu Notständen kommen zu lassen. Darum widerspricht Jonas einem reduzierten Begriff von Wertfreiheit; wenn es ihr um das Objekt gehe, so müsse auch den *Dingen* Recht widerfahren. Jonas bekämpft die Wiederkehr des alten Leib-Seele-Dualismus. Deshalb bemüht er sich, das Gehirn des Menschen als ein Organ der Freiheit darzustellen (Jonas 1981, 80). In ihm beweist die Natur sowohl Rezeptivität wie Spontaneität.

Daß ein bestimmter Entwurf von Natur nur scheinbar ethische Leitlinien freisetzt, beweist die *Soziobiologie* (vgl. dazu E.-M. Engels in diesem Heft). Diese wissenschaftliche Richtung erhebt den Anspruch, aufgrund neu erkannter Gesetze der Evolution die Ethik zu begründen; sie zielt nicht auf die Erhaltung des Gesamtzustandes der Natur, sondern geht von der Durchsetzung eines »Gens« aus.

Aber es lassen sich auch Naturwissenschaftler hören, die Bedenken tragen, die Grundsätze der Ethik in der Evolution oder in einem bestimmten Bild von der Natur aufzusuchen. Der Konstanzer Verhaltensforscher *H. Markl* warnt vor romantischen Verherrlichungen der Natur und schildert deshalb z. B. das Dasein des vorindustriellen Bauern als kläglich (Markl 1986, 16). Denn *Leben* sei von Anbeginn an vom *Mangel* mitgestaltet worden (19). Markl stellt kategorisch fest, daß es eine evolutionsbiologisch begründete Moral nicht gebe (42); denn das Menschenbild der Biologie sei nicht das ganze Bild vom Menschen (44). Mit der Soziobiologie teilt er freilich das Anliegen, ihre Einsichten auch auf den Menschen hin zu erweitern (50). Die Ethik habe »auch damit zu tun, die Natur des Menschen *auszuhalten«* (52), aber die Natur mache dem menschlichen Verhalten eher Vorschläge als Vorschriften. Im Blick auf die Genforschung teilt Markl die Ansicht, daß sie Prozesse der Evolution der Mikroben fortsetze. Auf der anderen Seite stellt er fest, daß die Wirkung der Gene undurchschaubar vernetzt sei (62); und das ist wohl als deutliche Warnung vor zu hohen Erwartungen an eine Kartierung des menschlichen Genoms zu verstehen. Ähnlich zurückhaltend äußert sich ein bekannter deutscher Soziobiologe, *eh. Vogel* (Vogel 1984): »... es gibt keine via schlichte biologische Selektion gestützte oder geförderte moralisch-ethische Instanz Menschheit, und damit auch keine biologisch-stammesgeschichtlich fundierte generelle Menschlichkeit im Sinne der Maximen von universaler Brüderlichkeit und Gleichheit. Dies wären vielmehr reine Kulturleistungen, einer widerstrebenden Nature mühsam abzutrotzen, und wir wissen aus bitteren Erfahrungen nur zu gut um den weitgehend utopischen Charakter dieses Ideals, das anzustreben wir gleichwohl nicht müde werden dürfen« (131). Vogel weigert sich deshalb, Art, Rasse, Volk oder Nation als *von Natur aus* schützenswert anzusehen. Soziobiologische Erörterungen könnten nur Widerstände gegen die Realisierung ethischer Forderungen aufweisen. Die natürliche Evolution pflanze sich in der kulturellen fort. Ungeklärt bleibt, ob sich die Evolution, so wie sie herkömmlich konzipiert ist, damit selbst übersteigt. Auf jeden Fall ist die Ethik gehalten, mit den Schranken der menschlichen Natur zu rechnen.

Die hier nur grob skizzierten Naturbegriffe treten so weit auseinander, daß sie völlig entgegengesetzte Bewertungen erfahren können. Konrad Lorenz stellt im Blick auf das zerstörerische Verhalten in der Natur fest, daß er einem allmächtigen Gott nicht glauben könnte, wenn er *diese* Welt geschaffen hätte (natur 11/1988, S.32). *A. Auer,* katholischer Moraltheologe, konterkariert die umfassenden, mystisch inspirierten Naturkonzepte vor allem von Ökologen und wendet ein: »Müßte man nicht, wenn man die Natur als die denkende alles forttreibende, sich in uns aussprechende und in uns ihre Chancen wahrnehmende Macht bewertet, diese Sequenz konsequenterwiese mit der Folgerung beenden: Die Natur zerstört sich selbst im Menschen?« (Bayertz 1988,41).

8. Zur Frage nach dem Menschen

Anthropozentrik ist zu einer stereotypen Beschuldigung gegen das Christentum und das WeItverhalten des modernen Menschen geworden. (Die Herkunft dieses Vorwurfs behandelt Ch. Frey 1988.) Daß bei der Entstehung der modernen Welt andere Umstände walteten als nur die Rezeption der dominium-terrae-Aussage des Alten Testaments, dürfte inzwischen hinreichend deutlich sein. Nur wer an billiger Polemik Interesse hat, wird an dieser allzu einfachen These festhalten. Um der unverreehenbaren *Würde* des Menschen willen muß an dessen besonderer Stellung festgehalten werden; aber sie läßt sich *nicht gegen* die nichtmenschlichen Mitkreaturen, sondern *nur mit ihnen* durchhalten. Dabei dürfen die vielen *Konflikte in der Evolution* nicht ignoriert werden. Eine angemessene Lösung der Frage deutet Ringeling an, wenn er den ganzen Menschen von seiner Erleidensgestalt her bestimmen will (Ringeling 1988, 15). Dessen weltüberlegene Freiheit normiere sich durch die Liebe (womit Ringeling die Rechtfertigungslehre der Reformation auslegt - 19ff.). Der Kosmos würde uns nicht als Schöpfung anreden können, wenn nicht der Mensch das der Sprache und des Verstehens fähige Geschöpf wäre. Ebenso deutlich vertritt *Auer*

seinen Standpunkt, den er bereits früher in einer »Umweltethik« vorgetragen hatte (Auer 1984). Die anthropozentrische Option könne nicht einen schrankenlosen Anthropozentrismus bedeuten (Bayertz 1988, 32). Gerade das moderne Weltbild mit seiner Heliozentrik habe den Anthropozentrismus entkräftet (37). Auch *Thomas von Aquin* und *Kant* seien gegen diesen Vorwurf zu verteidigen. Hingegen hält *G. Teutsch* an seiner in vielen Veröffentlichungen betonten Kritik des Anthropozentrismus fest; und doch beweist er ein Einlenken, wenn er die geschöpfliehe Würde *neben* der Menschenwürde postuliert (Bayertz 1988, 56f.). Wird damit der Weg zu Kants Einsicht frei, daß sich ein Wert gegen einen anderen tauschen lasse, aber die *Würde* des Menschen einen Wert darstelle, der gegen keinen anderen Wert einzutauschen sei (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 77)? Die Natur selbst verfährt jedoch mit den Geschöpfen nicht dementsprechend. Deshalb wird die postulierte geschöpfliehe Würde aus der Selbsterfahrung von Menschen auf die Mitgeschöpfe projiziert. Obwohl Teutsch das nicht sagt, ist er diesem Gedanken vermutlich offen, weil er zugesteht, daß sich der Theoriestreit um Anthropozentrik und verschiedene Alternativmodelle in Grenzen halte (Bayertz 1988, 61).

Nachdem die *Anthropologie* vor allem im Zuge der Theologie *R. Bultmanns* zur Schlüsselfrage der Theologie geworden war, aber nur zögernd den Kontakt zur naturwissenschaftlichen Lehre vom Menschen suchte, steht im Zuge der ökologischen Debatte die *Frage nach dem Menschen* wieder neu zur Diskussion. 1983 gehaltene Vorträge über den Menschen »in den modernen Wissenschaften« (Michalski 1985) versuchen, einen außertheologischen Querschnitt durch die Theoriebildung zu geben; ihr ursprüngliches Forum, der päpstliche Sommersitz Castelgandolfo, färbt auf Inhalt und Auswahl der Beiträge ab. C. *F. von Weizsäcker* nimmt die Thematik des Verhältnisses des Einen und des Vielen in der Philosophie *Platons* auf, um auf diesem Hintergrund das neuzeitliche Naturverständnis zu erörtern und den cartesianischen Dualismus zu überwinden. Offensichtlich rückt von Weizsäcker von der plakativen These eines cartesianischen Verderbnisses der Neuzeit ab, wenn er *drei* Kronzeugen des Machtwillens des neuzeitlichen Menschen, *Descartes, Bacon* und *Hobbes,* nennt. Hingegen möchte der katholische Münchener Philosoph *R. Spaemann* in demselben Band an einem gewissen *Dualismus* festhalten und ihn gegen den neueren Erkenntnismonismus, z. B. *Riedls* (Michalski 1985, 104) ins Feld führen. Der anthropologische Dualismus gründe in der Struktur menschlicher Selbsterfahrung (108). Indem der *Mensch* das *Ziel und Ende des gesamten Entstehungsprozesses* sei, übersteige er die Natur, komme die Natur in ihm zu sich selbst (110). Die Frage des menschlichen Bewußtseins und Erkennens läßt also nicht nur einen Monismus, sondern einen Dualismus und eine Transzendenzvorstellung zu. Allerdings ist Spaemann als engagierter Kämpfer für eine Grenze des Menschen im Umgang mit der Natur bekannt; denn die Naturüberlegenheit des Menschen solle sich nicht in Herrschaft niederschlagen, weil Repräsentation (Bild Gottes!) als Kategorie der Selbsterkenntnis des Menschen gelte (115). Sie müsse Selbstbehauptung und Selbstmediatisierung übersteigen. Eine Mittelstellung nimmt der kanadische Philosoph *eh. Taylor* ein. Er behauptet, daß jede Diskussion die in ihr selbst enthaltene Gegenposition auszublenden neige (120). Zwar folge die moderne Identität einem Ansatz des Kirchenvaters *Augustinus,* der das Streben nach Erkenntnis über die Gegenstände der Erkenntnis selbst setzte (135); daraus habe sich die Idee der radikalen Reflexivität und die immaterielle Auffassung der Seele bei *Descartes* entwickelt; aus ihr heraus sei das leibliche Dasein objektiviert worden (140). Das führte zu Konsequenzen in der Ethik: Die Vernunft beanspruchte die Hegemonie. Taylor erinnert aber an einen anderen, verdrängten Strang des augustinischen Erbes: Die Wendung nach innen sei nicht als rationale Kontrolle der Welt zu bewähren, sondern wollte die innere Natur im Zusammenhang mit der äußeren bewahren (146). Daß Verdrängungen walten könnten, wie Taylor behauptet, hält auch der Nestor deutscher Philosophie, *H.-G. Gadamer,* fest. Mit der Quantenphysik sei eine neue Art von Objektivität zutagegetreten. Die Evolutionstheorie sei ein neuer physikalischer Beweis für den *Idealismus* (193f.). Die Versöhnung zwischen Naturwissenschaften und moralischen Wissenschaften gelinge nur fragmentarisch, denn wir seien, mit *Kant* gesprochen, Bürger zweier Welten.

9. Ökonomie und Technik

Die neuzeitliche Technik gilt als die größte Gefährdung der »Schöpfung«. Dabei wäre durchaus zu überlegen, wie weit vorneuzeitliche Techniken des Landbaus in den Ländern der dritten Welt zusammen mit dem Überdruck der Bevölkerung die Öko-Systeme aufs äußerste gefährden. Hier ist kein Raum, auf die Technikdiskussion einzugehen. (Dabei wäre es wichtig, die vulgär-romantischen Motive der Technikkritik mit der laufenden Debatte um die politische Haltung und Orientierung des Philosophen *M. Heidegger* zu verbinden.)

Hervorzuheben ist die *Vernachlässigung ökonomischer Fragestellungen* in der Diskussion um die »Gefährdung der Schöpfung«, Wer die Neuzeit ausschließlich geistesgeschichtlich herleitet, kann in der Tat leicht zur Abblendung der ökonomischen Fragen gelangen. Wer hingegen die Systemzusammenhänge zwischen menschlicher Kultur und Natur, den Bevölkerungsanstieg sowie den Kampf des Menschen um Überwindung der elementaren Not betrachtet, wird eher ein Verständnis für den ökonomischen Druck auf die Natur gewinnen. Der fehlende Blick auf die Ökonomie ist übrigens auch ein Indiz für die Art der Schöpfungsethik. Solange sie prinzipiell-verpflichtender Art ist (also einen deontologischen Ansatz entfalten soll), scheint der Blick auf die Ökonomie nicht so dringend. Die neueste Veröffentlichung des Essener Philosophen *D. Birnbacher* (Verantwortung für zukünftige Generationen - Birnbacher 1988), basiert dagegen auf einem *utilitaristischen* (und damit einem teleologischen) Modell. Nicht von ungefähr stellen sich auf vielen Seiten dieses ausführlichen und detaillierten Entwurfs ökonomische Fragestellungen ein. Streng ökonomische Erörterungen der Umweltproblematik sind aber bisher selten geblieben. Die Umweltökonomie von *B. Frey* (B. Frey 1985) stellt eher eine Ausnahme dar. Was der Verfasser in erster Auflage 1971 schrieb, gilt auch noch heute, z. B. der Aufweis der ausgeprägten Interdependenz von Wirtschaft und Natur (19). Frey legt es darauf an, wirtschaftliches Denken auf jene Bereiche auszuweiten, die heute noch von der Wirtschaft als externe Faktoren betrachtet werden. Da die Wirtschaft *jedes* Gut als knapp betrachtet, möchte er auch die Umweltgüter im Sinne der Wirtschaft als knapp bestimmen und entsprechend verteilen lassen. So wendet er sich entschieden von der *moralischen* Klage mancher Umweltethiker ab und fordert eine Input-Output-Analyse, ohne die es sich nicht feststellen lasse, welche Güter umweltfeindlich seien (38). Der ökonomische Gesichtspunkt einer gesellschaftlichen Optimierung müsse aber gewisse Umweltschäden in Kauf nehmen (47). Eine möglichst in Ordnung befindliche Umwelt wird vom Verfasser als *eine* der Determinanten der *Wohlfahrt* verstanden, aber nicht verabsolutiert (104). Weil sich eine Umweltethik unmittelbar nur sehr langfristig auswirken könne - wenn überhaupt - (141), sucht der Verfasser die Lösung über den *Markt* und denkt z. B. an Umweltzertifikate, die zur Benutzung der Umweltgüter berechtigen (120ff.). Merkwürdig berühren seine Vorschläge im Blick auf die dritte Welt. Obwohl das Wirtschaftswachstum kein Ziel an sich darstelle (78), möchte er der dritten Welt keinen Verzicht auf Wachstum empfehlen (82ff.). Angesichts der aktuellen Diskussion um die Regenwälder mutet sein Vorschlag, diese Länder sollten sich auf Umweltgüter konzentrieren (wobei der Verfasser den Amazonas anführt), als weltfremd an. Das gilt besonders im Hinblick auf die Bevölkerungsregulierung, die er durch Baby-Zertifikate (100f.) erreichen will. Diese Zertifikate sollten sogar auf dem Markt gehandelt werden! Hier geht die Ökonomisierung des menschlichen Lebens entschieden zu weit, auch wenn dem Verfasser konzediert werden muß, daß er sich ernsthafte Gedanken über das beängstigende Problem der Bevölkerungszunahme gemacht hat. Zwar ist jede Korrektur einer von Sachthemen abgehobenen Umweltethik zu begrüßen; auf der anderen Seite werden viele die Frage stellen, ob sich die Lebensbereiche der Umwelt, der Zeugung und Kinderaufzucht derartig ökonomisieren lassen. Muß nicht neben ökonomischen Stimulantien eine entschiedene *öffentliche Bewußtseinsbildung* treten? Kann die Veränderung von Gesellschaften an den Traditionen und den Religionen vorbeigehen?

10. Zur Ethik der Wissenschaften

Von der Verantwortung der Wissenschaftler sprechen vor allem Philosophen immer häufiger; doch werden die *geschichtlich gewordenen Bedingungen* unseres Verstehens der Lebenswelt noch weitgehend ignoriert. Deshalb wird die Stellung des Wissenschaftlers als eines Mitglieds der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu wenig beachtet. Die

Reihe »Ethik der Wissenschaften« (vgl. u. a. Ströker 1984; Baumgarten 1985) markiert dieses Problem zwar in einigen Beiträgen, aber bezeugt mehr oder weniger die Aporie. Folgende Positionen zeichnen sich ab:

– eine Art *säkularisierter Zweireichelehre:* Der Wissenschaftler folgt der Neugier und verantwortet dabei die Methoden seiner Wissenschaft, nicht aber die öffentliche Wirkung der möglicherweise seinem Ansatz entfremdeten Ergebnisse. Der Gießener Philosoph *O. Marquard* nimmt das Pathos der Neugier von *H. Blumenberg* auf (Ströker 1984, 15ff.). Die von Jonas proklamierte Heuristik der Furcht sei einzuschränken, sie gelte allenfalls für die Vorsicht im Blick auf die Zukunft, dürfe aber das mit der Vergangenheit Gewordene nicht vernachlässigen; zum *Leben* brauche man mehr als Regeln, die man prüfen könne. In seiner zunächst unterhaltsam wirkenden, aber dann bitter schmeckenden Polemik, die sich schlicht auf den Common sense beruft, setzt sich *H. Lübbe* mit jenen auseinander, die immerfort Manifeste unterzeichnen (Baumgartner 1985, 57ff.). Er fordert eine moralisch entlastende Freiheit vom permanenten Zwang auf Reflexion und kann eine spezielle Verantwortung der Wissenschaftler der Politik gegenüber nur dort zugestehen, wo das *Sachwissen* den Sachverstand politischen Bewußtseins korrigieren kann. Lübbe plädiert für die kritische Bedeutung der Fakten (65). Jene, die wie Jonas meinten, daß unsere Epoche vom Können aufs Dürfen schließe, folgten einem »irrealen intellektuellen Konstrukt« und hielten die wissenschaftlich-technische Zivilisation *als solche* für eine Katastrophe (70). In trivialer Form verstärkt das der Gießener Philosoph *W. Becker* (Baumgartner 1985, 75ff.): Wissenschaft stehe im Wettbewerb, wobei sie für die Regeln ihres Arbeitens einstehen müsse. Die Bewertung der Ergebnisse sei nicht ethisch, sondern *politisch.* Diese drei Autoren wiederholen das Dilemma einer Art von Zwei-Reiche-Anschauung im *säkularen* Milieu und übergehen die Rolle der Gesellschaft als Öffentlichkeit und als Vermittlerin zwischen den Aktivitäten des einzelnen und der Politik.

- Eine zweite gemäßigte Position fragt nach den *immanenten Normen wissenschaftlichen Arbeitens* (z, B. *E. Ströker* in: Ströker 1984, 43ff.). Die Annäherung der Wissenschaft durch kritische Verfahren an das Wahre bzw. an die Tatsachen setze Normen voraus, die sich ebenso in gesellschaftspolitischen Vorstellungen niederschlagen könnten (vgl. K. R. Popper). Ströker nennt das die *schwache Version eines Instrumentalismus.* der auch die Frage nach den Handlungen und der Praxis von Wissenschaftlern aufnehme, wobei diese beiden Begriffe noch nicht hinreichend geklärt seien. Zur Vernunft und Verantwortlichkeit innerhalb der Zielsetzungen der Wissenschaft selbst gehöre ein weitreichendes Sachwissen, das erst den Rahmen für verantwortliche Entscheidungen über gesellschaftliche Zwecke und Ziele bereitstelle. Sofern die *starke Version des Instrumentalismus* (bei *Habermas* und *Horkheimer)* diesen Bereich des Sachwissens übergehe, sei der schwachen Version recht zu geben. Vielleicht verstärkt der Philosoph *H. Krings* diese Position mit seinem Vorschlag, an einer regulativen Idee der Wahrheit festzuhalten, die nicht durch eine sozialethische Pflicht der öffentlichen Verantwortung abgegolten sei (Baumgartner 1985, 24).

- Die entscheidendste Frage stellt der Philosoph *H. Poser,* der gegen Krings einwendet, daß die Idee der Wahrheit in den empirischen Wissenschaften nicht zu halten, sondern durch Problemlösungskapazitäten zu ersetzen sei (Baumgartner 1985, 97). Ein universaler Wahrheitsbegriff, sagt der Leibniz-Forscher, sei in der Moderne schwer zu vertreten. Das spiegele sich in der *Ethik:* Selbst wenn sie in allgemeinen Annahmen zur Übereinstimmung komme, etwa im Generalisierungsprinzip, so bleibe sie an ihre *konkrete* Umsetzung gebunden; dabei flössen *außerwissenschaftliche Weltsichten* ein, die mit den wissenschaftlichen kohärent werden müßten (Baumgartner 1985, 100). Poser führt die Leser an ein Thema, das die Theologie seit langem bewegt. Ist es eigentlich möglich, aus der Tradition und den mit ihr formierten Geschichtsauffassungen herauszutreten? Sind wir nicht genötigt, uns mit unseren Überlieferungen und dem gesellschaftlichen Wissen auseinanderzusetzen, so daß der von Lübbe u. a. vertretene Rekurs auf den Common sense noch einmal der Diskussion bedarf? Aber von welcher Basis aus soll das geschehen? Die konsequente Negation religiöser Fragestellungen in der säkularisierten Wissenschaft (die Säkularisierung soll nicht rückgängig gemacht werden!) scheint diese Erörterungen zu blockieren. Solange die kritische Prüfung nicht stattgefunden hat, können sich alle darauf berufen, den Weg zur Wahrheit zu suchen und mit einem prominenten Vorstandsvorsitzenden aus der chemischen Groß-

industrie sagen: »Wer das Leben verstehen will, muß die Chemie des Lebens kennen« (Hansen in: Baumgartner 1985, 56).

- Auch in jener, in der Reihe »Ethik der Wissenschaften« festgehaltenen Diskussion verficht *Jonas* weiterhin unbeirrt seine Position. Er ahnt die Wichtigkeit der Frage der außerwissenschaftlichen Weltbilder, aber resigniert, weil er die religiöse Erkenntnis für nicht mehr tragfähig hält. Deshalb müsse die Vernunft eine Basis für die Ethik bereithalten (Ströker 1984, 75ff.). Sein kategorischer Imperativ der Fernverantwortung für die nach uns Lebenden (83) erfährt allerdings eine Eingrenzung: Der *Fortschritt in der Technik* sei zur Korrektur ihrer eigenen Wirkungen notwendig; der Rat zu ihrer Bescheidung bleibe freilich (85).

Diese Hinweise mögen wichtige neuralgische Punkte der viel umfangreicheren Diskussion aufweisen. Sie bestätigen, daß es der bisher vorgelegten Wissenschaftsethik wohl nicht gelungen ist, einen weiteren Begriff der politischen Verantwortung im Bereich der Öffentlichkeit deutlich zu formulieren und die von H. Poser aufgewiesene Diskrepanz von wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Weltbildern zu bearbeiten.

11. Äußerungen zur Gentechnologie bzw. zu Eingriffen in menschliches Leben

Die zahlreichen Äußerungen zu Fragen der *Gentechnologie* bzw. zu Eingriffen in das menschliche Leben (vor allem an seinen Anfängen) sind ein Testfall auf die Kohärenz von Sachwissen, verallgemeinerbaren Normen sowie den besonderen Bedingungen, die aus der Tradition abendländischer Menschen- und Weltbilder stammen. Solange sich die Ethik mit der *Güterabwägung* begnügt, z. B. irgendeinem Modell des Utilitarismus folgt, mag sie auf dem Common sense beharren, daß Güter und Güterhierarchien plural sind. Wenn aber die *Würde des Menschen* auf dem Spiel steht und Grenzen von Eingriffen ethisch und rechtlich diskutiert werden, kommt ein deontologisches Prinzip ins Gespräch und verlangt nach Klärung im Rahmen der Tradition abendländischen Menschenverständnisses.

Die differenzierteste und übersichtlichste Form der Information bietet eine von einer Studiengruppe der Vereinigung deutscher Wissenschaftler erarbeitete Vorlage »Mensch nach Maß?« *(van den Daele* 1985). Diese Veröffentlichung beweist, daß wissenschaftliche Kooperation durchaus auf ein einheitliches Konzept zugehen kann, was von den bloßen Kompilationen (wie in der Reihe »Ethik der Wissenschaften«) wohltuend absticht. Diese Studie vertritt einen gemischten Ansatz, der ein deontologisches Prinzip (den absoluten Wert des Menschenlebens und seiner Würde) mit einem begrenzten Pluralismus, also einem teleologischen Prinzip, verbindet (13f.), Moralische Grenzen der Forschung zu definieren sei Sache der Gesellschaft (die Studie sagt nicht: der Politik!) (45). Aufgrund von *Bedenken gegen die Instrumentalisierung der menschlichen Natur* (27) wenden sich die Verfasser gegen die Geschlechtsbestimmung bei Embryonen, erwarten eine klare Absage an Experimente mit Embryonen und unterlaufen bereits mit der Feststellung, daß die Erkenntnis der Gene nur in wenigen Fällen eine Erklärung der wahrnehmbaren Eigenschaften bereithalte (71), allzu hohe Erwartungen an die Kartierung des menschlichen Genoms. Zuletzt läßt sich doch ein merkwürdiges Schwanken in der ethischen Beurteilung feststellen. Auf der einen Seite trägt die Natur eine gewisse Beweislast, denn der Mensch habe grundsätzlich sein Leben so hinzunehmen, wie es von Natur aus gestaltet sei (86); ja, es entlaste sogar, an der biologischen Natur des Menschen festzuhalten (209). Für den aufmerksam lesenden Theologen kehrt deshalb die *Frage der natürlichen Theologie* wieder. Auf der anderen Seite sieht die Studie, daß die von Wissenschaft und medizinischer Technik beeinflußte menschliche Natur ihre Probleme selbst erzeugt: Obwohl das menschliche Leben als absoluter Wert gelten soll und jedem Kosten-Nutzen-Denken entzogen werden muß (144), stellt sich eine *Kasuistik* im Konkreten ein, vor allem wenn es um erhebliche Behinderungen der Embryonen geht (145). Klare Indikationen für zukünftige Behinderungen scheinen wünschenswert. Auf der anderen Seite gehörten gentechnische Defekte zum Leben wie der Tod (193).

Stellungnahmen theologischer Ethiker rücken im allgemeinen mehr auf die Seite eines deontologischen Prinzips und geraten in Schwierigkeiten, einen begründeten Ausgleich mit der von ihnen ebenfalls als notwendig erachteten Kasuistik zu finden. Die katholische Moraltheologie ist bei der Arbeit an diesen Themen der evangelischen Ethik oft vorausgegangen. Das gilt von den instruktiven Beiträgen in »Genetik und Moral« (Reiter 1985).

Der Moraltheologe *J. Reiter* versucht im Gespräch mit Juristen, Ministerialen und vor allem mit Ärzten, allgemeine Prinzipien einer Ethik anzuwenden (vom Prinzip der Verallgemeinerung, der Fairneß, der Menschenwürde und der Verantwortung her). Trotzdem fließt eine gewisse Wertpräferenz aufgrund religiöser Bestimmtheit bei ihm mit ein. So formuliert er zehn Gebote für Gentechnologen, die Eingriffe in die Natur nur aufgrund einer *erweiterten Verantwortung* erlauben, die die Freiheit der Forschung nicht absolut setzen, entschieden die therapeutische Ausrichtung herausstellen und alle Züchtung und Klonierung menschlichen Lebens ausschließen (146ft). *Auer* (Reiter 185ff.) kann nur dann einem Eingriff in die Schwangerschaft zustimmen, wenn das Austragen von der Schwangeren selbst als Lebens- und Gesundheitsgefährdung empfunden wird.

Wesentlich unflexibler urteilt die *Instruktion der römischen Glaubenskongregation* »Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens« (Kongregation 1987). Sie beansprucht ein Eingreifen der politischen Autorität im Sinne der Grundsätze einer Vernunft, die besonderen Vorstellungen von Moralität folgt und »die den naturgemäßen Erfordernissen der menschlichen Person« und den nmgeschriebenen Gesetzen- entspricht, die der Schöpfer in das Herz des Menschen eingeprägt hat« (57). *R. Spaemann* (als Kommentator dieser Instruktion) versichert, das kirchliche Lehramt könne die göttliche Offenbarung nur dann im Leben präsent halten, »wenn sie den gesunden Menschenverstand voraussetzt, ihn verteidigt und seine Gesundheit stärkt« (77). Hier wird das außerwissenschaftliche Weltbild »erkenntnisleitend« und beansprucht eine normierende Natur, die so von Forschern nicht anerkannt werden kann. Aus anderer Richtung kommt *G. Altner* in »Leben auf Bestellung?« (Altner 1988) zu ähnlichen Folgerungen. Hier finden sich Kapitel kompiliert, die zum Teil bereits aus anderen Zusammenhängen bekannt sind. Er betont den das Verhalten normierenden Eigenwert der Dinge der Natur (31), aber führt ihn nicht auf eine naturrechtliche Grundanschauung zurück, sondern unterlegt dem Gesamtgeschehen »Evolution« Einzigkeit und deshalb einen besonderen Wert, der nicht im Nutzwert für den Menschen aufgeht (40). Nachdem er einige Theologen, die das Prinzip der Würde zunächst auf den Menschen als besonderen Verantwortungsträger beziehen, als Gegner einer Ethik der Mitkreatürlichkeit qualifiziert hat (llOff.), meint er, seine Grundlage befestigt zu haben, um das Durchbrechen der Artschranken durch den Gentransfer negativ bewerten zu können. Viele, die ebenso intuitive Bedenkeri in dieser Sache haben, werden Altners Begründung als zu schwach empfinden. Auch der Verweis auf *Teilhard de Chardin* hilft nicht, den Konflikt zwischen wissenschaftlichem und außerwissenschaftlichem Naturbild zu überwinden und eine solide Basis der Argumentation zu gewinnen.

Anders steht es bei *U. Eibach:* Gentechnik - Der Griff nach dem Leben (Eibach 1986). In dieser sehr eingängig geschriebenen Einführung verzichtet Eibach darauf, die sittlichen Probleme der Gentechnologie im Horizont eines Naturbegriffes mit allgemeinem Anspruch zu lösen. Theologisch verläßt er sich auf *K. Barth:* Krankheit stehe unter dem Schatten des Nichtigen, das Gott nicht will. Auch sei die Schöpfung von den von uns selbst entworfenen Naturbildern zu unterscheiden. Eibach hält sowohl am Sinn des Leidens als auch an der Verheißung, die mit Gottes Schöpferhandein begründet ist und das Leiden überwinden will, fest. Somit kann er sich gegen den hypertrophen Gesundheitsbegriff der WHO (98) zu Recht wehren. Der Krankheitswert einer Abweichung von der genetischen Norm sei um so eindeutiger, je problematischer die Methode ihrer Bekämpfung erscheine (148). Auch diese Abhandlung beweist, wie das deontologische Prinzip der mit dem Menschen gegebenen Würde durch kasuistische Erörterungen zur Teleologie hin verschoben wird. Das Ziel, nur gesunde Kinder zur Welt kommen zu lassen, wirke sich auf die *Humanität der Gesellschaft* eher negativ aus (29). Jedoch läßt sich die Sorge um das gemeinsame Erbgut der Menschheit und seine Verschlechterung ganz offensichtlich nicht völlig abweisen (137). Eibachs Empfehlungen sind restriktiv und wollen die pränatale Diagnostik auf den Verdacht eindeutiger Erbkrankheiten hin beschränkt wissen (159). Im Zuge des Sicheinlassens auf die im Zwielicht befindliche Schöpfung plädiert Eibach für einen *negativen Utilitarismus:* Die schlechten Folgen sind mit Vorrang vor den guten zu bedenken, bevor man etwas verändert (222).

Eine Sammlung von Beiträgen des Biologen und Theologen *J. Hübner* (Die neue Verantwortung für das Leben – Hübner 1986) versucht, eine größere Anzahl von Argumenten zu integrieren. Hübner will nicht auf abstrakt-verallgemeinernde Argu-

mente der Ethik zurückgehen; das deontologische Prinzip der Würde des Menschen bleibt in seiner Konkretion an die Geschichte gebunden: Das *Gute hat eine Geschichte,* die sich in der Sozialgeschichte der Menschheit niederschlägt. Der jeweiligen Bedürftigkeit, Einzigkeit und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens gerecht zu werden heißt, der Liebe zu folgen. Dem Verfasser ist zuzustimmen, wenn er Güter, Werte und Ziele in einer kontinuierlichen geschichtlichen Tradition verankert findet (12). Leider wird nicht immer deutlich sichtbar, wie das Menschliche (in seiner Würde und Gefährdung) mit den kasuistischen Erörterungen zu verbinden ist. Offensichtlich will Hübner es nicht zu einem Gut unter anderen Gütern reduzieren, aber er zeigt am Leben von Kindern mit Down-Syndrom, daß sie für sich zwar durchaus glücklich sein, aber eine Gefährdung der Familie darstellen könnten (30f.). Das Leben zu bejahen schließe auch die grundlegende Freiheit zum Verzicht ein (64). Im Blick auf die Wissenschaft kann er deswegen *T. Rendtorff.*zitieren: »Handle so, daß Du Dich durch die Folgen deines Handeins korrigieren lassen kannst!« (66). Die *Schöpfung* erschließe im Glauben die Bejahung des Endlichen, die *Erlösung,* die Freiheit zum Verzicht, die *Erwartung* hingegen den Mut zum Dienlichen. Hübner macht deutlich, daß die eher an der Güterethik orientierten Fallabwägungen in einen Gesamtzusammenhang gehören, der - unbeschadet des Vorwurfes der Anthropozentrik - auf die besondere Würde des Menschen baut und mit *G. Picht* sagen kann, daß der Mensch seine Würde habe, wenn er anerkenne, was höher ist als er selbst. Insofern kommt Hübner auch Jonas nahe und möchte das Recht eines jeden Menschenlebens achten, »seinen eigenen Weg zu finden und eine Überraschung für sich selbst zu sein« (123).

12. Abschließende Hinweise

Am Schluß sei auf nützliche *Nachschlagewerke* verwiesen, die entweder in Themen oder in Literatur des hier behandelten Bereichs einführen.

Besonders nachdrücklich soll der bibliographische Bericht »Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft« (Hübner 1987) empfohlen werden. Ein weit gespanntes Autorenteam hat Veröffentlichungen nach 1945, vor allem aber nach 1965, gesichtet und stellt sie mit in der Regel kurzen und prägnanten Sätzen vor. Die Literatur wird in großer Breite vorgeführt und in verschiedene Bereiche gegliedert (u, a. das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften im allgemeinen, das Gespräch von Theologie und Physik, das Verhältnis von Kybernetik und Theologie, von Theologie und Biologie bzw. Medizin oder Psychologie, die Anthropologie, die Futurologie, Schöpfung und ökologische Fragen usw.). Die einzelnen Bereiche werden kundig eingeführt, wobei sich gewisse Spannungen aufgrund unterschiedlicher Orientierungen der Verfasser nicht vermeiden lassen. Während sich Hübner (als Herausgeber) durchaus der Spannung zwischen theologischen (bzw. ethischen) Erörterungen und naturwissenschaftlichen Weltbildern bewußt ist, will S. *Daecke* eine »ganzheitliehe Schau«, deren Begründung - wie so oft in holistischen Weltbildern - nicht im Detail erfolgen kann. Daß dabei auch die dialektische Theologie einer »Verteufelung« der natürlichen Theologie geziehen wird, ist eine Bemerkung, die von wenig Sachkunde, eher von Propaganda zeugt (33f.). Ein anderer Mitautor, *K. Fikenscher,* bemerkt dann auch wenige Seiten weiter, daß die Wirkungsgeschichte Karl Barth übel mitgespielt habe (37). Leider läßt sich das nichtssagende Wort »ganzheitlich« häufig in den Einführungen wiederfinden. Hier wäre analytische Klarheit zu wünschen gewesen. Aber in einem solch umfangreichen Vorhaben können kleine Mängel nicht vermieden werden. *eh. Link* und *H. J. Maul* bleiben in der von ihnen betreuten Rubrik des Gespräches mit der Physik (176ff.) allzu nahe an der These von *L. White jr.* (von der Verletzung der Natur durch den Pflug im Mittelalter und der Trennung des Menschen von der wahren Ordnung der Dinge). Fair, aber im Ergebnis unglücklich war es, Evangelikalen Mitarbeit zu gewähren. Denn *H. Beck* stellt sich (z. B. auf S. 114) selbst am ausführlichsten vor; er bezieht die Fragestellung der Kybernetik energisch auf die eigene Arbeit (wobei ihm konzediert werden soll, daß er dazu etwas zu sagen hat) (207f.). Allerdings schädigen diese Schwächen nicht den Gesamteindruck von diesem Werk.

Der um ökologische Fragestellungen hochverdiente *G. Teutsch* hat ein Lexikon der Tierschutzethik »Mensch und Tier« vorgelegt (Göttingen 1987). Wer dem Verfasser wegen seiner etwas schematischen Polemik gegen die Anthropozentrik argwöhnend gegenübertreten wollte, kann in diesem Lexikon Sorgfalt bei der Erörterung des

Sachstands und eine Vielfalt ethischer Perspektiven feststellen. Zum Beispiel beweist der Artikel »Biblische Tierschutzethik« ein differenziertes Wahmehmungs- und Urteilsvermögen, das breitgetretene Beschuldigungen gegen biblische Ansätze nicht wiederholt. Der Artikel »Güterabwägung« ist ein Testfall auf die Frage, welche Stellung der Mensch im Gesamtzusammenhang des Seins beanspruchen kann. Weil die Güterabwägung eine Grenze haben muß, bezieht sich der Verfasser auf die Menschenwürde. Zu Recht weitet er von ihr her die Perspektive auf die Tiere aus. Angesichts einer hochemotionalen Tierschutzdebatte ist die bündige und informative Bearbeitung ethischer Themen wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Gleichheitsgrundsatz, Güterabwägung, Interesse, Naturalismus, Pflichtkonzept usw. ein großes Verdienst. Nur hätte gegen die Rücksichtslosigkeit im Umgang mit Haustieren (die die Praktiken der Pharmaindustrie wohl bei weitem übersteigt) und die psychologischen Perversionen der Haustierhaltung ein deutlicheres Wort gesagt werden können.

Zuletzt sei auf einen kleinen Band der Herderbücherei hingewiesen, ein »Wörterbuch der ökologischen Ethik« (Stoeckle 1986). In der Zahl seiner Artikel und in seiner Anlage wesentlich bescheidener weist es vom Inhalt eine erstaunliche Bandbreite auf, weil z. B. der durch befremdliche Äußerungen bekannte Freiburger Biologe *H. Mohr* u. a. mit Artikeln zur Evolution und zur evolutionären Ethik zu Wort kommt. Darin beweist er sich als außerordentlich zurückhaltend, so daß zumindest keine großen Spannungen zu den theologischen Grundsatzartikeln entstehen.

13. Ergebnis

Fünf Aufgaben sollen als Ergebnis dieser Übersicht festgehalten werden:

- Die vielberufene Perspektive des »Ganzen« muß jenseits eines naiv ontologischen Monismus und Dualismus als Erkenntnisproblem verstanden werden.
- Die Aussage von der Schöpfung ist nicht beliebig an die erste der drei Personen der Trinität zu binden, sondern in ihrem Inhalt von Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, her als *Vorgabe* zum Lehen zu interpretieren. Diese *Vorgabe heute* zu erfahren heißt im Geist Gottes zu leben,
- Diese Erfahrung ist kritisch an Aspekten der Natur zu identifizieren, aber die verschiedenen Entwürfe von Natur sind zu überprüfen.
- Stereotype Topoi der Debatte, vor allem -die Polemik gegen die Anthropozentrik, sind durch differenzierte Problemaufweise zu ersetzen.
- Eine *Sozialethik* (als Strukturethik) der Schöpfungsverantwortung ist im Gespräch mit Naturwissenschaften, Ökonomie und Wissenschaftsethik zu entfalten.

Prof Dr. Christo/er Frey
Hebelerweg 7
4600 Dortmund 72

Literatur

(Mit * hervorgehobene Titel werden ausführlich vorgestellt)

* Altner 1987: *Günter Altner:* Die Überlebenskrise der Gegenwart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987.

* Altner 1988: *Ders.:* Leben auf Bestellung?, Herder, Freiburg u. a. 1988.

Ders.: Lorenz zur Diskussion, in: natur, Heft 11 (1988), S.34.

* Andersen/Peacocke 1987: .*Svend Andersen und Artnur Peacocke* (Hg.): Evolution and Creation. A European Perspective, Aarhus University Press, Aarhus 1987.

* Auer 1984: Umweltethik, Düsseldorf 1984.

Baumgartner/Staudinger 1985: *Hans Michael Baumgartner* und *Hansjürgen Staudinger:* Entmoralisierung der Wissenschaften? Physik und Chemie, Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh, München u. a. 1985 (Ethik der Wissenschaften 2).

* Bayertz 1988: *Kurt Bayertz* (Hg.): Ökologische Ethik, Schnell und Steiner, München u. a. 1988.

Bimbacher 1988: *Dieter Birnbacher:* Verantwortung für zukünftige Generationen, Reclam, Stuttgart 1988.

*van den Daele 1985: *Wolfgang vonden Daele:* Mensch nach Maß?, Beek, München 1985.

* Duchrow/Liedke 1987: *Ulrich Duchrow* und *Gerhard Liedke:* Schalom, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1987.

* Eibach 1986: *Ulrich Eibach:* Gentechnik - der Griff nach dem Leben, Brockhaus-Verlag, Wuppertal 1986.

[ring Fetscher: Ethik und Naturbeherrschung, in: Kommunikation und Reflexion, hg. v. W. Kuhlmann und D. Böhler, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, S.127-152.

Joseph Fletcher: The Ethics of Genetic Control, Garden City (N.Y.) 1974.

*B. Frey 1985: *Bruno* S. *Frey:* Umweltökonomie. 2. erweit. Aufl., Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1985.

Ch. Frey 1988: *Christo/er Frey:* Theologie und Ethik der Schöpfung, in: ZEE 32 (1988), S.47-62.

HemmingerfValentin 1988: *Hansjörg HemmingerjFriederike Valentin:* Zeitwende oder Glaubenswende? Der Kongreß »Geist und Natur« vom 21. bis 27. Mai 1988 in Hannover, in: Materialdienst der EZW 51 (1988), S. 203-210.

*Hübner 1986: *JÜTgen Hübner:* Die neue Verantwortung für das Leben, Kaiser, München 1986.

*Hübner 1987: *Ders.* (Hg.): Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht, Kaiser, München 1987 (FBESt 41).

Jonas 1981: *Hans Jonas:* Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

*Jonas 1987: *Ders.:* Technik, Medizin und Ethik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

*KnuthjLohff 1985: *Hans Christian Knuth* und *Wenzel Lohff* (Hg.): Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1985 (Zur Sache 26).

*Kongregation 1987: *Kongregation für die Glaubenslehre:* Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, Herder, Freiburg u. a. 1987.

Liedke 1985: *Gerhard Liedke:* Mangelnde Trennschärfe, in: Lutherische Monatshefte 24 (1985), S. 356-358.

Lorenz 1940a: *Konrad Lorenz:* Durch Domestikation verursachte Störungen arteigenen Verhaltens, in: Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde 59 (1940), S.2-81.

Lorenz 1940b: *Ders.:* Nochmals: Systematik und Entwicklungsgedanke im Unterricht, in: Der Biologe 9 (1940), S.24-36.

Interview mit Konrad Lorenz: Eine Legende wird 85, in: natur II (1988), S. 28-33.

*Markl 1985: *Hubert Markl:* Evolution, Genetik und menschliches Verhalten, Piper, München 1985 (SP 623).

*Michalski 1985: *KrzysztofMichalski* (Hg.): Der Mensch in den modernen Wissenschaften, Klett/Cotta, Stuttgart 1985.

Polanyi 1964: *Michael Polanyi:* Science, Faith and Society, Chicago 1964.

*Rat der Evangelischen Kirche 1985: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des *Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland* und der *Deutschen Bischofskonferenz,* Gerd Mohn, Gütersloh 1985.

*Rau 1987: *Gerhard Rau* (Hg.): Frieden in der Schöpfung. Das Naturverständnis der protestantischen Theologie, Gerd Mohn, Gütersloh 1987.

*Reiter 1985: *Johannes Reiter* und *Ursula Theile* (Hg.): Genetik und Moral. Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen, Grünewald, Mainz 1985.

*Ringeling 1988: *Hermann Ringeling:* Leben im Anspruch der Schöpfung, Universitäts-Verlag, Freiburg/Schweiz u. a. 1988 (Studien zur Theologischen Ethik 24).

Hans Sachsse: Ökologische Philosophie: Natur - Technik - Gesellschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984.

*Schönherr 1985: *Hans-Martin Schönherr:* Philosophie und Ökologie, Die Blaue Eule, Essen 1985.

*Stoeckle 1986: *Bernhard Stoeckle* (Hg.): Wörterbuch der ökologischen Ethik, Herder, Freiburg i. Br. 1986.

*Ströker 1984: *Elisabeth Ströker* (Hg.): Ethik der Wissenschaften? Philosophische Fragen, Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh, München u. a. 1984 (Ethik der Wissenschaften 1).

*Teutsch 1987: *Gotthard M. Teutsch:* Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1987.

Vogel 1984: *Friedricb Vogel:* Ethische Überlegungen zur Anthropologie und Ethologie, in: Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft, Berichte und Mitteilungen der Max-Planck-Gesellschaft 3 (1984), S. 115-136.

Diskussion

Voraussetzungen des Vertrauens

Fragen an Trutz Rendtorff[1]

Von Johannes von Lüpke

Wenn Trutz Rendtorff mit seinem jüngst unter dem Titel »Vertrauenskrise?« veröffentlichten Zwischenruf Recht hat, signalisiert der *Topos »Bewahrung der Schiipfung«* ein doppeltes Mißverständnis. Eine Theologie, die sich seiner bedient, um den Menschen zur tätigen Weltverantwortung zu rufen, versteht nichts von der Sache, die sie eigentlich zu vertreten hätte. Und sie führt einen genuin theologischen Begriff in ethische Problemzusammenhänge ein, in denen er nichts zu sagen hat. Im theologischen Diskurs über Schöpfung ist die Rede von der Bewahrung im Sinne eines opus hominis deplaziert. Im ethischen Diskurs über Weltverantwortung ist die Rede von der Schöpfung im Sinne eines opus dei deplaziert. Die beiden so von Rendtorff scharf unterschiedenen Diskurse drohen beziehungslos auseinanderzubrechen. Die unter dem Begriff der *»Vertrauenskrise«* angesprochene Problematik *stürzt die theologische Ethik in eine Verständigungskrise.* nicht nur nach außen, sondern mehr noch im Blick auf ihre eigene Identität. Denn daß die beiden genannten Diskurse miteinander kommunizieren können, ist die conditio sine qua non für jede theologische Ethik. Sie gilt auch für Rendtorffs Entwurf einer »ethischen Theologie« (Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, 2 Bde., 1980 und 1981) und für seine vorliegende Stellungnahme zum Problem einer christlichen Schöpfungsethik. Wenn Rendtorff hier den im Begriff der Schöpfung gesuchten kommunikativen Zusammenhang bestreitet, will er die Kommunikation unter einem anderen Begriff gerade vermitteln, unter dem des Vertrauens. Das Vertrauen, das sich auf Gottes schöpferisches und bewahrendes Handeln richtet und in diesem Sinne in der Religion beheimatet ist, wird in Anspruch genommen als »Grundlage«, die der im Horizont menschlicher Weltverantwortung angeblich »gebotenen Pragmatik des Umgangs mit Risiken und Folgeproblemen (sc. der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation)« zugute kommen soll (247; vgl. auch 248f.). So entschieden sich Rendtorff dagegen verwahrt, die vorausgesetzte Situation, in der sich das ethische Problem stellt, in theologischen Kategorien zu interpretieren, so sehr geht es ihm um den Transfer von »Vertrauenskräften« (249) in die im Kontext weltlicher Vernunft zu definierende und interpretierende Situation. Der *Vorwurfdes Atheismus.* den Rendtorff dabei an die Adresse derer richtet, die sich der Topoi »Zerstörung« und »Bewahrung der Schöpfung» im ethischen Kontext bedienen (247), muß alarmieren. Wer an der Alarmglocke zieht, muß sich allerdings auch die Frage gefallen lassen, ob die von ihm empfohlenen Mittel zur Abwehr tauglich sind. Die Gefahr des Atheismus ist ja nicht nur dort gegeben, wo die *»Gottlosigkeit der Welt«* und damit die »Ohnmacht Gottes« proklamiert werden (247), sondern in raffinierter Form gerade dort, wo Gottesgedanke und Religion zum Mittel menschlicher Selbstbehauptung werden, wo der Mensch das ihm entsprechende Vertrauen sucht, sich aber zugleich weigert, die eigene Situation und das in ihr begründete Interesse der richtenden und schöpferischen Macht dessen, auf den er vertrauen will, zu unterstellen. Zu fragen ist mithin, unter welchen Voraussetzungen die Kräfte des Vertrauens einerseits von Gott gewährt, andererseits

1. Bezug genommen wird im folgenden auf T. Rendtorffs Kommentar: Vertrauenskrise? Bemerkungen zum Gebrauch des Topos »Bewahrung der Schöpfung«, in: ZEE 32, 1988, 245-249.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 233-235, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

vom Menschen beansprucht werden. Im Übergang zwischen beidem liegt das Problem, das die Theologie in ihrer Kompetenz als Unterscheidungslehre fordert. Es hat seinen guten Sinn, daß jene auch von Rendtorff zitierte biblische Weisung, die der menschlichen Sorge das Vertrauen auf Gottes Fürsorge gegenüberstellt (Mt 6,25-34), von der Unterscheidung zwischen Gott und Mammon ausgeht (V. 24). Gegenstand des Vertrauens sind sie ja beide. »Das Trauen und Glauben des Herzens macht beide: Gott und Abgott« (Luther). Jede Theologie, die in der Unterscheidung von Gott und Abgott ihre ureigene Aufgabe erkennt, wird mit Rendtorff darin einig gehen, daß sie dem usurpatorischen Streben des Menschen, in dem er sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen versucht, entgegentritt. Der Mensch, der »das Ganze unserer Wirklichkeit (...) als Produkt menschlicher Tätigkeit« begreift (246), negiert den theologischen Begriff der Schöpfung. Indem er sich weigert, aus dem Vertrauen auf Gottes schöpferisches und erhaltendes Wirken zu leben, verfällt er dem Wahn menschlicher Allmacht. Das ist in der Tat Sünde. Zu fragen ist jedoch, ob der Topos »Bewahrung der Schöpfung« im gegenwärtigen Sprachgebrauch als Ausdruck der Usurpation zu interpretieren ist. Daß er anders, in einem dem menschlichen Ausgriff auf das Ganze gerade widersprechenden Sinne, verstanden werden kann, zeigt der biblische Ursprung der Formulierung im jahwistischen Schöpfungsbericht (Gen 2,15). Den von Gott geschaffenen Lebensraum zu »bebauen« und zu »bewahren«, das ist hier nicht etwa die verführerische Anweisung der Schlange, sondern der Auftrag, den Gott selbst mit der Schöpfung des Menschen verbindet. Der Mensch, der ihm folgt, tritt nicht als Subjekt der Schöpfung an die Stelle Gottes. Er ist vielmehr als Geschöpf angesprochen, das für die Schöpfung vor Gott Verantwortung trägt. Daß dabei seine Macht begrenzt bleibt, schließt nicht aus, daß er in dem Einzelnen, das ihm in die Hand gegeben ist, das Moment eines ihm unverfügbaren Ganzen wahrzunehmen, zu achten und in diesem Sinne zu bewahren vermag. Es geht um die Bewahrung der Welt *als* Schöpfung, mithin als eines Lebensraumes, in dem der Mensch in seinem Tun die Vorgängigkeit und Gegenwart des göttlichen Tuns und das Hoheitsrecht des Schöpfers zu respektieren weiß. Der Einwand, daß der Mensch als Sünder eben hierzu weder willens noch fähig ist, darf nicht zur Konsequenz haben, ihn von diesem Auftrag grundsätzlich zu entbinden. Gewiß: Wir leben nicht im Garten Eden, sondern in der Welt, die der »Eitelkeit« unterworfen ist (Röm 8,20). Aber auch und gerade der leidenden Kreatur ist von Gott her eine Würde zuerkannt, die sich darin andeutet, daß sie mit uns auf Erlösung wartet, und die es verwehrt, sie lediglich als Material eines am menschlichen Nutzen orientierten Weltumgangs in Betracht zu ziehen. Der in redundanter Negation formulierten Behauptung, daß »niemand und keiner (sc. kein Geschöpf) ernsthaft und wirksam« das Ganze »zu besorgen vermag« (249), wird keine Theologie, die diesen Namen verdient, widersprechen können. Zu streiten ist jedoch darüber, ob die gleichwohl mögliche und dem Menschen aufgetragene »*Sorge ums Ganze*« sich »in der *Klugheit des pragmatischen Weltumganges* im einzelnen und ad usum hominum« (ebd.) erschöpfen darf. Die entscheidende Frage ist, ob unter den Bedingungen einer am Nutzen des Menschen orientierten Pragmatik überhaupt noch die jeder Kreatur zugesprochene Würde, ihre Zugehörigkeit zum göttlichen Schöpfungswerk, wahrgenommen werden kann. Eben diese Fragestellung scheint Rendtorff für obsolet zu halten. Das Handlungsfeld, auf dem der Mensch gegenwärtig zu einer besseren Gestaltung seiner Umwelt herausgefordert ist, steht für ihn von vornherein unter der Bestimmung eines »in Herkunft und Folge durch und durch säkularen Sachzusammenhang(s)« (245). In diesem Sinne wird es aus dem Gesamtzusammenhang dessen, was als Schöpfung verstanden werden will, ausgegrenzt. Auch eine prinzipielle Ausgrenzung ist freilich ein Angriff auf das Ganze, der dem endlichen Menschen einzig mögliche. Was »in Herkunft und Folge durch und durch säkular« ist, entzieht sich der Befragung auf seine religiöse Herkunft und deren weiterwirkende Präsenz. Säkularität wird nicht mehr verstanden als Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses. Ihr wird vielmehr der Rang des Selbstursprünglichen zuerkannt. Mit welchem *theologischen* Recht? Setzt der Mensch selbst die Säkularität seiner Werke, indem er die Herkunftsbeziehung, in der er als Geschöpf steht, aufkündigt? Die Wirklichkeit, der das »durch und durch Säkulare« entspringt, wäre dann das Selbstbewußtsein, in dem der Mensch sich selbst als selbstursprüngliches und auf sich selbst beziehendes Wesen konstituiert. Sofern er damit in Konkurrenz zu Gott tritt, vollzieht sich in diesem Akt die Sünde schlechthin. Wer an dieser

Stelle die Möglichkeit der Sünde ausschließen will, muß um so entschiedener von der Schöpfung reden. Die Probe der legitimen Weltlichkeit ist ihre Fähigkeit, sich auf ihre Geschöpflichkeit hin ansprechen und interpretieren zu lassen. Für Rendtorff ist jedoch die Wirklichkeit des Säkularen gegenüber den Bestimmungen der Kreatürlichkeit und Sündhaftigkeit neutral, oder, um es unter Aufnahme seiner eigenen Terminologie zu sagen: Ihre Wahrnehmung liegt außerhalb dessen, »wofür das religiöse Bewußtsein kompetent ist« (246). Auf der Basis dieser sSäkularisierungc erweist sich die Inanspruchnahme des Schöpfungsglaubens. sofern es sich um eine nachgängige Inanspruchnahme handelt, als zweideutig und theologisch überaus fragwürdig. Religion wird zur Rückversicherung des Menschen, der sich und sein Werk vorgängig aus dem Wirkungszusammenhang Gottes ausnimmt. Ihre »Vertrauenskräfte« werden gebraucht zur Bewältigung der »konkrete(n) Situation, in der wir uns befinden« (249). Wird ihnen jedoch auch die Kraft zugestanden, diese Situation derart tiefgreifend zu verändern, daß der Mensch im Glauben in ein neues Verhältnis zu Gott, zur Mitkreatur und zu sich selbst versetzt wird? So zu fragen bedeutet nicht »die Forderung, ein anderer Mensch müsse her, um die Welt als Schöpfung zu bewahren« (248). Wohl aber bedeutet es, das Bewußtsein dafür wach zu halten, daß der Mensch, der nach einer »Vertrauensgrundlage« (248) für seinen Umgang mit Risiken und Gefahren seiner wissenschaftlich-technischen Kultur sucht, keineswegs vertrauenswürdig genannt zu werden verdient. Wenn es in der Theologie ein »prinzipielles Mißtrauen« (248) gibt, so gilt es dem Menschen, der als der Sünder immer wieder aus der ihm von Gott zugewiesenen Situation auszubrechen und Gottvertrauen in ein sich absolut setzendes Selbstvertrauen zu verkehren bestrebt ist.

Ob und wieweit dieses Mißtrauen dem Aufbau einer Ethik hinderlich ist, kann hier nicht entschieden werden. Zumindest steht es einer Ethik entgegen, die sich auf Pragmatik reduziert, ohne die Problematik des auf seinen Nutzen bedachten Handlungssubjekts in ihre Reflexion einzubeziehen. Der Topos »Bewahrung der Schöpfung« könnte seinen theologisch-kritischen und ethischen Sinn darin erweisen, daß er die utilitaristische Orientierung der Ethik durchbricht und zur Wahrnehmung dessen herausfordert, was sich der Kategorie des Nützlichen entzieht.

Dr. Johannes von Lüpke
Kiefernweg 10
2121 Vögelsen

Wessen Krise? Zur Diskussion über »Bewahrung der Schöpfung«

Von Trutz Rendtorff

1. Die Stellungnahmen[1] zu meinem Kommentargeben zu erkennen, daß ein Klärungsbedarf im Blick auf einen theologisch zu verantwortenden Gebrauch der Kategorie Schöpfung besteht. Vordergründige polemische Rhetorik - »falscher Optimismus«, »bornierte Sorglosigkeit«, »unbekümmerter Vertrauensvorschuß« gegenüber Politikern und Technokraten (PF) – kann dabei auf sich beruhen. Die Einsicht in die Gefahren, die aus der Zerstörung natürlicher Lebensgrundlagen der Menschen resultieren, befindet sich gegenwärtig noch in keinem symmetrischen Verhältnis zu den Einsichten in die Instrumentalitäten, wie diesen Gefahren langfristig so begegnet werden kann, daß dabei zugleich den berechtigten und steigenden Erwartungen an die Leistungen der technisch-wissenschaftlichen Kultur Genüge getan werden kann. Auch hier ist Polemik gegen den angeblich aufgedrängten Massenwohlstand (PF) und den pseudoreligiösen Charakter von Modernisierungsprozessen (vL) ohne erkennbare analytische Kraft.

Da wir in diesen Fragen erst am Beginn neuer Aufklärungsnotwendigkeiten stehen, ist die Reduktion auf »Pro und Contra«-Positionen im Stile traditioneller ideologischer Muster eher hemmend

als förderlich, jedenfalls nur von ephemerer Bedeutung.

2. Die kritische Funktion der wissenschaftlichen Theologie muß es sein zu prüfen, ob die kirchliche Rede von der Schöpfung, wie sie in den vielen Erklärungen, Beschlüssen und Appellen erscheint, gehaltvoll ist, ob sie mehr darstellt als die Verstärkung allgemeiner und wohlbegründeter Besorgtheiten, ob sie also in dem Maße in einer eigenständigen theologisch durchdachten Lehrmeinung fundiert ist, die sich bei näherem Zusehen auch argumentativ halten läßt. Davon sind wir noch weit entfernt. Der allgemeine Beifall, unter dem heute der kirchliche Sprachgebrauch mutiert und der kritische Rückfragen als störend empfinden läßt, sollte darüber nicht hinwegtäuschen. Die Schöpfungsterminologie ist zu schnell zu handlich geworden.

3. Ich nehme zunächst einen Punkt auf, der in den Stellungnahmen eine Rolle spielt: Für die Schöpfungslehre der theologischen Tradition ist der enge Zusammenhang von Schöpfungslehre und Gotteslehre konstitutiv. Auf eine Kurzformel gebracht, versuchte die Theologie den Gedanken auszuformulieren, daß das Gutsein der Schöpfung Gottes auch kontrafaktisch, gegen destruktive Erfahrungen der Lebenswelt, festgehalten werden kann und muß. Die Erinnerung an diesen Sachverhalt wirft Fragen auf bezüglich der Korrespondenz von »Bewahrung« und »Zerstörung« der Schöpfung als Folge menschlichen Handelns, Diese Fragen aufzuwerfen führt offenbar dazu, dem Verdacht des theologischen Zynismus ausgesetzt zu werden, als ob insofern die Vergewisserung über das Gutsein der Schöpfung *Gottes* zu einer Ideologie der »Rückversicherung« (vL), zu einer fahrlässigen »Legitimation des status quo« (PF) funktionalisiert werde, zu einer »raffinierten Form« des Atheismus (vL). Wenn aber Aussagen über Gottes Schöpfung erst durch Aktivitäten des frommen und moralischen menschlichen Subjektes validiert werden, dann muß man konsequenterweise auf sie verzichten. Die kirchliche Rede von der SChöpfung reduziert sich dann auf eine bestimmte, religiösmoralische Haltung oder Einstellung zu den Lebensfragen der Zeit, die, wenn es ums konkrete Handeln geht, auch ganz anders gesehen und mit anderen Motiven angegangen werden können. Vom Zusammenhang zwischen Gotteslehre und Schöpfungslehre bleibt dann nur der Anspruch übrig, daß die Kirche diesen gegenwärtigen Lebensfragen besser gerecht werden könne als andere Handlungssubjekte. Für diese Annahme gibt es aber keine zureichende Begründung.

4. Anders steht es mit dem Argument, diese kirchliche Rede von der Schöpfung richte sich kritisch gegen die anthropozentrische Naturauffassung. Wenn ich für eine durch ethische Beratung kritisch reflektierte Pragmatik eintrete, dann mag das »allzu bescheiden« (PF) wirken. Aber es wird doch nicht zu bestreiten sein, daß unser Wissen um die Gefährdungen der natürlichen Umwelt des Menschen nicht durch Schöpfungstheologie informiert ist, sondern durch gezielt angewandte neue wissenschaftliche Wahrnehmungsweisen, wie sie z. B. in einer für die öffentliche Aufmerksamkeit nachhaltig gewordenen Weise durch die Arbeit des Club of Rome in Gang gesetzt worden sind.

Wenn ich insofern sage, daß die Gefährdungen unseres Ökosystems einen »durch und durch säkularen Sachzusammenhang« darstellt, dann fordere ich keineswegs dazu auf, »säkular und religiös säuberlich zu trennen« (PF) oder den theologischen und ethischen Diskurs »auseinanderzubrechen« (vL). Die Rede von Bewahrung und Zerstörung der Schöpfung ist ein religiöses (und theologisch noch nicht zureichend reflektiertes) Deuteangebot für Sachverhalte, die aus allgemeinem Erfahrungswissen stammen. Die theologische Deutung muß klar im Auge behalten, wodurch sie veranlaßt und ermöglicht ist. Unsere Abhängigkeit von wissenschaftlichen Experten oder »Technokraten« gilt ja gerade auch für unser Wissen um die Summe der Gefährdungen, die zu öffentlich relevanten Reaktionen führen. Das Ozonloch z. B. hat niemand gesehen außer auf dem Bildschirm. Wenn es also darum geht, für die Sorte von Gefährdungen Lösungen zu finden, von denen wir primär wissensabhängig, also durch Expertenkulturen informiert sind, dann handelt es sich jedenfalls um ein Wissen, für das ich keine vorrangige religiöse Kompetenz erkennen kann. Die hier handlungsorientiert notwendigen Kenntnisse werden aber nicht dadurch präziser, daß sie unter Aufgabe von Unterscheidungskriterien pauschal unter den Begriff der Zerstörung der Schöpfung subsumiert werden.

5. Wer nun von sich sagt, daß ihm das Vertrauen gegenüber Fachleuten geschwunden (PF) sei, wird das Problem ja nicht los, auf spezifisch säkulares Wissen angewiesen zu bleiben, wenn er sich nicht einem blinden Handlungsengagement überlassen will. Was dabei nun im einzelnen »angemaßte

Selbstgewißheit« oder »gottvergessene Sorglosigkeit« mit pseudoreligiöser Aura (PF) ist, das läßt sich insofern auch anders herum lesen. Und die Kirche wird nicht dadurch gewisser in ihrem Urteil, wenn sie sich nur noch auf eine bestimmte Sorte von Informationen verläßt.

Konsequenter ist es dann schon zu sagen, daß prinzipielles Mißtrauen »dem Menschen« gilt, nämlich dem Menschen als Sünder, und daß »der Mensch ... keineswegs vertrauenswürdig genannt zu werden verdient« (vL). Nur führt von da aus überhaupt kein Weg zu der Annahme, die Natur sei demgegenüber vertrauenswürdiger. Daß sie, als nichtmenschliche Natur, dem Menschen wohlgesonnen und zugeneigt sei, wird durch keine Erfahrung belegt. Die menschliche Kultur ist der Natur bekanntlich mühsam abgerungen. ‚Deswegen ist der in der Schöpfungslehre enthaltene pragmatische Sinn der Schöpfung (der gloria Dei nachgeordnet), daß ihr finis im usum hominum von Gott bestimmt sei, mit guten Gründen nach wie vor relevant; unsere Kenntnis der Gefährdungen der Natur richtet sich zuverlässig allein auf solche Sachverhalte, die unsere, der Menschheit natürliche Lebensgrundlagen betreffen. Was hier nützt oder schadet, das ist eodem actu auch dasjenige, was im Sinne der ethischen Tradition als das -rnalum vitandum< bzw. -bonum faciendum- identifizierbar ist.

Daß die Verwirrung über das, was Menschen schadet oder nützt, heute größer und komplexer ist als in früheren Epochen der Kulturgeschichte, macht die Gebote der Klugheit nicht einfacher, sondern ebenfalls komplex und oft widerspruchsvoll.

6. Gerade in prekär gesteigerten Krisenlagen wie der gegenwärtigen ist es dann aber von mehr als scholastischer Bedeutung, wenn der theologische und vor allem der soteriologische Sinn von bonum und malum deutlich unterschieden wird von dem moralischen Sinn. Wir würden Gott nicht mehr die Ehre geben, wenn wir die Gabe der Vernunft unter dem Eindruck problematischer Folgen ihr spezifischer Anwendungen pauschal unter ein theologisch-religiöses Verdikt stellen würden. Insofern ist die Besinnung auf die ethische Bedeutung unseres kirchlichen Redens ein kritischer Prüfstein für die theologische Kompetenz oder Inkompetenz der Kirche.

Mein Fazit: redlicher und zutreffender wäre es, wenn man sich entschließen könnte, von den Gefahren für die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit zu sprechen

Prof Dr. Trutz Rendtorff
Institut für Systematische Theologie
Schellingstraße 3/III Vg.
8000 München 40

Anmerkungen

1. Götz Planer-Friedrich: Wem ist in der Krise zu trauen? in: ZEE 32, H. 2 (Im Folgenden zitiert als PF); Johannes von Lüpke: Voraussetzungen des Vertrauens, in diesem Heft (Im Folgenden zitiert als vL).
2. Vertrauenskrise? in: ZEE 31, H. 4.

Rezension

Whitehead, Alfred North: Wie entsteht Religion? Übers. von H. G. Holl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985. 100 S. Ln. 24,- DM.

Es gibt eine englisch-amerikanische Denktradition, die ohne Rücksicht auf das deutsche Schisma von Natur- und Geisteswissenschaften einfach naturphilosophisch, spekulativ und metaphysisch den Stand der Dinge weiter bearbeitet hat. Die Fachkompetenz war dabei von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Ausbildung und Forschungspraxis garantiert, die philosophische (und religionsphilosophische) Urteilsfähigkeit wurde miterworben und deshalb ganz undogmatisch in die theoretische Auseinandersetzung mit den Lebensfragen der modernen Welt hineingenommen; und die intime Kenntnis des naturwissenschaftlichen Zeitgeistes ist der gute Grund, philosophische (und religionsphilosophische) Gewohn-

heiten zu durchleuchten, ihre Veränderung auf den Weg zu bringen und mit systematischen Neukonzeptionen auf die neue Lage zu reagieren.

»Das endgültige Prinzip der Religion lautet, daß in der Natur der Dinge eine Weisheit liegt, aus der unsere praktische Ausrichtung und unsere Möglichkeiten der theoretischen Analyse von Tatsachen hervorgehen« (107). Dieser integrativen Situationsbeschreibung von Kosmologie und Religion hat Whitehead dann 1929 in seinem Hauptwerk >Prozeß und Realitäts mit äußerster Denkkonsequenz und im begriffiichen Detail Profil gegeben, und seine eher populär gefaßten religionsphilosophischen Vorlesungen von 1926 - xReligion in the Makingc jetzt zum ersten Mal dtsch. in der Übersetzung von H. G. Holl erschienen - bewegen sich bereits unübersehbar in diesen neuen Denkkategorien, mit denen Whitehead die Philosophie dieses Jahrhunderts mit jedem Tag intensiver zu durchdringen scheint.

Dabei beginnen diese Religionsvorlesungen recht traditionell, in einer »liberalen« Atmosphäre - müßten wir von der deutschen Theologiegeschichte her sagen. Whitehead beschreibt in den ersten beiden Kapiteln (1: Religion in der Geschichte; 11: Religion und Dogma) mit großem Respekt vor persönlicher Religiosität (»Arithmetik *wendet man an*, aber man *ist* religiös«, S. 14) die religionsgeschichtlichen Entwicklungsschritte, wie sie sich für moderne Wissenschaft in den Einzelfragen sicher sehr abweichend, in der Gesamtlinie aber kaum anders werden darstellen lassen: Von Ritual und Gefühl über Mythos und Glaube bis in die rationale Dogmatik. Dabei hat Whitehead seine Definition von Religion: »Religion ist das, was das Individuum aus seinem Solitärsein macht« (39), z. B. mit *William James* gemeinsam - bzw. unter dessen Einfluß so formulieren können. Religiöse Erfahrung, Einsamkeit, Gefühl und Personalität gehören zusammen (vgl. W. James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, 1982, S. 41), aber seien wir vorsichtig: Damit ist keine abgekoppelte Innenwelt gemeint, sondern eine kosmologische wie personale *Realität*, die Whitehead nun wiederum mit W. James, aber auch mit dem universalienrealistischen Pragmatismus von *eh. S. Peirce* verbindet. Deshalb nur können die beiden letzten Kapitel von >Wie entsteht Religions in Kosmologie, Metaphysik und Gotteslehre übergehen, in nun allerdings gar nicht mehr so populär lesbaren Thesen und Begriffiichkeiten. Diese nehmen den neuzeitlichen Leib-Seele-Dualismus (Kap. IU) und den wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff (Kap. IV) zum Anlaß, mit einer neuen Metaphysik (auf moderner kosmologischer Grundlage) doch auch und gerade der persönlichen Religiosität und damit einem Gottesgedanken gerecht zu werden, der vor unserer wissenschaftsgeprägten Weltsicht nicht kollabieren muß, sondern deren lebendige Erfahrung erst konsequent aufschließt. Hier kommt es zu den erstaunlichsten Formulierungen: »Gott ist jene nichtzeitliche Wirklichkeit, die in jeder schöpferischen Phase berücksichtigt werden muß« (72). Oder: »Die Begrenzung Gottes ist seine Güte« (114). - Whitehead versucht dabei, *Wirklichkeit* vom konkreten Akt des *Erfassens*, des unmittelbaren Wahrnehmens her zu denken, der in sich schöpferisch und unhintergehbar ist und für uns insofern eine Einheit repräsentiert, die als jeweils neu entstandene erfahren wird. Daß dies überhaupt erlebt und gedacht werden kann, setzt eben die »Weisheit« Gottes in der »Natur der Dinge« voraus (107), bzw. sein (ästhetisch-ordnendes) Mitgehen in den sonst bruchstückhaften Realisierungen. Gottes Inkarnation ist folglich anzusprechen als »das bindende Element in der Welt« (118).

Derartige Satz- und BegrifTsbildungen sind im Rahmen dieser Religionsvorlesungen nicht eigentlich zu verstehen, sie sind eine Anregung, eine Entdeckung, eine Inspiration - die nur an den noch weitergehenden Ausführungen von >Prozeß und Realitäts zu verifizieren sind. Ob Whitehead dann (theologisch und dogmatisch gesehen) Fehler vorzuhalten sind - etwa der, im Wechselverhältnis von Gott und Welt zwar *Kreativität* ermitteln zu können, nicht mehr aber die Souveränität Gottes (vgl. M. Welker: Universalität Gottes und Realitivität der Welt, 1981); oder der, anstelle einer widerspruchsfreien Theoriebildung in Sachen »Gott« nur vage Metaphorik geliefert zu haben (vgl. I. U. Dalferth, in: Religion im Denken unserer Zeit, hg. von W. Härle/E. Wölfel, 1986) -, wie immer auch die theologische Diskussion solcher Bewertungen ausfallen wird, sie muß sich orientieren an den Maßstäben, die Whitehead mit dem engagierten Einsatz seiner Philosophie religions- und kirchenkritisch vorgegeben hat: Es soll kein autoritärer Machtgott und auch keine menschenverachtende, intolerante religiöse Dogmatik mehr gelten dürfen. Werden diese Prämissen akzeptiert, sind Whiteheads Konsequenzen für die Theologie

natürlich anders zu beurteilen als im gegenteiligen Fall. Entsprechendes gilt für seine Bearbeitung der Theodizeeproblematik, wie sie ebenfalls in)Wie entsteht Religions bereits entworfen ist. Whiteheads Kosmologie, Theodizee und damit sein Religions- und Gottesbegriff verlangen, Gott und Welt im gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis und damit im gegenseitigen Verwirklichungsverhältnis zu denken (vgl. H. Maaßen: Gott, das Gute und das Böse in der Philosophie A. N. Whiteheads, 1988). Trifft das unsere wissenschaftliche, kulturelle, theologische Situation? Kann gegen Whitehead einfach die dogmatische Tradition ausgespielt werden, oder ist diese darauf angewiesen, sich ihre Realitätskontakte über eine zeitgemäße Religionstherapie und Kosmologie neu zu erschließen?

Whiteheads Religionsvorlesungen sind ein großartiger Beleg für das heute unabdingbare Diskussionsniveau, das Wissenschaft und Religion nicht mehr gegeneinanderstellt, sondern deren Ergänzungsbedürftigkeit geschichtlich voraussetzt und systematisch darzustellen sucht. Diesem Stand der Debatte kann und darf sich keine Theologie, aber auch keine Wissenschaft entziehen. Whitehead hat diese Forderung geradezu in ein Epigramm gefaßt: »Man kann weder die Theologie vor der Wissenschaft, noch die Wissensehehaft vor der Theologie schützen; auch kann man keine von beiden vor der Metaphysik oder diese vor einer von beiden in Schutz nehmen. Zur Wahrheit führt keine Abkürzung« (61).

Prof. Dr. Hermann Deuser
Kriemhildenstraße 5
5600 Wuppertal 2

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Ebeling, Hans: Ästhetik des Abschieds. Kritik der Modeme. Freiburg i. Br.: Kar! Alber 1989 (AIber-Reihe Philosophie). 184 S. 48,- DM.

»Fundamentalismus in der modernen Welt - Die Internationale der Unvernunft«, hg, von Thomas Meyer, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989 (st 1526). 302 S. 16,- DM.

Hummel, Gert: Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, X, 499 S. 98,- DM.

Koch, Traugott: Mit Gott leben. Eine Besinnung auf den Glauben. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. VII, 40 S. 48,- DM.

Legstrup, Knud E.: Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie. übers. von Rosemarie Legstrup, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, 388 S. Ca. 100,- DM.

M'arquardt, Friedrich-Wilhelm: Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. München: Chr. Kaiser 1989, 468 S. 89,-DM.

Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München: Chr. Kaiser 1989 (Systematische Beiträge zur Theologie, Bd. 3). Ca. 420 S. 69,- DM.

Nassehi, Armin und *Georg Weber:* Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen und Wiesbaden. Westdeutscher Verlag 1989.483 S. 78,- DM.

Historische Probleme der Ethik

Goertz, Hans-Jiirgen: Thomas Müntzer. Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär. München: C. H. Beck 1989. Ca. 190 S. m. 24 Abb. Ca. 34,-DM.

Gogarten, Friedrich: Gehören und Verantworten. Ausgewählte Aufsätze. In Zusammenarbeit mit Mariarme Bultmann, hg, von Hermann Götz Göckeritz. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1988. XVI, 352 S. 89,- DM.

Kirsch, U/rich: Blaise Pascals »Pensees« (1656-1662). Systematische »Gedanken« über Tod, Vergänglichkeit und Glück. Freiburg

i. Br.: Karl Alber 1989 (Reihe: Symposion, Bd. 88). Ca. 380 S. Ca. 87,- DM.

Mechels, Eberhard L. J.: Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thomas-Luther-Barth. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989 (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 6). 350 S. Ca. 94,- DM.

Schröer, Christian: Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian WoltT und deren Kritik durch Immanuel Kant. Stuttgart: Kohlhammer 1989 (Münchener philosophische Studien, Neue Folge 3). 231 S. 49,-DM.

Schulte, Christoph: radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München: Wilhelm Fink 1989.360 S. 98,- DM.

Politische Ethik

Farias, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort von Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1988. 440 S. 39,80 DM.

Kley, Roland: Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan. Bern und Stuttgart: Haupt Verlag 1989 (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft, Bd. 13). 500 S. 66,- Fr./79,- DM.

Moltmann, Bernhard (Hg.): Perspektiven der Friedensforschung. Baden-Baden: Nomos 1988 (Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung e. V., Bd. XV). 230 S. 37,- DM.

Nuclear, Deterrence, Morality and Rea/ism. Hg. von Finnis, John, Josef Boyle und Germain Grisez. Oxford: Oxford University Press 1988 (Clarendon Press). 488 S. 12,50 £.

Planer-Friedrich, Götz (Hg.): Frieden und Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Friedensethik. München: Chr. Kaiser 1989 (Kaiser Taschenbücher, 57). Ca. 192 S. Ca. 14,80 DM.

Scherffig, Wolfgang: Junge Theologen im »Dritten Reich«. Dokumente, Briefe, Erfahrungen. Band 1: Es begann mit einem Nein! (1933-1935). Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. Ca. 192 S. Ca. 19,80 DM.

Schi//ebeeckx, Edward (Hg.): Mystik und Politik im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Mainz: Matthias-Gründewald Verlag 1988. Ca. 480 S. Ca. 48,- DM.

Strohm, Christoph: Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand. München: Chr. Kaiser 1989 (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich). Ca. 392 S. Ca. 57,- DM (Subskrpr. Ca. 48,-DM).

Bioethik, Medizin, Genetik

Eibach, Ulrich: Medizin und Menschenwürde. Wuppertal: R. Brockhaus 1989, 588 S. 29,80 DM.

Kind um jeden Preis? Hg. von Volker Krolzik und Werner Salzmann. Beiträge zur ethischen Diskussion der neuen Reproduktionstechniken. Orientierungshilfen für die Beratungspraxis. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. 163 S. 19,80 DM.

Medizinische Ethik und soziale Verantwortung. Hg. von Odo Marquard, Eduard Seiler und Hansjürgen Staudinger. München und Paderborn: Wilhelm Fink und Ferdinand Schöningh 1989 (Ethik der Wissenschaften, Bd.8). Ca. 120 S. Ca. 19,80 DM.

Walter Alfred: AIDS als Versuchung. Christliche Existenz und schwere Krankheit. München: Chr. Kaiser 1989 (Kaiser Taschenbücher, 55). Ca. 160 S. Ca. 12,80 DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Die Themen der Ethik haben eine gewisse Konstanz, auch wenn die aktuellen Anlässe, an denen sich Diskussionen entzünden, wechseln. Die Analyse der ethischen Kernbestände dessen, worum sich die öffentliche Diskussion versammelt, bedarf deswegen auch einer eigenen kontinuierlichen Bemühung.

Der Bochumer Sozialethiker *Günter Brakelmann* diskutiert das anthropologische »Grundwissen«, auf das sich die Ethik der Friedenspolitik ausrichten muß, wenn sie nicht zum Fürsprecher verantwortungsloser Illusionen werden soll. Die Rückbesinnung auf fundamentale Voraussetzungen führt zugleich zu einer kritischen Bilanz der Friedensdiskussion. *Hans May,* Direktor der Evangelischen Akademie Loccum, legt eine systematische Analyse der verschiedenen Ebenen vor, auf denen sich gegenwärtig die Diskussion um Wirtschaftsethik beschleunigt vollzieht und ausweitet, und stellt den Theoriebedarf der Praxis aus der Perspektive der Akademien dar. Damit wird der Literaturbericht von *Karl- Wilhelm Dahm* aus Heft 2/89 fortgeführt. *Traugott Koch,* Vorsitzender der von der EKD berufenen Arbeitsgemeinschaft für Gentechnologie, nimmt in einem konzentrierten Votum zu dem Verantwortungsrisiko in der Gentechnologie Stellung. Koch kommt dabei zu einem Urteil, das deutlich von bereits gängig gewordenen Pauschalurteilen über die Risiken der Gentechnologie abweicht.

Historisch-kritische Exegese enthält von ihren Anfängen her das Potential für eine Kritik kirchlicher Ethik. Wo die Berufung auf die Bibel eine starke Rolle zur Legitimation kirchlich-politischer Positionen dient, hat die historische Exegese die Funktion einer kritischen Revisionsinstanz. Der aus Südafrika stammende Neutestamentler *Cilliers Breytenbach* legt mit seiner Studie über christliche Identität eine Auseinandersetzung mit der neutestamentlichen Legitimation der Apartheit durch den einflußreichen Neutestamentler *Groenewald* vor. Seine These, daß die Kritik der Apartheit nicht nur eine Sache der Ethik, sondern eine Frage der Soteriologie sei, führt dazu, das Verhältnis von Menschenwürde und christlicher Taufe in ein auch ethisch bedeutsames neues Licht zu rücken.

In der Dokumentation bringen wir eine Ausarbeitung der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, für die *Klaus von Schubert* wesentliche Entwürfe beigesteuert hat. Klaus von Schubert war seit 1984 bis zu seinem Tode Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg und in dieser Eigenschaft auch Gastgeber des sozialethischen Kolloquiums der ZEE im Dezember 1988 (s. Heft 2/1989). Wir gedenken dieses Gelehrten mit dem anteilnehmend-scharfen Blick für die Praxis, dem die evangelische Ethik viel zu verdanken hat und von dem sie noch viel erhofft hatte.

T. R.

Kommentar

Die EG-»Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte« - eine Chance »systemöffnender Kooperation«?

Von Theodor Strohm

1. Das Jahr 1989 wird als das Entstehungsjahr der *»Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte«* in die Geschichte der europäischen Einigung eingehen. Der Vorentwurf wurde am 30. Mai 1989 nach entsprechenden Entschließungen des Wirtschafts- und Sozialausschusses (22. Februar 1989) und des Europäischen Parlaments (15. März 1989) vorgelegt. Damit besteht die Aussicht, daß bis 1992 auf der Grundlage prioritärer Initiativen ein *»sozialer Sockel«* in der »Europäischen Gemeinschaft« geschaffen wird. Mit ihm soll deutlich gemacht werden, daß die soziale – mit der wirtschaftlichen – Dimension des Binnenmarktes gleichrangig Gestalt annimmt. Konkret bedeutet dies, daß die vier »großen Freiheiten«, die im Blick auf die Vollendung des europäischen Binnenmarktes mit dem Zieldatum 31. 12. 1992 verwirklicht werden sollen, durch rund zehn elementare soziale Grundrechte komplementär ergänzt werden. Die vier großen Freiheiten lauten: »Waren, Dienstleistungen, Kapital und Personen(!) sollen dann ungehindert in der Gemeinschaft ausgetauscht werden« (Weißbuch Juni 1985). Dazu werden in rund 300 Verordnungen gegenwärtig Hemmnisse beim Waren- und Personenverkehr, Steuerschranken, Hindernisse im Kapitalverkehr beseitigt, die Voraussetzungen der Freizügigkeit für abhängig Beschäftigte und Selbständige sowie ein gemeinsamer Dienstleistungsmarkt geschaffen.

Gerade weil die wirtschaftliche Liberalisierung den Vorrang erhielt vor der Stärkung der Organe demokratischer Willensbildung, Entscheidung und Kontrolle und vor der sozialrechtlichen Absicherung, konnte der Eindruck entstehen, hier gehe es in erster Linie um die Herstellung eines einheitlichen Wirtschaftsraumes. Der gehört dann neben den USA (242 Millionen Einwohner und einem Bruttosozialprodukt von 4200 Milliarden Dollar) und Japan (122 Millionen Einwohner und 2000 Milliarden Dollar Bruttosozialprodukt) zu den größten Wirtschaftsräumen der Erde mit 322 Millionen Einwohnern und einem Bruttosozialprodukt von 3300 Milliarden Dollar mit einer zu erwartenden starken Wachstumstendenz. Niemand bestreitet, daß die Industrie der Bundesrepublik, die schon heute rund 50% der Exporte in die EG-Staaten liefert, von den vier großen Freiheiten am stärksten profitieren wird und auf die Herausforderungen des Binnenmarktes optimal vorbereitet ist.

Von einer Gefährdung des *Industriestandorts Bundesrepublik* wurde im Blick auf das hohe Arbeitskostenniveau gesprochen, das in der Tat innerhalb der EG an der Spitze steht. Nicht übersehen werden darf dabei, daß die Arbeitsproduktivität (Bruttoinlandsprodukt je

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 242-248, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Arbeitnehmer) überproportional über dem Durchschnitt anderer EG-Staaten liegt, z. B. 60,3% höher als in Großbritannien. Diese Hinweise verdeutlichen eine Tendenz, die sich in den kommenden Jahren weiter verstärken wird und die die soziale Dimension der Bundesrepublik in hohem Maße tangiert. Der bereits seit fünfzehn Jahren eingeleitete tiefgreifende Strukturwandel der deutschen Wirtschaft wird sich eindeutig weiter beschleunigen und die Folgen werden gravierend sein.

Die Bundesrepublik wird innerhalb der europäischen Wirtschaftsregion das Land mit dem höchsten *Rationalisierungs- und Automatisierungsgrad* einerseits sein und mit den höchsten *Qualifikationsanforderungen* an die Beschäftigten in allen Branchen und Sektoren der Wirtschaft andererseits. Dort wird ein überdurchschnittlich hoher Bedarf an Arbeitskräften entstehen, während der schon heute wirksame Trend zum Abbau in den unteren und mittleren Qualifikationsstufen noch deutlicher zunehmen wird. Nach Prognos-Analysen werden in den neunziger Jahren noch einmal 2 Millionen Arbeitsplätze in diesen Levels verlorengehen, während die Suche nach überdurchschittlich Qualifizierten sich auf alle EG-Länder und weit darüber hinaus erstrecken wird. Die Gebiete der *Forschung, Entwicklung und Einführung neuer industrieller Verfahren bzw. Produkte* werden immer deutlicher das Feld beherrschen. Die Fähigkeit, neueste wissenschaftliche Forschungslinien in bereichsübergreifende Organisationsansätze und in das gesamtbetriebliche Geschehen zu interpretieren, wird ebenso vorrangig gefragt sein wie die souveräne Beherrschung des Ingenieurswissens. Durch die multinationale Struktur der Unternehmen und den internationalen Wettbewerb, durch neue Kooperationsformen in joint-venture-Betrieben - in der Ost-West-Kooperation - werden Flexibilität und jugendlicher Elan in der internationalen Zusammenarbeit besonders herausgefordert. Berufliche Mobilität und Flexibilität, stabile gesundheitliche Voraussetzungen prägen schon heute das Anforderungsprofil im Arbeitsleben.

Es wird also zu *weiteren Differenzierungen und zu Polarisierungen* kommen: eine Gruppierung hochqualifizierter, organisierter und kollektiv geschützter Kernbelegschaften wird einer zahlenmäßig nicht unbedeutenden Gruppe von unzureichend qualifizierten, weniger leistungsfähigen und gegenüber den Risiken am Arbeitsmarkt ungeschützten Arbeitnehmern gegenüberstehen. Diese werden kaum dorthin auswandern, wo einfachere Produktionsformen, ein geringerer Automationsgrad besteht. Vielmehr werden diese Gruppen als Potential sozialer Hilfe oder zusätzlicher beschäftigungspolitischer Anstrengungen im Lande bleiben. Gewinne und Verluste des europäischen Binnenmarktes müssen deshalb sorgfältig und im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit analysiert werden.

Die *soziale Symmetrie* wird aber auch noch von einer anderen Seite bedroht. Die Bundesrepublik wird bei den sozialpolitischen Entscheidungen und Umverteilungen im Binnenmarkt an der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit gemessen und entsprechend zum Lastenausgleich herangezogen. Hier werden in erster Linie die Steuerzahler belastet. Die Anhebung der Sozialleistungen auf deutsches Niveau in ganz Europa würde Mehrkosten in Höhe von etwa 1000 Milliarden DM pro Jahr verursachen. Dies ist natürlich eine fiktive Summe. Sie zeigt aber - wenn man von dem Finanzierungsanteil der Bundesrepublik am EG-Haushalt von 30% ausgeht - das Umverteilungspotential innerhalb EG-Europas an.

Die *Nord-Süd-Solidarität und -Umverteilung* ist berechtigtes Ziel und Anliegen einer

europäischen Sozialpolitik. Der *europäische Gerichtshof* (EuGH) hat es sich zur Aufgabe gemacht, seine Rechtsprechung an dieser Zielsetzung zu orientieren. Da sowohl in diesem Organ als auch in den meisten anderen Organen der EG das einfache Mehrheitsprinzip gilt, ergibt sich mit einiger Logik ein Entscheidungsmechanismus, der die potenten Industrienationen zur Solidarität nötigen wird. Es gibt Urteile, wie das *»Salzano-Urteil«*, die die Tendenz der Entwicklung deutlich machen: Ein italienischer Gastarbeiter – namens Salzano – konnte für seine in Italien verbliebenen Kinder Kindergeld nach deutschen Richtsätzen durchsetzen, weil er nachweisen konnte, daß das Kindergeld in Italien geringer ist; außerdem hatte die anspruchsberechtigte Ehefrau keinen Antrag in Italien gestellt. Daraus ergibt sich für einen portugiesischen Busfahrer, der dort im Jahr netto 6000,- DM verdient (ein ungelernter Bauarbeiter sogar nur 3600,- DM), daß ein Kindergeldanspruch für 3 Kinder - in Deutschland geltend gemacht - über 4400,- DM im Jahr zusätzliches Einkommen schaffen kann. Hier werden also von denjenigen, die die europäischen Finanztransfer-Möglichkeiten zu bedienen verstehen, enorme Transfers in Gang gesetzt.

Das genannte Beispiel kann zugleich deutlich machen, daß gerade in den Tätigkeitsbereichen, die auch heute schon durch Zuzug von Aussiedlern bzw. Wanderarbeitern stark unter Konkurrenzdruck stehen, in Zukunft ein unkalkulierbarer Wettbewerb auf dem Arbeitsmarkt entstehen kann. Einige sprechen vom »europäischen Sprengstoff Nr. 1« (SZ Nr. 80, 7.4.89, S. 3). Die Verpflichtung zum Export von Sozialleistungen ohne Rücksicht auf das zwischen den Staaten der EG noch vorhandene Wohlstands- bzw. Kostengefälle, kann zu einem enormen Sprengstoff innerhalb der Europäischen Gemeinschaft werden, nicht zuletzt in der Bundesrepublik selbst. Unerträglich wäre der Gedanke einer doppelten Buchführung: die enormen Vorteile bzw. Gewinne im industriellen Wachstumsprozeß würden überwiegend privatisiert, während der Sozialleistungstransfer überwiegend von den Steuerzahlern aufgebracht werden müßte.

2. Auf dem Hintergrund der angedeuteten Problematik ist zu fragen, ob die sozialen Grundrechte, die in der Gemeinschaftscharta niedergelegt werden, eine tragfähige Basis abgeben, um den sozialen Frieden und Fortschritt in Europa sichern zu helfen. Sollen diese Grundrechte dazu führen, konsumierbare Sozialleistungen zu transferieren, um einen Durchschnittsstandard überall in Europa zu garantieren? Oder soll der höchste soziale Standard zum verbindlichen Maßstab für alles politische Handeln werden? Oder sollen die geltenden Sozialordnungen als gewachsene Systeme geschützt und die soziale Umverteilung über die Strukturfonds eingeleitet werden? Diese hätten die Aufgabe, die endogenen Kräfte in den strukturschwächeren Regionen zu stärken mit dem Ziel eines allmählichen Ausgleichs der Niveauunterschiede. Diese Entwicklung wird von deutscher Seite als der zu bevorzugende Weg favorisiert. Soziale Grundrechte bekommen dann eher den Charakter von Kriterien und Zielvorstellungen, nicht aber von einklagbaren Leistungsansprüchen an jedem beliebigen Ort. Die wichtigsten Bereiche sollen kurz diskutiert werden:

– *Recht auf Freizügigkeit.* Dieses Recht ermöglicht jedem Bürger die Ausübung jedes Berufs oder jeder Beschäftigung in der Gemeinschaft unter den für die Angehörigen des Aufnahmestaates geltenden Voraussetzungen. Dafür sollen vor allem die Berufsabschlüsse, Diplome wechselseitig anerkannt werden. »Der soziale Schutz wird ... allen gemeinschaftlichen Arbeitnehmern gewährleistet, die eine Beschäftigung in einem anderen als ihrem

Herkunftsland ausüben, wobei die gleichen Voraussetzungen wie für die Arbeitnehmer des Aufnahmelandes gelten« (Vorentw. 7).

Die geforderte *»Gleichbehandlung in allen Bereichen, einschließlich der sozialen und steuerlichen Vergünstigungen«* wird sich konkret in den Versicherungssystemen – Arbeitslosenversicherung, Berufskrankenkassen, Alterssicherung - hinsichtlich der Anwartschaften oder Leistungsansprüche auswirken. Kann ein portugiesischer Gastarbeiter z. B. seinen Anspruch auf Arbeitslosengeld oder Arbeitslosenhilfe in einem nördlichen Industrieland aufbauen und anschließend in seinem Heimatland verzehren? Wie werden Alterssicherungsansprüche, die in verschiedenen Ländern erworben wurden, verrechnet? Der EuGH hat hierzu den Grundsatz formuliert: »Der Zweck der Artikel 48 bis 51 (Freizügigkeit) würde verfehlt, wenn die Arbeitnehmer, die von ihrem Recht auf Freizügigkeit Gebrauch gemacht haben, Vergünstigungen der sozialen Sicherheit verlören, die ihnen jedenfalls die Rechtsvorschriften eines einzigen Mitgliedstaates sichern.« Für Wanderarbeitnehmer kann dies zu kumulierten Ansprüchen unter Konditionen unterschiedlichster Art führen – in den Niederlanden besteht bereits vom ersten Arbeitstag an im Falle der Erwerbsunfähigkeit ein Anspruch auf eine volle Invaliditätsrente. Im Normalfall soll dies aber dazu dienen, daß Wanderarbeiter aufgrund ihrer Freizügigkeit nicht virtuell zu Sozialhilfeempfängern prädestiniert werden, sondern eine ausreichende Versorgung garantiert erhalten. Hier sind im Detail noch zahlreiche Ungereimtheiten abzuklären, die eine Flut an Musterprozessen hervorrufen werden. Auf diesem Weg wird europäisches Recht durch Mehrheitsentscheid des EuGH geschaffen, dessen weitreichende Konsequenzen nur wenige wirklich abschätzen können.

- *Das Recht auf freie Berufswahl und Ausübung eines Berufs* wird durch das *Recht auf »angemessenes Entgelt«, einen »gerechten Bezugslohn«* und *»Sicherung seines Lebensunterhalts und des Unterhalts seiner Familie«* ausgebaut. Die Formulierungen haben deutlich den Charakter von Zielbestimmungen, die durch Tarifverträge oder »gesetzgeberische Maßnahmen« zu verwirklichen sind. Um die Mindeststandards für Löhne festlegen zu können, bedarf es der regelmäßigen Überprüfung der Life-Standard-Indikatoren in den Teilregionen. Ob dies gelingt, hängt nicht zuletzt von der Leistungsfähigkeit der Gewerkschaften ab.

- Die *»Angleichung der Lebens- und Arbeitsbedingungen auf dem Wege des Fortschritts«* betrifft vor allem die Arbeitszeiten und Urlaubsregelungen: nicht nur die Festsetzung einer maximalen Wochenarbeitszeit, sondern auch die Arbeitsformen auf der Basis befristeter Arbeitsverträge, die Saisonarbeit, Teilzeit- oder Zeitarbeit, Wochenendarbeit und Schichtarbeit. Auch der sozialrechtliche Schutz bei Massenentlassungen und Konkursverfahren soll schrittweise verbessert werden. Wieder erhebt sich die Frage nach den Instanzen, die bei Handlungsbedarf entsprechende Lösungen durchsetzen.

- Unter der Überschrift *»Recht auf sozialen Schutz«* verbirgt sich die Absicherung gegen die Risiken, die sich aus den Arbeitsverhältnissen ergeben, insbesondere die Arbeitslosigkeit. Generell wird für alle Gemeinschaftsmitglieder gefordert, daß diejenigen, die nicht über ausreichende Mittel verfügen, für ihren Lebensunterhalt »die Möglichkeit erhalten, ein Mindesteinkommen und eine angemessene Sozialhilfe zu beziehen«. Wie aus der »Vergleichenden Darstellung der Systeme der sozialen Sicherheit« in den Mitgliedstaaten der europäischen Gemeinschaften (14. Aufl. 1986) hervorgeht, sind die Voraussetzungen für die abhängig Beschäftigten in Industrie und Handel in den Mitgliedstaaten zwar recht

unterschiedlich, teilweise überaus kompliziert, aber im Blick auf eine Mindestsicherung stimmen doch alle bereits überein. Es wird also im wesentlichen um Angleichungen auf der Basis der besten Erfahrungen gehen sowie darum, ungerechtfertigte Kumulierungen von Leistungen aus verschiedenen Systemen zu vermeiden. Entscheidend aber ist die Frage, ob die Gewährung von Leistungen in systemüberschreitenden Verfahren unbürokratisch, rasch und transparent gehandhabt werden wird.

- Die bisherigen Bestimmungen lassen sich sowohl über *staatliche Regelungen* als auch auf der *Basis der Tarifautonomie der Sozialpartner* weiter entwickeln. Von Bedeutung ist die Frage, ob es den Gewerkschaften gelingt, zu europaweiten Vereinbarungen über Mindeststandards für Beteiligungsrechte der Arbeitnehmer (-vertreter) vorzudringen. Auch wenn das deutsche Modell der Mitbestimmung -- als eine historisch gewordene Besonderheit - nicht einfach übertragbar ist, so sollte andererseits gerade auf diesem Felde eine Vereinheitlichung der Willensbildung, der Organisationsformen und der Partizipationsstandards langfristig angestrebt werden. Es gibt heute konkurrierende Gewerkschaften mit entsprechenden Grabenkämpfen und ganz unterschiedlichen Einflußmöglichkeiten. Die Leistungsfähigkeit einer modernen Volkswirtschaft hängt aber ganz entscheidend von der Qualität der betrieblichen, überbetrieblichen und überberuflichen Sozialpartnerschaft ab. *»Unterrichtung, Anhörung und Mitwirkung«* (23) sollten im Grundsatz für alle relevanten Fragen der wirtschaftlichen, technologischen und personellen Strukturentscheidungen in der Arbeitswelt gewährleistet sein. Hier wird das Datum 1992 allenfalls als Beginn einer neuen Epoche gewertet werden, die Ausgangsbedingungen sind nicht günstig. Deshalb wäre es wünschenswert, wenn die Sozialpartner in der Bundesrepublik auf ein gemeinsames Handlungskonzept sich einigen und hier eine gesamteuropäische Verantwortung gemeinsam übernehmen!

- Gegenüber diesen grundlegenden Fragen lassen sich die in der Gemeinschaftscharta aufgelisteten Themen (24-31) vermutlich leichter regeln. Die *Harmonisierung der bestehenden Gesundheits-und Arbeitsschutzbedingungen* auf dem Wege des Fortschritts weiterzuführen, Erreichtes nicht zugunsten des kleinsten gemeinsamen Nenners herabzustufen, ist gegenwärtig vorrangiges Ziel europäischer Sozialpolitik. Dieses Thema bedarf auch in der Bundesrepublik wegen der ständig zunehmenden Zahl von Gefährdungen durch den universellen Einsatz neuer Techniken und neuer chemischer Stoffe höchster Aufmerksamkeit.

- Die *rechtliche Gleichbehandlung von Frauen und Männern* im Arbeitsleben und in den Systemen der sozialen Sicherung, die *Sicherung eines Lebens in Würde im Alter,* die Frage des *Jugend- und Kinderschutzes* sowie die umfassende *Eingliederung der Behinderten* werden mit Recht in besonderem Maße hervorgehoben.

3. Die entscheidende Frage, die im Anschluß an den *Ceccini-Bericht (Paolo Ceccini* stellte noch als Generaldirektor bei der EG-Kommission 1988 eine Untersuchung über Wachstums- und Beschäftigungsperspektiven des Binnenmarktes vor) und an das »Weißbuch« des für die EG-Sozialpolitik zuständigen Kommissars *Manuel Marin* »Die soziale Dimension des Binnenmarkts«, 1988, heute in Europa diskutiert wird, lautet: Wird die Beschäftigung als Hauptmechanismus der Sozialpolitik überall in Europa zunehmen oder wird das Zentren-Peripherie-Gefälle sich verstärken? Die optimistischen Prognosen des Ceccini-Berichts gehen kurzfristig von einer Neuschöpfung von 2 Millionen und mittelfristig von 5 Millionen Arbeitsplätzen aus. Unterstellt wird ein Wachstum der Wirtschaft von 4,5% bis 7%.

Vorausgesetzt werden bei diesen Prognosen geeignete wirtschaftliche und strukturelle Flankierungen. Gegenwärtig sind 15,6 Millionen Erwerbslose registriert - die stille Reserve dürfte weitere 10 Millionen Menschen - insbesondere nicht-registrierte Frauen - umfassen. Gemeinschaftsweit waren 198820,4% der Jugendlichen unter 25 Jahren erwerbslos. Dies sind die nüchternen Ausgangsbedingungen.

Drei zentrale Strukturfonds sollen dazu beitragen, die fünf vorrangigen Interventionsziele auch wirklich zu erreichen: 1. Die Förderung der Entwicklung und der strukturellen Anpassung der Regionen mit Entwicklungsrückstand; 2. die Umstellung der Regionen und der Gebiete, die von industriellem Niedergang schwer betroffen sind; 3. die Bekämpfung der Langzeitarbeitslosigkeit; 4. Erleichterung der Eingliederung von Jugendlichen und 5. beschleunigte Anpassung der Agrarstrukturen sowie Förderung der Entwicklung der ländlichen Gebiete. Auffallend ist an diesen fünf Zielen das Fehlen einer abgestimmten ökologischen Programmatik.

Weniger der Gegensatz zwischen der Methode der Planification (franz. Ansatz) und der britisch-liberalistischen Methodik wird über die Zukunft dieser »Vorhabenmethode« entscheiden. Vielmehr wird es darauf ankommen, wie weit die nationalen, regionalen und örtlichen Voraussetzungen und Aktionen auf diese Konzeption hin angelegt und mit ihr verzahnt werden. Es wird eine politische Willensbildung und eine Aktionsbereitschaft unterstellt, die den von Brüssel initiierten Bestrebungen systematisch entgegenkommen. Damit aber wird ein *politischer Reifegrad* und ein Wille zu übergreifender Kooperation unterstellt, der vorläufig noch wenig entwickelt ist.

Bis zur Jahrtausendwende wird die EG ihre Binnenprobleme evaluiert haben und eine erste Bilanz ziehen können. Schon heute ist deutlich, daß ein *EG-Nationalismus* dann drohen wird, wenn sich das Gefühl in breiten Schichten der Bevölkerung verstärkt, »von oben« oder »von außen« manipuliert und zu einer opferreichen Anpassung genötigt zu werden. Trotz eines hohen »sozialen Standards« stufen sich in der Bundesrepublik rund 25-30% der Bevölkerung als unterprivilegiert, arm oder depraviert ein (SRI-Studie 1981). Hier wurden Defizite in der Integration von Bevölkerungsgruppen, Defizite in der Struktur und Sozialpolitik sichtbar, die verstärkt im europäischen Rahmen durchschlagen können. Es wird also darauf ankommen, eine Sozialpolitik im nationalen Rahmen zu formulieren, die den Herausforderungen internationaler Verflechtungen wirklich gerecht wird.

Dies ist nur die eine zu lösende Aufgabe. Die Stabilität im Innern eines Landes hängt aber von der Stabilität des gesamten europäischen Umfeldes ab. Wie wird sich die EG gegenüber aufnahmewilligen Staaten wie Ungarn, Jugoslawien, vielleicht auch demnächst Polen und CSSR verhalten? Wie wird die wirtschaftliche Kooperation mit der Sowjetunion gestaltet? Diese Fragen werden von Jahr zu Jahr dringender und bedürfen einer den epochalen Herausforderungen entsprechenden Antwort. Nicht zu verantworten wäre es, durch Zuwarten die Volkswirtschaften in den osteuropäischen Nachbarstaaten endgültig dem Ruin preiszugeben. Deshalb soll ein vierter Strukturfonds, dies ist unser Vorschlag, eingerichtet und in Analogie zur Marshallplan-Organisation ausgestaltet werden. Das *Europäische Autbauprogramm* (ERP) von 1947, die *Economic Cooperative Administration* (ECA) sowie die OEEC *{Organisation for European Economic Cooperation)* bildeten die epochalen Instrumente des wirtschaftlichen Wiederaufbaus in Westeuropa und zugleich die Basis des europäischen

Binnenmarkts. Die Zeit ist reif, ein analoges Instrumentarium mit und für die osteuropäischen Nachbarstaaten zu entwerfen und finanziell großzügig auszustatten. Die Befürchtungen in den osteuropäischen Staaten und in Ländern der dritten Welt, die EG könnte sich festungsartig abschotten und den Wohlstand in den eigenen Grenzen pflegen und verteidigen, können leicht zerstreut werden, wenn neue bereichsübergreifende Kooperationsstrukturen rechtzeitig entwickelt werden. Die Zeit wird dann – bei einer Perspektive des Vertrauens und mit langem Atem - auch eines Tages reif werden, um eine Entwicklungszusammenarbeit im Blick auf die dritte und vierte Welt in Gesamteuropa zu konzipieren.

Der Vorschlag des sowjetischen Staats- und Parteichefs, die Rechtssysteme in Ost- und Westeuropa zu vergleichen und - nur das kann mit dem Gedanken eines gemeinsamen *»Rechtsraumes in Europa«* assoziiert werden - freiheitliche und sozialrechtsstaatliche Elemente einander zuzuordnen, muß im Lichte dieser Überlegungen sehr ernstgenommen werden. Vermutlich sind die Grundelemente bereits in der europäischen Sozialcharta und in der Europäischen Menschenrechtskonvention sowie in der KSZE-Schlußakte von Helsinki formuliert. Der erwähnte Vorschlag zielt aber auf verbindlichere Formen *»systemoffnender Kooperation«,* die – bei Wahrung der nationalen Identität – die kleineuropäische Lösung ergänzt und langfristig zugunsten eines gesamteuropäischen überwindet.

Den Kirchen fällt in diesem Zusammenhang eine Schlüsselrolle zu, sofern sie, wie im Schlußdokument der *Baseler Ökumenischen Versammlung* (1989) geschehen, die systemöffnende Kooperation anmahnen (84,6) und - wie in der *Erfurter Ökumenischen Arbeitskonferenz* von 1988 geschehen – konkrete Denkarbeit auf diese neue Perspektive verwenden. Für die EKD gilt der »Kernsatz« aus der Ratserklärung von 1979, daß Europa nicht an der EIbe ende, die Europäische Gemeinschaft also nur ein Teil des ganzen Europas sei und folglich nicht mit Europa gleichgesetzt werden dürfe. Der EKD kommt heute verstärkt eine Klammerfunktion zu, die sie auch zu einer inhaltlichen Perspektive nötigt. Diese Art der »vertrauensbildenden Maßnahmen« wird den Kirchen um so eher gelingen, wenn sie die neue Offenheit in Europa frei von klerikalen Sozialrnachtansprüchen, frei auch von Berührungsängsten nutzen und sich in den Dienst der Verständigung, ja Versöhnung zwischen den Völkern stellen und so mitwirken am Shalom Gottes in der Welt.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm
Karlstraße 16
6900 Heidelberg

Anmerkungen zur Friedensdiskussion*

Von Günter Brakelmann

In der friedenspolitischen Diskussion werden vorrangig Analysen der politischen und militärstrategischen Situation und, je nach Interpretation dieser Situation, politisch-strategische Ziele zwecks Überwindung des analysierten Dilemmas formuliert. Kritisches Denken entlarvt die Widersprüchlichkeit und Zerbrechlichkeit und damit die politisch-moralische Verantwortungslosigkeit der geltenden sicherheitspolitischen Doktrinen und verteidigungspolitischen Bündnissysteme. Perspektivisches Denken müht sich um Auswege aus den Aporien und Gefahren. Ein hohes Maß an intellektueller Arbeit, verbunden mit moralischem Protest und dem politischen Willen, eine andere Zukunft zu gewinnen, wird investiert und mobilisiert.

Es fällt auf, daß weit weniger über zwei entscheidende Wirklichkeiten und Größen reflektiert wird, die den erstrebten besseren Frieden bewahren, fördern und sichern sollen: die real existierenden Menschen selbst - als einzelne und als Kollektive - und die real existierenden Staaten, die die völkerrechtlich zuständigen politischen Handlungseinheiten sind.

Kriegsfähigkeit und Friedensfähigkeit

Eine Verständigung über das *anthropologische Grundwissen* gehört meiner Einsicht nach zum Fundament friedenspolitischen Redens und Handelns. Der Mensch, wie er sich in der bisherigen Geschichte gezeigt hat, kann nicht aus der Reflexion über die Zukunft ausgeblendet werden, so sehr diese Zukunft von uns auch neue Denk- und Verhaltensweisen abfordern mag. Zu fragen ist, welches Wissen uns hoffen läßt, daß die Menschen – organisiert in Staaten mit Macht und Interessen - ihre bisher gezeigten Aggressionen und Ziele disziplinieren oder gar aufgeben, um sich politische Ziele zu setzen, die vernünftig und human sind. Man wird noch fundamentaler nach den *Voraussetzungen in der Natur des Menschen* fragen müssen, die Frieden als durchgängige Möglichkeit seines Verhaltens ermöglichen. Ohne der biologistisch-deterministischen Theorie zustimmen zu können, daß der Krieg eine nicht aufbebbare Konsequenz der menschlichen Natur sei, so ist aber zu fragen, ob nicht die gegenteilige These, daß Frieden in der eigentlichen Natur des Menschen liege, genauso eine Verfehlung komplizierter anthropologischer Zusammenhänge ist. Bislang hat sich der handelnde Mensch unter den Bedingungen bisheriger politischer und gesellschaftlicher Organisationsformen

* Vortrag vor der Gesamtkonferenz der evangelischen Militärseelsorger am 18. April 1989 in Bad Honnef.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 249-262, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

empirisch-geschichtlich als einer gezeigt, der beides sein kann: *zum Krieg und Frieden in gleicher Weise fähig*. Unter bestimmten Bedingungeri ist er nicht nur fähig, sondern sogar bereit, sich für übergeordnete Werte oder für politmessianische Ziele freudig zu opfern. Diese Bereitschaft zum Tode und zum Töten ist eine Erfahrung, die man nicht ausblenden sollte. Sie ist eine geschichtliche Erfahrung, die auch heute noch schnell aktualisiert werden kann. Dieser *Kriegsfähigkeit* und *Kriegsbereitschaft* entgegen läuft die ebenso geschichtlich produktive Linie der *Friedensfähigkeit* und *Friedensbereitschaft*. Beide Traditionen machen das Ganze unserer Geschichte aus. Sie zeigen überdeutlich den Menschen in seiner Ambivalenz. So wie er individuell durch die gleichzeitige und wechselnde Realität von Liebe und Haß, von Dummheit und Klugheit, von Eitelkeit und Größe, von Selbstsucht und Dienstbereitschaft, von Treue und Verrat, von Freude am Guten und Lust am Bösen bestimmt ist, so ist er als politisches Wesen, d. h. als einer, der sein Außenverhältnis zu bestimmen hat, von der gleichen Dissonanz und Zwiespältigkeit durchzogen. Nur Menschlichkeit im Sinne des Guten zu erwarten, dürfte ihn überfordern. Er ist Mensch in seinen Widersprüchen, in seinen offenen Möglichkeiten, sich als Freund und als Feind zu zeigen. Das Konstruktive, das er hat, bleibt immer bedroht vom Destruktiven, das er genauso hat. In dieser Ambivalenz *ist* er Mensch. Mit und in dieser Ambivalenz ist seine individuelle und geschichtliche Dialektik und Dramatik beschrie ben.

Mehr Frieden angesichts von Unfrieden

Wer diese Kontinuität in der conditio humana in seine politischen Analysen und Entscheidungen nicht einbezieht, handelt verantwortungslos. Die Verantwortungslosigkeit kann nach beiden Seiten hin Raum greifen: es wäre verantwortungsloser Illusionismus, nicht mit den destruktiven Möglichkeiten zu rechnen und es wäre genauso verantwortungsloser Zynismus, nicht mit den konstruktiven Möglichkeiten zu rechnen. Daß die Elemente der Fremd- und Selbstzerstörung eingebunden bleiben und minimalisiert werden, ist die Aufgabe des Politischen. Daß diese Eindämmung möglich ist, zeigt die neuzeitliche Geschichte, die den Sieg organisierter Menschenfeindlichkeit gesehen hat, aber gleichzeitig auch den Widerstand und den Aufstand gegen sie. Dämme – institutionelle und bewußtseinsmäßige – gegen politisiertes Untermenschenturn zu bauen, ist möglich und geschichtlich einlösbar. Hier gibt es Gelingen. Irreal ist die Erwartung der Liquidierung der individuellen und kollektiven Triebe der Zerstörung. Sie nisten zu tief, um sie unwirklich und unwirksam machen zu können. Irreal ist die Erwartung eines Sieges des Nur-Menschenfreundlichen. Wie dieses irreal ist, so real ist aber die Möglichkeit, durch gezielte Gegenstrategien das Arsenal der destruktiven Möglichkeiten zu verkleinern, indem sein Gegenteil Chancen bekommt, die Wirklichkeit zu bestimmen und zu strukturieren. Das Bessere zum Durchbruch zu bringen, das Freiheitlichere und das Gerechtere im Widerstand gegen seine Widerparts in politische Form zu bringen, ist eine realistische Möglichkeit. Da aber immer mit Widerständen zu rechnen ist, und da das Bessere immer nur im Umgriff seiner Bestreitung oder Verweigerung existieren wird, ist allein seine *komparativische Verwirklichung* eine realistische Möglichkeit. Leistbar ist mehr Freiheit angesichts von Unfreiheit, ist mehr Gerechtigkeit angesichts von Ungerechtigkeit, ist mehr

Frieden angesichts von Unfrieden. Eine politisch verwirklichte Identität von Wirklichkeit und den Normen von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden wird es nicht geben. Man sollte diese Utopie nicht formulieren, sondern die ganze politisch-moralische Leidenschaft auf das schwer genug Machbare und Einlösbare werfen: nämlich Bedingungen und Verhältnisse zu schaffen, die ein Mehr an Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden möglich machen. Diese *Leidenschaft zum politischen Komparativ* bevorzugt als methodisches Stilmittel den Geist und die Praxis von Reformen. Reformen haben den Vorteil, daß sie das bisher Erreichte nicht undifferenziert als das Nur-Verfehlte und als Ergebnis nur negativer Prozesse diffamieren müssen, sondern den bisher erreichten Progreß beerben und bewahren können und gleichzeitig das Noch-Ausstehende und das Noch-nicht-Gelungene anmahnen und einzulösen versuchen.

Der komparativen Zielbestimmung des Politischen entspricht die Methode permanenter Reformen, um unter Wahrung guter Kontinuitäten neue Antworten auf neue Herausforderungen geben zu können. Dieser Stil des Umgangs mit Wirklichkeit, der anthropologische und geschichtliche Erfahrungen in das politische Reden und Handeln integrativ einbezieht, richtet sich gegen eine unter uns beliebte Art, eine in der Tat problematische Praxis in der Politik oder in der Tat ungerechte ökonomisch-soziale Verhältnisse unmittelbar mit hoher Moral und der ihr entsprechenden Entrüstung zu konfrontieren. Der negativen bis apokalyptischen Beschreibung der durch und durch verdorbenen Wirklichkeit wird ein ethischer Radikalismus entgegengesetzt, der nach einer entsprechend radikalen »Wende« oder »Buße« oder nach einem ganz »neuen Denken« oder »neuen Verhaltensweisen« ruft. Das Urteilen im Stil eindeutiger undialektischer Verdammungssätze und im Stil hoher moralischer Forderungssätze kann durchaus hilfreich sein, um Menschen aus der Lethargie zu rufen, ist aber wenig hilfreich für den, der aus dem Gegebenen heraus seine Verantwortung für eine bessere Zukunft wahrnehmen muß. Dieser steht vor dem Problem der politischen Transformation, vom Gegebenen zum Aufgegebenen zu kommen, den Graben zwischen Sein und Sollen weniger breit zu machen, die Schere des AuseinanderklafTens zwischen Notwendigkeit und Möglichkeit weiter zu schließen.

Rigorismus jedweder Art hilft bei diesen realen Transformationsprozessen im Sinne einer sukzessiven Veränderung der Situation wenig. Er diffamiert die notwendigen Umwege und Kompromisse. Er ist kontraproduktiv, weil er Menschen und Verhältnisse unter den Druck von Erwartungen setzt, die sie nicht, oder noch nicht, einlösen können.

Macht und Moral - Macht und Recht

Angesichts eines Überhangs an vorrangig moralisch geprägter Analyse und ethisch formulierter Ziele ist von den *Grenzen der Moral und Ethik* zu reden. Es soll nichts grundsätzlich gegen die Notwendigkeit und auch Wirksamkeit moralischer WeItsicht und Weltziele gesagt werden, sondern nur auf Zusammenhänge hingewiesen werden, die man beachten sollte, wenn man sich auf das Feld gezielter Veränderungen von Wirklichkeit begibt, also Politik betreiben will. Nur moralische Argumente haben noch keine schlechte Wirklichkeit zum Besseren hin verändert. *Die* moralische *Kritik* der *Kirche* am Elend des Proletariats und ihr Aufruf an *die* Reichen, den Armen brüderlich beizustehen, mag bei einzelnen gefruchtet haben, aber die

Gesamtsituation wurde durch die Aufrufe zur Liebe und Barmherzigkeit nicht geändert. Privilegierte haben ein großes Argumentationsarsenal, ihre Privilegien ideologisch zu rechtfertigen. Es bedurfte in dieser Situation der gezielten Organisierung der sozialen und politischen Interessen der Arbeiterschaft in der Form der Arbeiterbewegung. Gegen ökonomisch-politische Macht und Übermacht kann nicht nur appellierende Moralität, verbunden mit ethischen Spitzensätzen, gestellt werden, sondern Macht kann durch Gegenmacht, die sich dann durchaus der moralischen Argumente bedienen kann, begrenzt und Machtmißbrauch eingeschränkt werden. *Macht und Moral, Moral und Macht* sind das Thema. Wenn sich die bessere Moral nicht die machtmäßigen Voraussetzungen ihrer Anwendung aneignet, bleibt sie ewig eine schöne, aber ohnmächtige Königin. Die deutsche Arbeiterbewegung wirkte zu unser aller langfristiger Vorteil, weil sie ihre humanistische Theorie mit der Organisation von Gegenmacht zwecks Veränderung des kapitalistischen Wirtschaftssystems und des spätfeudal-bürgerlichen Klassen- und Obrigkeitstaates verbunden hat. Sie hat in diesem Emanzipationskampf vieles erreicht, etliches überhaupt nicht. Sie hat Niederlagen und Siege gekannt, sie hat Kompromisse schließen und Bündnisse mit anderen eingehen müssen und vieles andere. Durch ihren Kampf gehört die Arbeiterbewegung – nicht sie allein, sondern viele andere Strömungen ebenso – zu den Kräften, die unseren demokratischen Rechts- und Sozialstaat ermöglicht und konturiert haben.

Dies soll *ein* historisch wirksames Beispiel sein, daß derjenige, der erhalten oder verändern oder erhaltend verändern oder verändernd erhalten will, sich die Frage nach dem *politischen Subjekt* stellen muß, das in der Lage und willens ist, Veränderungsprozesse zu initiieren und zu figurieren.

Im Blick auf die Friedensproblematik sind diese handlungsfähigen Subjekte oder Einheiten vorläufig in erster Linie Staaten, die mit ihrer je eigenen Geschichte nach innen hin verschiedene Rechts- und Ordnungssysteme haben, die je nach Lage und Größe verschiedene Interessen haben. Wer Staat sagt, sagt Macht und Interesse. Nach innen beansprucht der Staat das *Gewaltmonopol,* nach außen die *Souveränität,* die ihm völkerrechtlich zugestanden wird.

Kriege werden in der Neuzeit zwischen Staaten geführt. Es hat total geführte Kriege gegeben, die den bis dahin mühsam erreichten Stand des Völkerrechts - Völkerrecht als die Summe der zwischen souveränen Staaten vereinbarten Abkommen und Erklärungen – außer Kraft setzten. Das Eigeninteresse, ob ökonomischer, machtpolitisch-imperialer oder ideologischer Natur oder was auch immer, dominierte über die Verpflichtungen, die man eingegangen war. Das Völkerrecht hat sich in den großen Konflikten unseres Jahrhunderts als sehr zerbrechlich und wenig effektiv erwiesen. Das Gebot der Gewaltlosigkeit in den zwischenstaatlichen Beziehungen oder das Verbot von Angriffskriegen und vieles andere mehr an Kodifizierungen und Ratifizierungen haben weder Kriege. verhindern, noch die sog. Humanisierung der Kriegsführung bewirken können.

Man sollte auch diese Erfahrung der Machtlosigkeit des Völkerrechtes und des Völkerbundes in Krisensituationen nicht vergessen. Es zeigt sich überdeutlich, daß gute Absichten und programmatische Sätze nicht ausreichen, daß *Recht ohne Macht* in harten Konfliktfällen zwischen Staaten oder Staatengruppen ohnmächtig ist. Ein ohnmächtiges Recht, d. h. ein Recht, das nicht auch die machtmäßigen Voraussetzungen und Instrumente seiner realen Durchsetzung und, im Falle seiner Übertretung, *Sanktionsfähigkeit* hat, d. h. seine Wieder-

herstellung zu erzwingen in der Lage ist, reicht nicht aus, um in einer Welt gegensätzlicher Interessen und Ziele Frieden zu ermöglichen oder Frieden wiederherzustellen.

Solange das Völkerrecht zwar zum Frieden beitragen, die Gewissen der Handelnden schärfen und eine Weltöffentlichkeit unterrichten und mobilisieren kann, den Frieden also fördern, aber nicht sichern kann, da ihm zentrale Machtorgane fehlen, solange hat jeder Staat das Recht und die Pflicht, eine solche Sicherheitspolitik zu betreiben, die seinem politischen Willen entspricht. Der Verzicht auf die Inanspruchnahme des nationalen Souveränitätsrechts der Selbstverteidigung wäre erst dann möglich, wenn es eine verläßliche *Weltfriedensordnung* gäbe.

Dies allerdings zur Bedingung der Überwindung der Institution des Krieges als Mittel zwischenstaatlicher Konfliktlösung zu machen, heißt, da auf überschaubare Zeit nicht mit einer Weltfriedensordnung zu rechnen ist, mit der Anwesenheit dieser Institution des Krieges weiterhin zu rechnen.

Außenpolitik statt Militärpolitik

Die politisch-moralische Aufgabe besteht aber nun genau darin, das zu verhindern, was möglich ist. Die Potentialität des Krieges provoziert einen umfassenden Kampf gegen seine Realität. Damit ist die *Langzeitperspektive* eine Überwindung der Institution des Krieges unter den Bedingungen einer anderen politischen Ordnung dieser Welt nicht aufgegeben, jedoch die *zwischenzeitliehe Aufgabe* deutlich formuliert: unter den real gegebenen Bedingungen die Voraussetzungen für besseren Frieden zu schaffen. Konflikte gibt es hier und heute. Sie können nicht mit dem Hinweis auf spätere Konfliktlösungsinstitutionen gelöst werden. Der Krieg von heute und morgen muß verhindert werden, sowohl der atomare wie auch der sogenannte konventionelle. Dazu müssen die Instrumente genutzt werden, die wir schon heute haben und mit denen wir unsere Erfahrungen haben.

Zwei Realitäten sind es, die seit dem 2. Weltkrieg einen großen Krieg abwesend gehalten haben: die Existenz von *Massenvernichtungsmitteln* und die Existenz *politisch-militärischer Verteidigungsbündnisse.* Aus Angst vor totaler Selbstzerstörung hat man die Atomwaffen als politische Kriegsverhütungswaffen begriffen. Ansonsten war man dem alten Prinzip von Macht und Gegenmacht verpflichtet. Ein politisch-militärisches Gleichgewichtssystem mit der Kurzbezeichnung *»Gleichgewicht des Schreckens«* sollte den »Friedenszustand« prolongieren.

Allerdings wurden im Schatten dieses großen Waffenstillstandes fast ununterbrochen kleinere und größere Kriege in den Hauptspannungsgebieten dieser Welt geführt. Der konventionelle Krieg konnte seine ganze brutale Kraft entfalten. Das Abschreckungssystem. das uns die Abwesenheit des großen Krieges mitermöglicht hat, ist in seine Krise geraten. Dazu gibt es gute Gründe. Wenn dieser Frieden von seiner inneren Struktur und Logik her immer neue Waffensysteme und Auf-, Um- und Nachrüstungen provoziert, er dadurch aber nicht sicherer, nur teurer wird, wenn dieser Frieden die *Außenpolitik vorrangig zur Militärpolitik* gerinnen läßt und vieles andere mehr, dann ergibt die reine Fortschreibung des Gegebenen keine Zukunft mehr. Und wenn man erkennt, daß man sich nicht gegenseitig

totrüsten kann, daß man nur noch zusammen überleben kann, daß man viel mehr gemeinsame Interessen hat, als das alte Feindbild befiehlt, dann muß es notwendigerweise zur kritischen Überprüfung des Denkens und Handeins kommen. Wir befinden uns in einem solchen Prozeß. Sicherheit gibt es nicht mehr nur gegeneinander, sondern miteinander. Sich gegenseitig die eigenen *Sicherheitsbedürfnisse* zuzugestehen und sie dann kooperativ zu vermitteln, vertraglich zu regeln und den Willen zu haben, in dem Maße kontrolliert abzurüsten, wie kontroverse politische Probleme gelöst werden, dürfte schon der Beginn eines neuen Stils im Umgang der alten Feinde sein. Diesen Prozeß zu fördern und zu profilieren, dürfte die Aufgabe der Zukunft sein. Wir haben ein vitales Eigeninteresse daran, das Dilemma zu reduzieren, oder gar aus ihm herauszukommen.

Kritischer Realismus statt atomarer Waffenunschuld

Bei voller Zustimmung zur neuen Dialogsituation zwischen den Weltmächten und den vielfältigen Bemühungen um Rüstungsbegrenzung und Abrüstung und um die Bildung vertrauensfördernder Maßnahmen, müssen jedoch einige Probleme nüchtern und illusionslos angesprochen und durchdacht werden. Die Hauptarbeit ist nämlich noch zu leisten. Wir stehen am Anfang eines langen Prozesses der politisch-geistigen Umorientierung und der möglichen Umgestaltung der internationalen Beziehungen. Es wird vorgeschlagen, die nukleare Abschreckung aus dem anzustrebenden politischen Sicherheitssystem und den ihm korrespondierenden Militärstrategien herauszunehmen. Wenn es aber stimmt, daß bislang die nukleare Abschreckung das zentrale politische Element der Kriegsverhütung gewesen ist, und darüber hinaus das Eigeninteresse am Überleben zum Frieden gezwungen hat, wodurch soll dann das große Friedensgebäude der Zukunft getragen werden?

Ein *neues Konzept internationaler Sicherheit* soll die Antwort sein. Aber genau dies gibt es noch nicht. Die Abschreckung soll nach diesem Konzept durch stabilere und dauerhaftere politische Strategien ersetzt werden. Aber diese Strategien kann man erst einsetzen, wenn man sie auch real hat. Vage Formulierungen und allgemeine Hoffnungen nutzen hier nicht sehr viel.

Da man davon ausgehen kann, daß man die Ordnung, die man zu Recht anmahnt, vorläufig nicht bekommt, wird man überlegen müssen, wie man dennoch mit Zwischenschritten weiterkommt, die den Frieden schon jetzt und auf überschaubare Zeit sicherer machen. Der *kritische Realismus* gebietet die nächstmögliche Lösung. Sich am vorläufig Unmöglichen zu versuchen, kann nicht unsere erste Aufgabe sein.

Wenn man sagt, Atomwaffen sind völkerrechtlich zu ächten und dürfen nicht mehr Bestandteil politisch-militärischer Sicherheitssysteme sein, so ist neben der Fragilität des Komplexes Völkerrecht auf folgendes aufmerksam zu machen: die Chance der Ächtung der Atomwaffen ist mit ihrer Erfindung vergeben worden. Das technologisch-naturwissenschaftliche Wissen für ihren Bau und ihren Einsatz läßt sich nicht mehr antiquisieren. Es wird keine *atomare Waffenunschuldmehr* geben. Dieses brutum factum läßt als sozialethische Frage nur noch diese zu: wie kann man verantwortlich *»mit der Bombe leben«?* Wie kann man sichern, daß sie ein politisches *Kriegsverhinderungsinstrument* und nicht ein *Kriegsführungsinstrument*

wird? Wie kann man politische, ökonomische, soziale und rechtliche Verhältnisse schaffen, die ihre Anwendung überflüssig machen?

So und ähnlich zu fragen und entsprechend zielgerichtet zu handeln, ergibt einsichtigen praktischen Sinn. *Mit* der Bombe gleichzeitig *gegen* sie zu leben, das scheint mir die Dialektik zu sein, aus der wir nicht mehr herauskommen, solange nicht ein Weltmachtmonopol existiert.

Letzteres ist aber so irreal, wie nur irgendwas. Und es ist zudem keine gute Perspektive: sollte eine Weltdiktatur der Preis für den Weltfrieden sein? Gibt es nicht andere Möglichkeiten der politischen Organisation der Welt mit mehr Frieden, als wir jetzt haben?

Ein letzter Rest von Abschreckung

Zu lösen ist zunächst das Dilemma, daß auch bei politischer Umorientierung, die weltweit zu beginnen scheint, atomare Waffen (wie auch andere Massenvernichtungswaffen) existieren. Es ist zu fragen, ob sie nicht im Gefüge eines zwischen den Weltmächten und den ihnen korrespondierenden Militärbündnissen neu zu vereinbarenden kooperativen Sicherheitssystems eine durchaus nützliche Rolle spielen können. Könnte es nicht eine *Kombination atomarer und sog. konventioneller Waffen* auch in einem Sicherheitspartnerschaftssystem geben? Könnte das atomare Element neben den politischen Arrangements nicht entscheidend dazu beitragen, den Abschied vom Krieg als Institution zu stützen? Seit es Atomwaffen gibt, sprechen wir von der Notwendigkeit der Überwindung des Krieges. Nimmt man sie aber nun völlig aus dem politischen Instrumentenkasten der Friedenssicherung heraus, besteht dann nicht die Gefahr, daß man das Gegenteil erreicht, nämlich moderne konventionelle Kriege wieder führbar zu machen? Deshalb wäre es doch zunächst im Sinne einer Friedensstabilisierung sinnvoll, die Atomwaffen aus dem Zentrum der politisch-militärischen Sicherheitssysteme herauszunehmen, sie aber als ein Teilelement beizubehalten. Warum sollte man sich dieses Elementes einer letzten Abschreckung, das in ein umfassenderes Friedenssystem eingebunden wäre, eigentlich begeben? Es wäre die ewige Warnung an sich selbst, nicht mehr in die Denkmuster eines führbaren Krieges zurückzufallen. Das bis auf wenige Systeme zu reduzierende atomare Element markierte die Grenzscheidung zwischen den Zeiten, in denen Krieg noch als politisch-militärische Möglichkeit zur Lösung von Konflikten gedacht und praktiziert werden konnte und den Zeiten, in denen der Krieg sich nun gerade wegen der möglichen Selbstvernichtung bei möglicher Weltvernichtung ab absurdum geführt hat. Nimmt man zukünftigen Konstruktionen diese Momente der Angst und der Absurdität, so besteht die Gefahr des *Rückfalls in voratomares Denken.*

Man wird deshalb die Frage stellen dürfen und müssen, ob das »Teufelszeug« nicht doch noch einen nützlichen politischen Zweck in der Verhinderung von Kriegen zu erfüllen hat, aber nur wenn es eingebunden bleibt in einer politischen Friedensordnung, die von den Besitzern dieser atomaren strategischen Restwaffen (bei gleichzeitiger Ausschaltung aller anderen atomaren Waffentypen) gemeinsam aufgebaut und wechselseitig garantiert wird. Im Schatten eines letzten Restes des Abschreckungsprinzips ließe sich ein *Kooperations- und Kommunikationssystem* aufbauen und einüben, das dann bei erprobter Festigkeit, das heißt

bei anderen und neuen Erfahrungen miteinander, an weitere Schritte einer *Denuklearisierung* denken lassen könnte. Aktuell politisch-strategisch gesprochen: wäre eine strukturelle Nichtangriffsfähigkeit in Kombination mit der Abschreckung durch strategische Atomwaffen nicht ein sinnvoller gradualistischer Zwischenschritt auf dem Wege zu noch besseren Lösungen?

Solche Mischsysteme aus bleibender *Angst vor Selbstzerstörung* und gleichzeitiger Offenheit füreinander und *zunehmender Kooperation* wie *sich vertiefender Kommunikation* miteinander, dieses Zugleich aus Distanz und Nähe, aus übrigbleibendem Mißtrauen und zunehmendem Vertrauen - dieses *bipolare Modell* scheint mir anthropologisch und politisch realistischer zu sein als die überschwenglichen Sätze, die nur noch von Feundschaft und Liebe zwischen den Menschen und Völkern reden. Wenn man davon ausgeht, daß Gegnerschaft und Freundschaft, Vorsicht und Vertrauen, Eigeninteresse und gemeinsames Interesse erst in ihrer Spannung das Ganze ausmachen, daß Konkurrenz und Kooperation, daß Wettbewerb und Gesamtverantwortung sich nicht ausschließen, daß Konflikte und Kompromisse zum politischen Leben gehören, wird man gerade in diesem unaufhebbaren polaren Spannungsgeflecht seine konstruktiven Aufgaben zu sehen und zu formulieren wissen.

Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit

Es bleibt aber bei allen diesen und ähnlichen Überlegungen daran zu erinnern, daß jede unter den gegebenen Bedingungen mögliche und sinnvolle politisch-militärische Strategie uns die Zeit geben soll und auch kann, mit den Problemen fertig zu werden, die *neben dem atomaren Dilemma* unsere Welt unsicher, konfliktträchtig, friedensunfähig und kriegsanfällig machen. Es können nur einige Problemzonen thematisiert werden:

Grundsätzlich gilt für mich: ich kann eine politisch-militärische Sicherheitspolitik nur akzeptieren, wenn sie als Voraussetzung gesehen wird, einen gezielten konsequenten Kampf gegen erkannte und auch offen benannte Kriegsursachen zu führen. Es muß der Satz gelten: »Die praktische Politik hat die Aufgabe, die ökonomischen, sozialen und politischen Voraussetzungen für besseren Frieden zu schaffen. Solche Politik hat Verhältnisse zu erwirken, die des Mittels der Kriege zur Lösung von Konflikten nicht mehr bedürfen[1].«

Eine entscheidende Ursache für Friedlosigkeit sowohl im binnen- wie zwischenstaatlichen Bereich ist ökonomische und soziale Ungerechtigkeit, ist Ausbeutung der Schwächeren, ist strukturgewordene herrschaftlich abgesicherte Ungleicheit. Die sog. soziale Frage ist in den meisten Staaten dieser Welt nicht gelöst. Sozialstaatlich verfaßte Staaten sind die Ausnahme. Gegensätze von reich und arm, Superreichtum und tiefstes Elend bestimmen die Sozialstruktur vieler Länder. Und auch zwischen den Ländern gibt es Unterschiede, die zu ungleichen Handelsbeziehungen führen. Das Panorama ist bekannt. Es dürfte unbestritten sein, daß ein unlösbarer Zusammenhang von *Ungerechtigkeit* und *Unfrieden* bzw. von *Gerechtigkeit* und *Frieden* existiert. Hungernde Massen und arme benachteiligte und ausgebeutete Länder sind kein Potential für befriedete Binnen- und Außenverhältnisse.

Aber es dürfte problematisch sein, das Problem des Unfriedens und Friedens ausschließlich oder vorrangig mit der Ab- oder Anwesenheit von ökonomischer und sozialer Gerechtigkeit

zu verknüpfen. Das erklärt einiges, aber längst nicht alles. Auch relativ sozial befriedete Staaten wie das Deutschland des 1. und 2. Weltkrieges haben Kriege geführt, bei denen es um anderes ging als um die Herstellung von Gerechtigkeit. Auch die Kriegserklärung Frankreichs und Englands an Deutschland 1939 haben kaum etwas mit dem Verschränkungszusammen, hang von Ungerechtigkeit und Krieg zu tun. Die ökonomistische *Kriegsursachentheorie* hat eben auch nur einen begrenzten Erkenntniswert. Es gibt eben Kriege aus nationalimperialen, aus rassischen, aus religiösen, aus ideologischen und vielen anderen Gründen. Aber eben auch aus ökonomisch-sozialen Gründen. Es gibt nun mal das harte Interesse von Besitzenden, sich ihre gesellschaftliche und politische Macht nicht einschränken oder gar nehmen zu lassen. Es gibt nun mal herrschende Klassen, die mit den Mitteln von Macht und Recht ihre Positionen nicht nur verteidigen, sondern sie sogar als vernünftig und alternativlos deklarieren.

Die historische Erfahrung zeigt, daß es hier nur - wenn man nicht auf gewaltsame Revolution hinarbeitet – einen Weg zur Änderung gibt: die Organisation von *politischer Gegenmacht* durch die Betroffenen und Benachteiligten selbst. Die Gründung von Gewerkschaften und Arbeiterparteien ist eine Möglichkeit, Gegenrnacht zu bilden und auf dem Reformwege Verhältnisse zu ändern und soziale Rechte zu erreichen. Allerdings setzt dieses wiederum das *Koalitionsrecht* voraus und die Möglichkeit *parlamentarischer Vertretung.* Oder anders: ein sozialstaatlicher Aufbau ist nur unter den Bedingungen eines Rechtsstaates möglich, in dem die Menschenrechte und Grundfreiheiten real gelten. Oder noch anders: Gerechtigkeit und Freiheit, sozialer Ausgleich und Fortschritt wie individuelle Freiheit und kollektive Koalitionsfreiheit müssen zusammen existieren, um aus ungerechten Verhältnissen, die gleichzeitig unfreie Verhältnisse sind, herauszukommen. Es ist in der Tat eine Verkürzung, nur den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Frieden zu betonen, ohne den ebenso fundamentalen Zusammenhang von Freiheit und Frieden zu thematisieren. Es geht um diese *Trias Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden.* Gerechtigkeit ohne Freiheit wäre ein Scheinfrieden, wie Freiheit ohne Gerechtigkeit ein unzureichender Frieden wäre. Es geht um ein Verständnis von Frieden, das das Verschränkungsverhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit zur Sprache bringt. Oder anders: letztlich geht es um die gleichzeitige und gleichrangige *Einlösung der Menschenrechte* als liberale, soziale und partizipative Rechte.

Die Menschenrechtsfrage erweist sich somit als die entscheidende Friedensfrage; und zwar die Menschenrechte in ihrer dreifachen Ausfächerung:

1. die klassischen liberalen Menschen- und Bürgerrechte, wie sie vor 200 Jahren formuliert worden sind;
2. die sozialen Menschenrechte, wie sie etwa in der Europäischen Sozialcharta definiert sind: Recht auf Arbeit, Recht auf Bildung und andere;
3. die partizipatorischen Menschenrechte, die den einzelnen in eine mittätige, mitverantwortliche Subjektrolle setzen sollen.

Frieden, Recht und Macht

Es wird damit deutlich: Recht- und Sozialstaatlichkeit müssen die Fundamente für einen politischen und sozialen Frieden bilden. *Frieden bedarf einer festen Rechtsordnung.* Auf

friedliche Gesinnung allein ist kein Verlaß. Die Rechtsordnung muß so geschaffen sein, daß denen, die dieser Ordnung unterliegen, möglichst wenig Chancen zu ihrer Mißachtung gegeben werden. Das wiederum setzt voraus, daß das Gewaltmonopol des Staates in der Lage ist, sich durchzusetzen.

Frieden - Recht - Macht, eine Trias, die der anderen Trias Freiheit - Gerechtigkeit - Frieden korrespondiert. Ein vielfältiges Bedingungsverhältnis macht diese Triaden zu einem Geflecht voller Spannung. Es muß schon ein klar formulierter politisch moralischer Wille da sein, um aus diesen Elementen eine Kultur politischer Humanität zu entwickeln.

Und auch dieses dürfte deutlich sein: es ist harte Arbeit, die Voraussetzung für mehr Anwesenheit von Frieden zu schaffen. Eine friedliche Gesinnung zu haben, ist noch das einfachste von allem. Frieden in dem aufgezeigten umfassenden Verständnis zu erleisten, setzt ein hohes Maß an Konfliktbereitschaft und Konfliktfähigkeit voraus. Man muß sich anlegen können mit jenen Personen und Gruppen, die einen menschenrechtsorientierten Prozeß der Veränderung von sozialen und rechtlichen Verhältnissen verhindern wollen. Die soziale und rechtliche Konkretisierung der Würde des Menschen wird immer eine Aufgabe sein und bleiben. Rückschläge, Niederlagen und gar Katastrophen sind immer möglich. Deshalb wird es den relativ gelungenen Frieden immer nur als den permanent sich realisierenden Frieden, also als einen *politisch-moralischen Leistungsprozeß ad infinitum* geben. Das »Reich des Friedens« wird es nicht geben. Es ist keine anthropologisch-geschichtliche Möglichkeit.

Wir haben die rechts- und sozialstaatliche Organisation von Staaten als eine entscheidende Voraussetzung für die unsiversale Geltung und Durchsetzung von Menschenrechten konstatiert. Menschenrechtsorientierte Rechtsordnungen schaffen den Rahmen für binnenstaatlichen Frieden.

Die real existierende Staatenwelt von heute weist eine solche Vielfalt auf, daß der Prozeß der Rezeption der Menschenrechte sich sehr verschieden gestalten wird. Es wird kein Einheitsmuster für die menschenrechtsorientierte Umgestaltung von Recht und Verfassung geben. Mit Ungleichheiten in der Entwicklung wird man rechnen müssen, ebenso mit hartnäckigen Verweigerungen. Auch Oligarchien und Diktaturen warten auf ihre Chancen. Praktisch bedeutet dies, daß es die *eine* Welt, in der grundsätzlich die von allen Staaten mitgetragenen und proklamierten Menschenrechte und Grundfreiheiten gelten werden, nie geben wird. Die *Kraft des Prinzips* wird sich immer wieder brechen lassen müssen durch *Macht, die nur sich selbst will.*

Die realen und vorstellbaren Konflikte, die sich aus verschiedenen Gründen ergeben können, durch eine stärkere UNO lösen zu lassen, setzte allerdings eine Kumulation von Mitteln und Macht voraus, die Alpträume freisetzen kann.

Wir werden also mit einer konfliktgeladenen Staatenwelt leben müssen. Der Weltstaat ist ein Traum - dazu noch ein schlechter. Handlungssubjekte werden in erster Linie auf absehbare Zeiten souveräne Staaten bleiben.

Universale Prinzipien in nationaler Praxis

Nun gibt es die These vom Ende dieser Nationalstaaten. Unstrittig ist, daß Autarkie kaum noch eine Möglichkeit ist, daß man ökonomische Kooperationssysteme und politisch-militärische Bündnissysteme nötig hat, um überleben zu können. Aber noch sind die Staaten der entscheidende *Schutzraum für Recht und Frieden der Bürger.* Justitia et pax bilden die Kardinalaufgaben der zum Staat organisierten Gesellschaft. Der von den Bürgern legitimierte und verantwortlich mitgetragene Staat hat durch seine Außenpolitik dafür zu sorgen, daß die Rechts- und Sozialstaatlichkeit als ordnungspolitische Konkretisierung der Menschenrechte mit ihren drei Elementen erhalten bleibt und ausgebaut werden kann. Um die Erhaltung und Gestaltung dieser rechts- und sozialstaatliehen Identität geht es, wenn es um sogenannte Sicherheitspolitik geht. Die zentrale Frage ist zunächst, *was* gesichert werden soll. Gesichert werden soll, was wir als das binnenstaatliche Fundament von Frieden erkannt haben: Rechts- und Sozialstaatlichkeit. Es geht nicht um den Staat als solchen, sondern um diesen konkreten: den demokratischen Rechts- und Sozialstaat, der mit seinen Mitteln und in permanenten Reformprozessen zu konkretisieren versucht, was politische Humanität ausmacht.

Wir wollen damit das sichern, von dem wir meinen, daß es auch die Bedingung für den Frieden der Staaten untereinander ist. Wenn wir meinen, daß Staaten auch *nach außen* nur friedensfähig sind, wenn sie sich *nach innen* hin menschenrechtsorientiert gestalten, dann sichern wir durch unsere Sicherheitspolitik ein Stück notwendiger Zukunft für alle. Weil das so ist, deshalb ist unsere so verankerte Sicherheitspolitik ein Stück Friedenspolitik. Noch einmal: die Bundesrepublik Deutschland hat von ihrer Verfassung her die Aufgabe, demokratischer Rechts- und Sozialstaat zu sein und zu werden. Sie hat die Grund- und Menschenrechte als unmittelbar geltendes Recht in ihre Verfassung aufgenommen. Klarer kann man eine Option für die Menschenrechtstradition nicht treffen. Universale Prinzipien bestimmen nationale Praxis.

Wenn Sicherheitspolitik gesagt wird, ist damit die politisch-machtmäßige Sicherung dieses geschichtlich durch viel Blut und Tränen hindurch errungenen und immer wieder zu leistenden Gemeinwesens gemeint. Das ist die Substanz des zu Sichernden.

Da die Existenz dieser liberalen und sozialen Demokratie durch die Alternative eines mit universalem Anspruch auftretenden Systems infrage gestellt wurde, gebot es die politische Verantwortung, dieses Gemeinwesen vor möglichem fremden Zugriff zu schützen.
Auch wenn sich aus einem Kranz von Gründen diese Bedrohung abzuflachen oder aufzulösen scheint, bleibt die Grundfrage, ob man die gefundene Form seiner Staatlichkeit weiterhin absichern will. Die Formen, in und mit denen man das tut, können andere werden als die bisherigen. Es gibt keine politisch-methodischen Dogmen. Aber klar bleiben muß die Grundentscheidung für die Substanz des zu Erhaltenden und des Auszubauenden. Die Grundfrage an jeden Staatsbürger ist zunächst die Frage, ob er sich dieser Substanz seiner Republik verpflichtet weiß oder nicht. Über das *Was,* das zur Sicherung ansteht, muß zunächst die Veständigung erfolgen. Bei der Frage Ja oder Nein zum Wehrdienst beispielsweise, muß zunächst einmal Rechenschaft abgelegt werden, welche Bedeutsamkeit dieser Staat mit seiner Verfassung und diese Rechtsordnung für jeden einzelnen und für uns alle hat. Es gilt doch den Staat zu sichern, der uns Rechts- und Sozialstaatlichkeit sichert. Conc1usio: es

muß über diesen Staat gesprochen werden, wenn es um eine persönliche Entscheidung geht. Die Ausblendung dieser Diskussion um Substanz und Rolle des Staates aus der Sicherheits- und Sicherungsfrage führt zu einer vorschnellen Individualisierung und Moralisierung der Probleme. Zur Debatte steht dann nur noch das *Wie* der Verteidigung. Die *Methodendebatte* verdrängt die *Substanzdebatte.* Der politisch-geschichtliche Gesamtzusammenhang geht verloren. Es reduziert sich dann alles auf die sog. Gewissensfrage, ob *ich* unter den Bedingungen moderner Waffensysteme und Strategien noch Soldat sein kann, oder ob *ich* dem Einsatz von Massenvernichtungsmitteln zustimmen kann oder nicht. Am Ende dieser individualistischen Reduktion politischer Probleme steht dann der Sieg des eigenen guten Gewissens".

Ich habe bisher nicht unmittelbar theologisch argumentiert, sondern problemorientiert politisch und sozialethisch. Das hat Gründe, die ich kurz anmerken möchte. Ich gehe aus von der These:

»Die Sache des christlichen Glaubens ist nicht Politik. Wohl aber schärft der christliche Glaube die Mitverantwortung für Politik. Seine Wahrheit erfüllt sich nicht im politischen Handeln. Doch auch in ihm hat sich der christliche Glaube zu bewähren'.«

Mit einem Gedanken von Gerhard Ebeling kehre ich an den Ausgangspunkt meiner anthropologischen Reflexion zurück.

»Kriterium des Christlichen ist das Wissen um die Gegenwart eines Friedens, in dem die anklagende Macht des Bösen zum Schweigen gebracht ist, und zugleich das Wissen um den das Menschenleben und die Menschheitsgeschichte bis zum Ende bestimmenden Kampf im Zeichen der Macht des Bösen. Dabei ist die tiefste Erfahrung des Bösen nicht das, was von außen das Leben beeinträchtigt - denn dem kommt eine gewisse Evidenz zu, undes läßt sich in bestimmten Grenzen abwehren -, vielmehr das, was das innere Leben selbst an Lebenszerstörendem hervorbringt und weiterwirken läßt - denn dessen Wurzel ist, weil Unglaube, also das Verhältnis zu Gott betreffend, nur dem Glauben offenbar. Das Wissen um die Überwindung des Bösen kann sich allein auf Jesus Christus als die Zusage vergebender Liebe berufen, während der Glaube dennoch die Macht des Bösen in sich selbst wirksam weiß, obschon gebrochen. All das kann man durch die Erfahrungsaussage zum Ausdruck bringen: Weil ich um die Quelle wahren Friedens weiß, unterschätze ich nicht die Macht des Bösen. Dieser Satz ist insofern ein Kriterium des Christlichen, als es gleichermaßen unchristlich wäre, die Macht des Bösen zu unterschätzen, wie ihre Einschätzung von anderswoher als von daher bestimmt sein zu lassen, daß sie nicht das letzte Wort hat. Die enge Beziehung dessen zum Politischen ist offensichtlich. Denn daraus ergibt sich eine nüchterne Beurteilung der gesamtmenschlichen Situation. Einerseits wird das Politische auf die Aufgabe beschränkt, die Auswirkungen des Bösen einzudämmen, wozu auch die Beseitigung von Sekundärursachen des Bösen gehört, während seine Primärursache politischen Mitteln schlechterdings unzugänglich ist. Diese Beschränkung ist deshalb keine Herabsetzung, weil es ein lebensnotwendiger Dienst ist, für optimale Lebensbedingungen zu sorgen und deshalb die zerstörerischen Lebenskräfte einzudämmen. Daß dabei die ultima ratio die Anwendung physischer Gewalt ist, weist auf die Ambivalenz des Politischen. Denn - das ist die andere Seite nüchterner Beurteilung der gesamtmenschlichen Situation - das Politische selbst droht immer wieder zum Instrument des Bösen zu werden, da die Verfügung über Gewalt dazu verführt, dem Kultus

der Gewalt zu verfallen. Und dies um so mehr, wenn man der Illusion einer völligen Beseitigung des Bösen durch politische Mittel Raum gibt, das Politische also soteriologisch überfordert und dadurch verdirbt. Aus dem christlichen Verständnis des Bösen ergibt sich dagegen die Einsicht, welche entscheidende Rolle der Einstellung zur Macht zukommt, und daß sie nur dann recht gebraucht ist, wenn sie dem äußeren Anschein zum Trotz durch Liebe in Zaum gehalten wird".«

Prof Dr. Günter Brakelmann
Ruhr-Universität Bochum
Postfach 102148
4630 Bochum

Abstract

Part of the basis of the theory and practice of peace policy is the acknowledgment of the ambivalence ofhuman nature and history, the reality ofthe capacity for both war and peace. This insight leads to the setting of comparative aims for peace policy, to a reform-based implementation ofmore peace in the face of an unpeaceful world. A world peace order cannot disregard the existence of sovereign states and their interests. Combining international cooperation and communication with a residual policy of nuclear deterrence could minimize military conflicts. At national level this orientation towards peace requires a legal system along the lines of a social constitutional state.

Anmerkungen

1. In: Was wollen wir? Grundsatzerklärung des Arbeitskreises »Sicherung des Friedens«.
2. Die Position, die hier vertreten wird, kommt in einem Aufruf des Arbeitskreises »Sicherung des Friedens« zum Ausdruck.
   »Die Frage des Wehrdienstes gewinnt in einer Zeit der Massenvernichtungsmittel eine neue Dimension. Mit dem Fortschritt der Technik ist die Menschheit in der Lage, sich und die ganze Schöpfung zu vernichten. Es genügt aber nicht, diese Mittel, ja den Krieg überhaupt nur moralisch und völkerrechtlich zu ächten. Aktives politisches Handeln muß Krieg und Waffeneinsatz verhindern. Staaten neigen dazu, politische Probleme mit Gewalt zu lösen. Keinem Staat darf es deshalb aussichtsreich erscheinen, unter Androhung oder Anwendung von Gewalt Konflikte für sich zu entscheiden. Eine gewaltlose Konfliktregelung zu ermöglichen, ist ein sittlicher Auftrag an alle Staaten und ihre Bürger.
   Das Grundgesetz der Bundesrepublik beschränkt die Aufgabe der Streitkräfte ausdrücklich auf die Verteidigung (Art.87a GG). Das Grundgesetz erklärt außerdem Handlungen, mit denen die Führung eines Angriffskrieges vorbereitet wird, für verfassungswidrig (Art. 26 GG). Darüber hinaus hat die Bundesrepublik Deutschland auf den Besitz und die nationale Verfügungsgewalt von Massenvernichtungsmitteln verzichtet. Ein Angriffskrieg seitens der Bundesrepublik Deutschland ist in jedem Fall außerhalb der politischen und militärischen Möglichkeiten.
   Auch ein gemeinsamer Angriff durch die in der NATO verbündeten Staaten ist ausgeschlossen. Die NATO ist ein Verteidigungsbündnis und verpflichtet die Mitglieder zu militärischer Hilfe nur bei einem Angriff von außen. Auch würde ein gemeinsamer Angriff durch die NATO voraussetzen, daß die Parlamente dieser Staaten übereinstimmend einem solchen Vorgehen zustimmen würden. Niemand, der die politischen Realitäten Europas kennt, kann annehmen, daß solche Beschlüsse jemals zustande kommen könnten. Selbst die USA können in Europa ohne die Zustimmung und Mitwirkung der europäischen Verbündeten keinen Angriffskrieg führen.
   Unsere Soldaten sind darum in vielfacher Weise dagegen gesichert, daß sie nicht wie einst die Soldaten unter Hitler in

einem Angriffskrieg aufgrund der allgemeinen Wehrpflicht mitwirken müssen. Die Einberufung von Soldaten kann bei uns nur dem Zweck dienen, Angriffskriege von fremden Staaten auf unser Land zu verhindern. Daher wird auch der Soldat der Bundeswehr durch Eid und Gelöbnis nur verpflichtet, Recht und Freiheit des deutschen Volkes zu verteidigen (§ 6 Soldatengesetz). In der deutschen Geschichte gab es noch nie einen solchen Schutz der Soldaten gegen den politischen Mißbrauch ihrer Bereitschaft, für die Aufrechterhaltung des Friedens Soldat zu werden.

Die Gewissensentscheidung, die sich jedem Staatsbürger im Zusammenhang mit seinem geforderten Wehrdienst stellt, besteht also in der Frage, ob das Gewissen ihm die aktive Mitwirkung an einer Verhinderung von militärischen Gewaltakten fremder Staaten gebietet oder verbietet.

Das fünfte Gebot -Du sollst nicht töten- schließt die Aufgabe ein, Rechtsbrechern entgegenzutreten, nötigenfalls auch mit Gewalt. Auch die Nächstenliebe gebietet, Unrecht und Gewalt vom Nächsten abzuwenden. Daher ist die Entscheidung für den Dienst des Soldaten zur Erhaltung des Friedens nicht nur ein staatliches Gesetz, sondern eine der christlichen Ethik entsprechende Gewissensentscheidung.

Wer aus seinem Verständnis des christlichen Glaubens oder aus anderen Gewissensgründen heraus meint, diesen so verstandenen Wehrdienst nicht leisten zu dürfen, kann in unserem Staat das im Grundgesetz verankerte Recht auf Kriegsdienstverweigerung (Art. 4 GG) für sich in Anspruch nehmen. Die Inanspruchnahme dieses Rechtes ist eine persönliche Gewissensentscheidung, die von unserer freiheitlich-demokratischen Verfassung zugestanden und geschützt wird. Wer aber unserem Staat durch öffentliche Aufrufe für die Wehrdienstverweigerung die Voraussetzungen für die Erfüllung seiner Aufgaben entzieht und ihn möglicherweise politisch schutzlos macht und ihn fremden militärischen Gewaltakten aussetzt, mißbraucht ein Verfassungsrecht.

Wer das Recht auf Kriegsdienstverweigerung in Anspruch nimmt, muß sich fragen lassen, ob er die möglichen politischen Folgen seiner Entscheidung vor seinen Mitmenschen verantworten kann. So kann es bedeuten, daß sich unser demokratisch-sozialer Rechtsstaat gegenüber politischem Druck wehrlos macht und möglicherweise nichtdemokratischen Systemen ausgeliefert wird.

Gewissensentscheidungen, die zu solchen und ähnlichen Konsequenzen führen können, müssen sich auch an den Forderungen des überpersonellen Gemeinwohls messen lassen. Jedenfalls dürfte gelten: Wer heute Gewissensfreiheit für sich in Anspruch nehmen will, muß gleichzeitig dafür eintreten, daß diese auch für morgen erhalten bleibt.

Das Ziel allen politischen Handeins kann nur der Erhalt eines Friedens sein, in dem Recht, Freiheit und Gerechtigkeit sich entfalten können. Unter den politischen Bedingungen von heute ist der Wehrdienst hierzu ein unerläßlicher, politisch und ethisch zu verantwortender Beitrag.«

Sicherung des Friedens 1989 (9).

3. *Ebeling; G.:* Wort und Glaube III. Tübingen 1975, S. 593.
4. AaO., S. 624.

Die Identität eines Christenmenschen Im Anschluß an Paulus

Von Cilliers Breytenbach

1. Einleitung

In diesem Aufsatz! wird danach gefragt, was für die Identität eines Christenmenschen bestimmend ist. Daß wir dabei zunächst auf die Gemeinde, die die Mission unter den Heiden begonnen hat (Antiochien am Orontes), und auf die Gemeinden, die aus der paulinischen Mission entstanden sind (z. B. die Gemeinden in Galatien, Philippi und in Korinth) schauen, liegt auf der Hand. Zum ersten wissen wir mehr über diese Gemeinden als über die meisten anderen Gemeinden der Anfangszeit. Griechisch-sprechende jüdische Missionare wie Barnabas und Paulus haben den Grund gelegt für die Kirche unter den Heiden, den Nicht-Juden. Das Zweite wäre die Frage nach der Identität des Christen im paulinischen Missionsgebiet, die Frage, warum unsere ersten Vorfahren im Glauben von sich und ihrer Umgebung als »Christen« verstanden wurden. Ohne die theologische Einsicht des Paulus wäre das Evangelium von Jesus Christus im Judentum geblieben.

Die folgende Charakterisierung der Geschichte der frühen Christenheit erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es geht vielmehr darum, anhand der Frage nach der Identität des Christenmenschen die ersten 20 Jahre der Kirchengeschichte zu beleuchten. In dieser Zeit sind Entscheidungen gefallen, wie z. B. auf dem Apostelkonvent 48 n. Chr.[2], die für die Kirche aller Jahrhunderte richtungsweisend waren. Will die Kirche heute wissen, wer sie ist, darf sie dieses apostolische Erbe nicht in den Wind schlagen.

2. Warum »Christen«?

Die Anhänger Jesu wurden nicht von Anfang an Christen genannt. Zunächst gab es dieses Wort gar nicht. Die Jünger Jesu blieben nach seiner Auferstehung für eine Zeit in Jerusalem; sie waren Juden und hielten die Verbindung mit dem Judentum und seinen Bräuchen zunächst noch aufrecht (vgl. Apg 2,5). Einige unter ihnen, wie die Zwölf, stammten ursprünglich aus Galiläa. Sie waren jedoch nicht die einzigen Fremden in der Stadt. Die heilige Stadt mit ihrem Tempel war gottesdienstliches Zentrum des weltweiten Judentums. Viele griechischsprechende Juden aus dem damaligen römischen Reich pilgerten aus Ägypten, Kleinasien, Griechenland und Babylonien nach Jerusalem, um an den großen jährlichen Festen, wie dem Neujahrsfest, dem Passafest und dem großen Sühnetag, teilzunehmen. Für viele ausländische Juden war es ein Lebenswunsch, in Jerusalem ihre letzten Tage zu verbringen und hier in heiligem Boden begraben zu werden[3].

Im ersten Jahrhundert v. ehr. wohnten also *griechischsprechende Juden in Jerusalem,* die noch Familienkontakte in den Gebieten um das Mittelmeer hatten. Sie hatten ihre eigenen

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 263-277, ISSN 0044-2674

© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Synagogen (Apg 6,9) und lebten *neben der aramäischsprechenden Bevölkerung* in der Stadt". Außer diesen Diaspora-Juden in Jerusalem gab es auch palästinische Juden, die, als Folge des starken Einflusses griechischer Kultur im nahen Osten seit Alexander, hellenisiert waren. Es kann also angenommen werden, daß es sehr bald neben den aramäischen Anhängern Jesu auch eine griechischsprechende Gruppe gab", Damit hat sich jedoch nichts daran geändert, daß die Gemeinde aus Juden bestand. Das sollte aber nicht immer so bleiben.

Die griechischsprechenden Anhänger Jesu fingen aufgrund seiner Kritik am jüdischen Gesetz (Mk 7) und am Tempel (Mk 13,lf.) an, diesen zwei fundamentalen Aspekten jüdisch-religiöser Kultur kritisch gegenüberzustehen. Ihr Anführer, Stephanus, wird durch seine eigenen Volksgenossen in einem Rechtsrnord gesteinigt, eben als Folge seiner Kritik am Tempel (vgl. Apg 16,3). Der griechischsprechende Teil der Gemeinde mußte fliehen. Sie ließen sich in den Städten Phöniziens, auf Zypern und in Antiochien am Orontes nieder. Hier konnten sie wieder bei ihren jüdischen Familien Anschluß finden und ihnen das Evangelium von Jesus Christus verkünden.

In Antiochien am Orontes wurde den Anhängern Jesu klar, daß das Evangelium nicht nur für ihre jüdischen Volksgenossen bestimmt war, und sie fingen an, das Evangelium auch den Griechen (Apg 11,20)6 zu verkünden. Sie tauften die Nicht-Juden, die dem Evangelium Glauben schenkten und nahmen sie in die Gemeinde auf. Zum ersten Mal besteht die Gemeinde Jesu Christi nun nicht mehr nur aus Juden. *Um sie von den Juden zu unterscheiden,* werden die Anhänger Jesu hier zum ersten Mal Xpio-nuvoi, d. h. *»Parteigdnger Christi«* genannt (Apg 11,26).

Die Identität der frühen Christen hatte also nichts damit zu tun, daß sie einer bestimmten Volksgruppe angehörten. Im Gegenteil, es war gerade die *Aufnahme der nicht-jüdischen Glaubenden in die jüdischen Gemeinden,* die zur Benennung *»Christen«* geführt hat.

3. Die frühen Christen und das Judentum

Am Anfang waren alle Anhänger Jesu Juden. Die Gemeinde in Antiochien hat jedoch die Grenze zwischen Judentum und Heidentum überschritten. Die Frage war nun, in welchem Verhältnis die neuen Christen aus dem Heidentum zur jüdischen Gemeinschaft und ihren Bräuchen stehen würden. Die Juden lebten zwar unter den Heiden in den Städten des römischen Reiches; doch führten sie überall ihr eigenes Gemeinschaftsleben, an der Synagoge orientiert, und sonderten sich von der heidnischen Bevölkerung in ihrem Privatleben ab[7]. Die zwei Grundsätze für diese Trennung waren die Aufrechterhaltung des Gesetzes und die Beschneidung. Vor allem das kultische Gesetz mit seinen Reinheitsgeboten half dem Judentum, sein Leben reinzuhalten von der Entweihung durch Berührung mit der griechischen Bevölkerung. Von den Heiden, die zum Judentum konvertierten, wurde erwartet, daß sie sich beschneiden ließen und das Gesetz hielten. Als Proselyten konnten sie dann in die jüdische Gemeinschaft aufgenommen werden".

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Aufnahme von Heidenchristen in die jüdischen Gemeinden zum Problem wurde. Sollte ein Christ griechischer Herkunft jetzt die jüdischen Gesetze halten und sich beschneiden lassen? Auf dem Apostelkonvent 48 n. Chr. in

Jerusalem (Gal 2,1-10; Apg 15)9beschlossen die Vertreter der Jerusalemer Gemeinde und der antiochenischen Gemeinde, den Heidenchristen »nichts aufzulegen«. Paulus spielte bei dieser Gelegenheit eine entscheidende Rolle. Er hat Titus, einen Griechen, als Repräsentanten der Heidenchristen nach Jerusalem mitgenommen und nicht zugelassen, daß er beschnitten wurde (GaI2,3 f.).

Paulus hat erkannt, daß es hier um die Wahrheit des Evangeliums ging. Ist ein Mensch Mitglied der Gemeinde, weil er an Jesus Christus glaubt, oder weil er sich beschneiden läßt und das Gesetz hält? Muß ein Mensch im religiös-sozialen Lebensstil Jude werden, bevor er zum Christentum gehören kann? Für Paulus war es von Anfang an klar: Alle Menschen sind gleich sündig (Röm 1-3), und Gottes Gnade ist für alle Menschen bestimmt (Röm 5,15.18;10,2). Der Sünder wird *durch den Glauben allein* gerettet. Diese Einsicht des Paulus war keineswegs unumstritten. Er mußte sie nach dem Apostelkonvent in Antiochien (GaI2,1l-14) und in Galatien gegen heftigen Widerstand verteidigen.

Der Kern seiner Argumentation ist sein Glaube an den Schöpfer. Gott ist der Gott, der die Toten lebendig macht, der etwas aus dem Nichts erschaffen kann (Röm 4,17). Es ist nicht wichtig, ob man beschnitten ist oder nicht beschnitten ist; man bleibt stets ein Gottloser – ob man nun Jude oder Grieche ist (Röm 1-3). Was zählt ist, ob dieser Gottlose durch Gott in einen Gerechten verwandelt worden ist (Röm 4,5). »Denn weder Beschneidung ist etwas, noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Kreatur« (GaI6,15). Der Christenmensch ist eine neue Schöpfung. Paulus formuliert diesen Gedanken sehr deutlich: »Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« (2.Kor 5,17). Paulus stellt in Gal 6,15 die *»neue Schöpfung«* der Kennzeichnung der jüdischen Volkszugehörigkeit, nämlich dem Beschnittensein, gegenüber. Das jüdische Identitätszeichen hat seine Funktion und Bedeutung verloren. In Christus, d. h. in der Kirche als Leib Christi bedeutet weder Beschnittensein noch Unbeschnittensein etwas (Gal 5,6). Das Zeichen des Bundesvolkes, das den Juden vom Heiden unterschied, hat seine Bedeutung verloren. So kann man gerade nicht behaupten, daß die Apostel keine Veränderung der Grenzen zwischen den Völkern bewirkt hätten[10].

Paulus war Jude, und er hat in Röm 9-11 seine Betroffenheit über den Unglauben seiner Brüder im Fleisch in ergreifender Weise dargestellt. Das erlaubt jedoch nicht, ihn als apostolisches Vorbild für die Ermunterung zum »gesunden Nationalismus und Volksstolz«[11] anzuführen. Wo Paulus sich dessen »rühmt«, daß er Jude ist, geschieht dies immer in ironischem Zusammenhang (Phil 3; 2.Kor 11), wenn er jüdisch-christliche Irrlehrer an den Pranger stellt. Im Philipperbrief wird das Aufzählen seiner Qualifikationen als Jude deutlich als ein »Rühmen im Fleisch« gekennzeichnet (3,4). Er verspottet die Beschneidung, indem er sie eine Verschneidung nennt (3,2), und er sagt, daß sein Judentum, seine hingebende Erfüllung des Gesetzes, nun, da er Christ geworden ist, hinter ihm liegt. Im Vergleich mit dem, was ihm die Rechtfertigung in Christus gebracht hat, rechnet er seine jüdische Vergangenheit als einen Verlust an, als σκύβαλα (menschlicher Kot) (3,7). *Ermunterung zum Naüonalismus!?*

Für die Ausbreitung des Evangeliums nach Zypern und in die Städte an der Hauptverkehrsstraße über die anatolische Hochebene (Hochland) in Kleinasien hat das Diasporajudentum eine wichtige Rolle gespielt. In logistischer wie auch in theologischer Hinsicht haben

die jüdischen Synagogen in den Städten des römischen Reiches für Paulus und seine Mitarbeiter den Brückenkopf gebildet für den Weg des Evangeliums zu den Heiden. Jedoch ändert das nichts daran, daß das paulinische Evangelium von der Rechtfertigung aus Glauben allein ohne die Werke des Gesetzes zu einem heftigen Streit mit dem Judentum führte.

Systematisch lösten sich die Christen vom Judentum, ein Prozeß, der auch in der johanneischen Gemeinde wahrnehmbar ist. Das durfte aber nicht dazu führen, daß das Christentum sein alttestamentlich-jüdisches Erbe mißachtete. Auf die Verwurzelung des Christentums im Judentum kann hier jedoch nicht eingegangen werden'>.

4. Die neue Schöpfung

Anders als das Johannesevangelium spricht Paulus nicht von Wiedergeburt (die Pastoralbriefe sind deuteropaulinisch). Paulus spricht auch nicht in Zusammenhang mit der Soteriologie von Verwandlung, sondern von einer »neuen Schöpfung«. Diese neue Schöpfung ist *eschatologisch.* Wenn Paulus sagt, daß der Mensch in Christus eine »neue Kreatur« ist, dann bedeutet das, daß ein Teil der Zukunft Gottes schon jetzt in diesem Menschen Wirklichkeit geworden ist. Der Tag der Rettung und des Heils ist angebrochen (2 Kor 5,17; 6,lf.). Darum sagt er: »Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden.« Das Alte ist aufgehoben, das Neue ist angebrochen. Die Spannung zwischen Altem und Neuem liegt im Gegensatz zwischen dem alten Menschen (Röm 6,6) und dem neuen Leben der neuen Kreatur (Röm 6,4; 2 Kor 5,17). Paulus kennt *nicht unsere westliche Auffassung von Identität,* wonach der Mensch ein unveränderliches »Ich« ist, das zwar zur Bekehrung kommt, doch in Kontinuität mit dem Alten bleibt. Der alte Mensch ist tatsächlich dahin, er ist mit Christus gestorben, mit ihm gekreuzigt (Röm 6,6.8). Zwischen diesem alten Menschen und der neuen Kreatur steht Gott, der Schöpfer aller Dinge, dem alles gehört (I Kor 8,6). Er tut ein Wunder!". Er macht die Toten lebendig, er schafft aus Nichts etwas (Röm 4,17). Er macht einen neuen Menschen, eine neue Kreatur. So wie der Tod des alten Menschen aufs engste mit dem Tod Christi verwoben ist, so ist auch die neue Kreatur aufs engste mit dem Leben des auferweckten Christus verflochten. Die neue Schöpfung ist das Werk des Geistes dessen, der Christus aus dem Tod auferweckt hat; *das neue Leben ist das Leben des auferstandenen Christus.* Darum kann Paulus sagen: »Ich bin mit Christus gekreuzigt worden. Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (GaI2,19f.).

Im frühen Christentum war die *Taufe* das Geschehen, in dem der Mensch, der zum Glauben an das Evangelium gekommen war, öffentlich vom heidnischen Leben zum Christentum übertrat. Die Taufe nimmt den glaubenden Täufling in den Tod Jesu hinein und gibt ihm Teil an seinem Tod (Röm 6,3). Hier hört das alte Leben auf, und der Mensch wird von der Macht der Sünde befreit, weil er mit Christus stirbt. Der Getaufte ist der Sünde gestorben (Röm 6,11). Die Taufe ist jedoch auch das Geschehen, in dem der Täufling mit dem Geist getränkt wird (I Kor 12,13). Die Taufe gibt nicht nur Anteil am Tod Christi, sondern auch an seinem Leben. Die volle Teilnahme am Auferstehungsleben Christi liegt nach Paulus noch in der Zukunft (Röm 5,10; 6,5), aber der Geist dessen, der Christus aus dem Tod auferweckt hat (Röm 8,11), wird in der Taufe in das Herz des Täuflings ausgegossen (Röm 5,5) und macht den

Glaubenden fähig, ein neues Leben zu führen (Röm 6,4). Der Geist ist die Macht des Schöpfers, die das neue Leben schafft. Die *neue Schöpfung* ist das Werk des *Geistes Gottes.* Aus dieser Sicht wird deutlich, warum Paulus so stark betont, daß, wer im Geist wandelt, die Forderungen des Gesetzes erfüllt (Röm 8,3).

Der Christenmensch ist ein neuer Mensch, der seine *Identität vom Geist empfängt,* der in ihm wohnt (Röm 8,9) und dem Glaubenden einen neuen inneren Menschen schafft (2 Kor 4,16). Die Identität eines Christen hängt von seiner *Taufe* ab, und *nicht von seiner Geburt.* Der Geist hat ja gerade in der Taufe den alten, natürlichen Menschen durch einen neuen Menschen ersetzt. Darum kann das Christentum nie in Kategorien der natürlichen Herkunft definiert werden. Paulus hat diesen Grundsatz selbst auf Israel angewandt, als er sagte, daß nicht alle, die von Abraham abstammen, zum wahren Volk Israel gehören (Röm 9,6). Der Christ darf sich nie mit einem System abfinden, das seine Identität primär nach dem Fleisch (xurd oupxu) festlegt, weil es seine wahre Identität als neue Schöpfung mißachtet und den alten Menschen zum Ausgangspunkt seiner Existenz macht. Bestimmend für die Identität eines Christen ist in erster Linie der Geist Gottes.

5. Ein Herr, ein Geist, ein Leib

Bislang haben wir uns dem einzelnen Christen zugewandt. Es ist jedoch auch wichtig, daß Paulus in 2 Korinther 5,17 formuliert: »wenn jemand in Christus ist«. So wird auch in Galater 5,6 (parallel zu Gal 6,15) gesagt: »In Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas«. Für Paulus wird die neue Kreatur »in Christus« Wirklichkeit. Was heißt das? Die Formulierung »in Christus« ist hier in 2 Kor 5,17, in Gal 5,6 wie in Röm 6,11 eine gekürzte Wiedergabe des Gedankens, daß die Glaubenden im Leib Christi sind. Die Glaubenden bekommen Anteil an Christus, weil sie in seinem Tod getauft sind. Wenn wir Anteil am Tod Christi haben, können wir auch am Leben Christi Anteil haben.

Durch Taufe und Abendmahl haben wir Anteil am Leib des Gekreuzigten (Röm 6,3 f.; 1 Kor 10,16). Die Glaubenden bekommen Anteil an seinem Tod und dessen Heilsbedeutung. Wie haben wir jedoch Anteil am auferstandenen Herrn? Dadurch, daß der Geist, der ihn auferweckt hat, jedem einzelnen Getauften gegeben wird. »Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft ... und sind alle mit einem Geist getränkt« (1 Kor 12,13). Duch die gemeinsame Tränkung mit dem einen Geist werden alle Glaubenden zu einem Leib zusammengeschlossen (1 Kor 12,13), wie sie durch das Essen von einem Brot im Abendmahl zu einem Leib zusammengefügt werden (1 Kor 10,17). Als *Träger des Geistes des auferstandenen Herrn* bilden die Glaubenden hier auf Erden seinen Leib. Die Glaubenden als Leib Christi stellen seine Gegenwart auf Erden nach seiner Auferstehung dar. Dieser Leib kann jedoch nie losgelöst werden vom Geist des erhöhten Herrn, er besteht nicht ohne ihn und bekommt seine Identität von ihm oder dem Geist her!".

Paulus weist immer explizit auf dieses Geschehen hin, wenn er die Einheit der Glaubenden betonen will (Röm 12,4f.; Ga12,28 und 1Kor 12,13)15 und die Gemeinden zur Einheit ermahnt. Es ist der Leib des einen Herrn, der durch den einen Geist beherrscht wird. Dieser Aspekt hat wichtige Konsequenzen für unsere Frage nach der Identität des Christen. Die

Identität der neuen Kreatur ist zwar etwas Individuelles, doch wird sie *verwirklicht im Leib Christi,* in dem die Mitgläubigen auf'ihreje eigene Weise am selben Lebensgrund teilhaben und gemeinsam Teil des Leibes Christi sind. Hier wird die neue Kreatur realisiert. *Der Geist ist in der Gemeinde als dem Leib Christi gegenwärtig.* Wenn dieses Neue nun doch noch an den einzelnen menschlichen Leib gebunden bleibt (GaI2,20), so ist diese irdische Leiblichkeit etwas Vorläufiges. Paulus erwartet, daß der neues Leben gebende Geist die Glaubenden von dieser vorläufigen Existenz im Leib erlösen wird (Röm 8,11-23). In Abschnitt 8 kommen wir darauf zurück.

Wir können also folgern, daß die *gemeinsame Taufe* aller Gläubigen ihnen eine *gemeinsame neue Identität* als neue Kreatur gibt, die ihre Kontinuität zur alten Existenz durchbricht. Kann man dann behaupten, daß eine »gottesdienstliche« Grenze zwischen Christen verschiedener Völker bestehen bleibe?16 Ist »Volk« so wichtig? In der frühchristlichen Literatur, die im Neuen Testament zusammengefaßt ist, wird bezeugt, daß es nicht so entscheidend ist.

6. Die neue Gemeinschaft und eine alte Ordnung

Paulus sieht die Glaubenden als Heilige (Röm 1,7; 1Kor 1,2; 2 Kor l.L) und fordert sie auf, ihr ganzes Leben und alle ihre Gaben in den Dienst Christi zu stellen zur Heiligung (Röm 6,19.22; 1Thess 4,7). Gott ist es, der den Christen heiligt (1Thess 4,3; 5,23) durch den heiligen Geist (Röm 15,16). Oder wie Paulus parallel formulieren kann, »in Christus« (vgl. 1Kor 1,2) »... aber ihr seid reingewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist unseres Gottes.« (1 Kor 6,11). Durch die Taufe im Namen Jesu Christi und die Wirkung des Geistes Gottes wird der unreine Sünder ein gerechtfertigter Heiliger und hat so eine neue Identität. Wenn Paulus die Getauften zur Heiligung ruft, geht es darum, daß sie dieses neue Leben im täglichen Leben bewahren und im Dienst des Herrn Jesus Christus leben sollen. Der Begriff *Heiligung* hat für Paulus nichts mit der Erhaltung der »Blutsreinheit« und der »nationalen Apartheid« zu tun. Für *Groenewald* wohl:

»Wenn wir nun der Tatsache nachgehen, so ist deutlich, daß die Aufrechterhaltung der Blutsreinheit und der nationalen Apartheid nie als zweitrangig angesehen wird. Sie ist für ein Volk in der Erfüllung des Willens Gottes genauso notwendig wie es für den einzelnen notwendig ist, sich zu heiligen, d. h. sich abzusondern, wenn er mit ganzem Herzen dem Herrn dienen will.«!"

Das ist ironisch, denn der Geist, der die Heiligung bewirkt, läßt die christliche Gemeinde sich gerade abgrenzen von der Stadtbevölkerung, deren Teil sie ursprünglich war. Das wird dargestellt im Brief des Paulus an die christliche Gemeinde in der römischen Militärkolonie *Colonia Iulia Augusta Philippiensis'"*. Paulus gründete dort die erste Gemeinde auf europäischem Boden im Jahr 48/49 n. Chr. Die Bevölkerung von Philippi bestand größtenteils aus Kriegsveteranen, die in zwei Schüben angesiedelt wurden. Einmal von Antonius, nach der Schlacht bei Philippi 42 v. Chr., als die Mörder Cäsars geschlagen wurden, und zum zweiten Mal durch Octavius 31 v. Chr. nach der Schlacht von Actium, als er die zerschlagenen Heere des Antonius hier ansiedelte. Bei dieser Gelegenheit wurden auch einige Sympathisanten des

Antonius aus Italien nach Philippi umgesiedelt. Ein Mann mit einem lateinischen Namen wie Clemens (Phil 4,3) stammte wahrscheinlich von diesen Leuten ab. Die Stadt bekam also neben dem militärischen auch bürgerlichen Charakter. Militärkolonien waren ein Teil Roms und von Rom aus organisiert. So hatten die römischen Bürger der Kolonien denselben Status und die gleichen Rechte wie die Bürger der Hauptstadt. Sie gehörten also zur oberen, regierenden Schicht und bekleideten die öffentlichen Ämter, wie z. B. der Gefängniswärter, von dem wir in Apg 16,23f. lesen.

Die Einwohner, die der ursprünglichen griechischen Bevölkerung angehörten, behielten zwar ihre Häuser und Grundstücke in Philippi, gehörten aber zur unterprivilegierten Schicht!". Im Lauf der Zeit haben auch selbständige griechische Siedler sich in der Stadt niedergelassen. Evodia und Syntyche (Phil4,2) mit ihren griechischen Namen stammten wohl aus diesen Kreisen-". Lydia, die Purpurhändlerin aus der Stadt Tyatira in Lydien, war wahrscheinlich auch Griechin. Sie war eine begüterte Händlerin, die ihre Ware an der Pforte zwischen Asien und Europa (Appian BellCiv 4,106) zu verkaufen suchte. Lydia hatte wohl Kontakte zur jüdischen Gemeinde in Philippi.

Es ist verständlich, daß es dort auch Juden gab, denn jüdische Händler haben sich oft in römischen Militärkolonien an den Haupthandelsstraßen niedergelassen (an der Via Sebaste in Kleinasien in Antiochien und Lystra und an der Via Egnatia in Philippi). In einer Militärkolonie mußten die Juden ihre Gebetsstätte außerhalb des Stadtgebietes errichten; so stand die Synagoge am Fluß außerhalb der Stadt Philippi (Apg 16,13). Weil Paulus hier seine Evangeliumspredigt begann, ist es möglich, daß neben den Römern, Italienern und Griechen auch Juden in seine Gemeinde aufgenommen wurden.

Daß mehr Leute aus römischen Kreisen als nur der Gefängniswärter zur Gemeinde gehörten, läßt Phil 4,22 vermuten. Die Grüße von einigen »aus dem Haus des Kaisers« an die Gemeinde in Philippi zeigen, daß Freigelassene und Sklaven im Dienst des Kaisers Kontakte zur Gemeinde in Philippi hatten. Das wird verständlich, wenn man annimmt, daß das Evangelium auch Anhänger in römischen Häusern in Philippi fand. Paulus wird immerhin verfolgt in Philippi, weil seine Botschaft eine »Bedrohung« für römische Bürger darstellen sollte (Apg 16,20).

In Philippi bestand die Gemeinde also aus Mitgliedern *verschiedener kultureller Gruppen* der Stadtbevölkerung. Wie reagiert Paulus? Wie verhält er sich gegenüber dem römischen Gefängniswärter, dem Mitarbeiter Clemens, den griechischen Händlern, den Juden? Er sagt ihnen, daß sie ihr πολίτευμα im Himmel haben. Das Wort πολίτευμα wird im Griechischen gebraucht, um unter anderem auf eine kleine bürgerliche Gemeinschaft hinzuweisen, die eine selbständige Organisationsform neben der Städtischen hat, in der sie lebt. In der Kaiserzeit wird das Wort oft verwendet, um auf die jüdischen Diaspora-Gemeinden hinzuweisen. Sie waren religiös-politische Einheiten, die der öffentlichen Synagoge unterstellt und in einem starken Maße autonom waren-". Daß Paulus dieses Wort auf die Gemeinde in der römischen Militärkolonie in Philippi anwendet, weist daraufhin, daß sie abgesondert war, sich von ihren früheren jüdischen oder heidnischen Volksgenossen abschloß und politisch als Fremde angesehen wurde. Wie es im Petrusbriefausgedrückt wird: »Sie waren Fremdlinge auf Erden« (I Petr 2,11).

Paulus ermahnt die Philipper zur Einigkeit untereinander (Phill,27; 2,2) und grenzt sie von

den anderen Einwohnern der Kolonie ab (2,15). Die Wirkung des Geistes (l,27) hat Implikationen für ihr Leben als Gruppe. Sie sollen *als Gemeinschaft* so leben->, daß sie *des Evangeliums würdig* sind. Es ist der eine Geist, der sie alle dahin bringt - den römischen Gefängniswärter, die Purpurhändlerin aus Lydien usw. -, »eines Sinnes« zu sein (2,2) und einmütig zu kämpfen gegen die Versuchungen (1,27). Kann man sich angesichts dieses Bildes auf das NT berufen, wenn man behauptet, der heilige Geist habe zu Pfingsten die nationalen und kulturellen Unterschiede zwischen den Völkern »bestärktcr-> Oder kann man sagen, daß unbegrenzter gesellschaftlicher Umgang mit Menschen, die nicht zur eigenen Gemeinschaft gehören, »zu sittlichem und geistlichem Schaden geschehee'F" Oder kann man sagen: »Auch zwischen Christen verschiedener Völker bleiben die nationalen, sozialen und gottesdienstlichen Grenzen bestehen?«>s

Nein, es gibt genug Belege, daß *»nationale Unterschiede« keineswegs* eine solch *große Rolle bei den ersten Christen* gespielt haben. Wie Paulus es formuliert: »Denn weder Beschneidung ist etwas noch Unbeschnittensein, sondern eine neue Kreatur« (GaI6,15). Oder wie es in KoI3,9f. gesagt wird, »Ihr habt den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Ebenbild dessen, der ihn geschaffen hat. Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus.«

7. Eine neue Gemeinschaft in Christus

Der Abschnitt aus KoI3,9f. erinnert an 1Kor 12,13 und GaI3,28; Groenewald bejaht die Einheit, die in diesen Texten ausgesprochen ist, meint aber, daß es hier um »Glaubensgemeinschaft« gehe-" und folgert:

»Die Einheit, von der hier die Rede ist, gehört auf eine andere Ebene als die des natürlichen Lebens des Menschen in den Ordnungen Gottes. Es ist eine geistliche Einheit, geboren aus der gemeinsamen Erfahrung der Gnadenwerke Christi in der Einwohnung seines Geistes ... Daß die natürlichen Unterschiede nicht aufgehoben werden, ist auch aus dem Hinweis auf die Einheit von Mann und Frau ersichtlich. «27

Diese Interpretation Groenewalds, nach der es in Ga13,28 um eine höhere geistliche Einheit gehen soll, basiert auf einer falschen Zerteilung der christlichen Existenz: »Der Apostel denkt vielmehr an die Gläubigen als Bürger zweier Welten, der irdischen und der himmlischen.c-"

Die Analyse von Phill,27 und 3,20 hat bereits gezeigt, daß Paulus nicht der Meinung ist, die Gläubigen hätten ihr πολίτευμα hier auf Erden. Ihre Bürgerschaft ist im Himmel, die Christen sind *Bürger der kommenden königlichen Herrschaft Christi* (1Kor 15,24). Paulus erwartet das Kommen Christi in der nahen Zukunft. Es ist diese eschatologische Sicht, die ein besseres Verstehen von Gal 3,28 ermöglicht. Man kann also nicht von der Trennung zwischen Himmel und Erde ausgehen, sondern eher von der *Spannung zwischen Gegenwärtigem und Zukiinftigem.*

Ein breiter Strom apokrypher Literatur aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts

n. Chr. weist auf, wie stark Christen an der eschatologischen Aufhebung der Unterschiede zwischen Mann und Frau festgehalten haben. Die Überlieferung beruht auf einem Spruch, der Jesus zugeschrieben wurde, aber nicht in den Evangelien aufgezeichnet ist:

»Als der Herr gefragt wurde, wann sein Reich komme, sprach er: Wenn die Zwei eins sein werden, das Äußere wie das Innere und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männlich noch Weiblich.«>?

»Wenn ihr das Kleid der Scham zertretet, wenn die Zwei eins werden, und das Männliche mit dem Weiblichen, weder Männlich noch Weiblich (sein wird).«30

Nach diesen Texten sollen die anthropologischen Gegensätze (innerlich - äußerlich, männlich - weiblich) aufgehoben werden, wenn das Königreich anbricht[31], die Gegensätze gelten nur noch in der gegenwärtigen Zeit. Das apokryphe Martyrium Petri 9 drückt es deutlich aus:

»Darüber sagt der Herr im Geheimnis: >Wenn ihr nicht das Rechte macht wie das Linke und das Linke wie das Rechte und das Obere wie das Untere und das Hintee wie das Vordere, so werdet ihr das Reich nicht erkennen.c«

Hier geht es um absolute Gegensätze, und ihre Aufhebung wird erst in der Zukunft möglich sein. Die Gegensätze in Ga13,28 und 1Kor 12,13 und die Voraussetzungen, unter denen sie aufgehoben werden, sind anderer Art als in dieser apokryphen Literatur (Tradition).

Erstens: Die Voraussetzung der Aufhebung, der Ausgangspunkt bei Paulus ist die *Taufe.* Es geht um die neue Schöpfung, die bereits Gestalt anzunehmen beginnt in der Gemeinschaft der Glaubenden (Getauften). Wie unten erklärt werden soll, geht es um die *gegenwärtige Aufhebung der Gegensätze innerhalb der Gemeinde.* Die Gemeinde ist der Raum, in dem sich die neue Schöpfung bereits realisiert. Demgemäß müssen Ga13,28 und 1Kor 12,13 aus eschatologischer Sicht verstanden werden, aber im Sinne der Gegenwart des neuen Lebens innerhalb der alten Ordnung.

Zweitens: In Ga13,28 und 1Kor 12,13 geht es um *soziale Gegensätze.* Der bevorzugte Jude wird dem Griechen gegenübergestellt, der freie Bürger dem Sklaven, der privilegierte Mann der Frau. »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Männlich noch Weiblich, denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus« (GaI3,27 f.). Das *»hier ist nicht«* (οὐκ ἔνι = οὐκ ἔνεστιν) ereignet sich *räumlich* in dem »in Christus Jesus«, und geschieht *durch die Taufe.* Christus anziehen bedeutet, Christus als himmlisches Kleid anziehen und so in eine neue Existenzweise eingehen. »Damit wird der Anfang der Teilnahme am Sein Christi ausgedrückt.e"? Es geht um das Ablegen des alten Menschen und das Anziehen des ncuen-" in der Taufe. Bei dieser Gelegenheit wird der Täufling in den Leib Christi einverleibt. Weil alle Täuflinge mit demselben Christus bekleidet werden, sind sie eins in Christus. Die *sozialen Gegensätze* werden durch ein Kleid, das sie alle anziehen, *aufgehoben.*

1Kor 12,13 formuliert dasselbe aus der Sicht des Geistes: »Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie; und sind alle mit einem Geist getränkt.« Wie auch in Ga13,28 geht es hier um die Neuschöpfung des Täuflings. In beiden Texten steht die neue Kreatur im Mittelpunkt!". Der alte Mensch stirbt mit Christus in der Taufe (Rörn 6,3 f.), und der Täufling bekommt ein neues Kleid, den auferweckten Christus (GaI3,28). Wenn der Untergetauchte pitschnaß aus dem Wasser kommt, ist er

durchtränkt mit dem Geist (1 Kor 12,13). Es ist der eine Christus, mit dem alle bekleidet sind, und ein Geist, der alle durchtränkt.

Dieser Ausgangspunkt im Werk Christi und im Geist hat wichtige Konsequenzen für das paulinische Kirchenverständnis.

Zum Ersten: Alle Getauften sind mit Christus bekleidet, getränkt von einem Geist. Sie teilen alle den einen Lebensgrund und sind darum eins in Christus - *ein Leib* (GaI3,28; 1Kor 12,13).

Zweitens: Der Ort, an dem die neue Schöpfung Gestalt gewinnt, ist *i»* Χρισιῷ (2 Kor 5,17) ’Ιησοῦ (GaI3,28), welcher als *Leib Christi* verstanden werden muß (I Kor 12,13).

Drittens: In den Gemeinden, die aus der paulinischen Mission hervorgehen, sind die traditionellen Unterschiede zwischen Jude und Grieche relativiert. Nach dem Apostelkonvent (Apg 15; Gal 2,1-10) war es in paulinischen Gemeinden unwichtig, ob man beschnittener Jude oder unbeschnittener Grieche war. Das Entscheidende war, daß beide ein neues Leben führen sollten (Röm 6,4), wie Paulus es auch in Ga15,6 formuliert: »Denn in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas, sondern der Glaube, der durch die Liebe tätig ist« (Gal 5,6). Die nichtjüdischen Christen erfuhren also, daß die Heilsvorrechte der Juden unwichtig geworden waren. Einzig wichtig war, am *neuen Leben in Christus teilzuhaben.* Daß diese theologische Einsicht Konsequenzen nach sich zog, ist an Gal 2,11-14 ersichtlich. Die jüdischen Christen konnten nicht die Brüder, die denselben Geist wie sie selbst trugen, für unheilig erachten und sie hinausdrängen.

Viertens: Ohne das Sklavenproblem zu strapazieren muß jedoch gesagt werden, daß die kleinen Gruppen frühchristlicher Gemeinden keinen Versuch machten, die Abschaffung der Sklaverei zu propagieren. Paulus ermahnt die Korinther, sich nicht versklaven zu lassen (1 Kor 7,23), und betont, daß die Unterscheidung zwischen Sklave und Freiem in der Gemeinde nicht gilt. Wenn einer zum Zeitpunkt seiner Berufung ein Sklave ist, soll er nicht mißmutig werden, denn er ist durch Christus losgekauft (I Kor 7,21f.). Wenn der Sklave jedoch frei werden kann, so soll er sich daran erinnern, daß auch die Gläubigen, die frei sind, Knechte Christi sind (1 Kor 7,22). Darum soll er dann als freier Christ noch eifriger dienen. Wo der Herr Jesus Christus herrscht (ev κυρίῳ – I Kor 7,22), werden die sozialen Verhältnisse relativiert. *Der christliche Sklave ist des Herrn Losgekaufter,* der *Freigelassene ist Christi Knecht.* In einer konkreten Anwendung dieses Grundsatzes schickt Paulus den getauften Sklaven Onesimus seinem Besitzer zurück mit der Bitte, ihn wie einen geliebten Bruder zu empfangen und nicht wie einen wiedergewonnenen Besitz (Philemon 16).

Fünftens: Es ist wichtig, daß in Ga13,28 nicht formuliert wird->: »Hier ist nicht Mann und auch nicht Frau.« Paulus schreibt nicht die Fortsetzung der vorigen Gegenüberstellungen: οὐκ ἔνι ἄρσεν οὐδὲ θηλή, sondern ersetzt das »auch nicht« (οὐδέ) mit einem »und« (καί) und wechselt ins Neutrum: οὐκ ἔνι üpcev xui θῆλυ - »hier ist nicht männlich und nicht weiblich.« In einer Linie mit 1Kor 11,11 wird betont, daß die Geschlechtsunterschiede unwichtig geworden sind und männlich und weiblich gleichgestellt.

Ohne das Thema »Die Frau in der paulinischen Gemeinde« hier vollständig zu behandeln"; können zwei Gründe für diese Relativierung der traditionellen Rollenverteilung aufgeführt werden:

Erstens: Aus christologischer Sicht ist verständlich, daß Paulus das Auferstehungsleben Christi, das die Basis des neuen Lebens der Gemeinde bildet, nicht als männliches oder weibliches Leben versteht. Weder

der Geist, noch Christus ist männlich oder weiblich. Die männlichen und weiblichen Gläubigen sind mit einem Geist getränkt und leben alle, um der Auferstehung Christi gleichförmig (dem Auferstehungsleben Christi ähnlich) zu werden. Der Satz in Gal 3,28 ist bewußt in Analogie zum LXX Text Genesis 1,27 formuliert. *Die eschatologische »neue Schöpfung« übertrifft die erste Schopfungt',* Die Identität eines Christen hängt jedenfalls nicht an seiner Geschlechtlichkeit.

Zweitens: Der weitere Grund für die Formulierung in Ga13,28 liegt in der Praxis der hellenistischen Gemeinden.". In der paulinischen Mission haben einige Frauen in führender Rolle mitgewirkt bei der Festigung des Christentums in den römischen Provinzen Asien, Mazedonien und Achaia-". In den paulinischen Gemeinden hat die Überzeugung, daß der Geist über Söhne und Töchter ausgegossen wird (Joel3,1-3; Apg 2,17f.), dazu geführt, daß Frauen mit prophetischen Gaben im Gottesdienst der Gemeinde zugelassen wurden (1 Kor Il,4f.). Ohne Zweifel gab es also im frühen Christentum Prophetinnen (vgl. Apg 2,17; 21,9), diewie männliche Propheten das Recht hatten, die Gemeinden zu lehren. Die leitende Rolle, die Frauen in den frühen Gemeinden spielten, steht im Gegensatz zur früh-jüdischen Auffassung von der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau?", Auf diesem Hintergrund ist verständlich, warum die hellenistischen Gemeinden, die neben Diaspora-Synagogen entstanden, die Erfahrung zum Ausdruck bringen konnten, daß »in Christus nicht Männlich noch Weiblich ist« (GaI3,28). Die traditionelle Rollenverteilung wurde vom Geist relativiert, der jedem Gaben gibt, wie er will (I Kor 12,11).

Es ist bedauernswert, daß der Einfluß früh-jüdischer Tradition"! wie auch allgemein hellenistische Vorstellungerr'? dazu geführt haben, daß diese anfängliche Herrschaft des Geistes in der Zeit nach Paulus zugunsten einer patriarchalischen Auffassung verdrängt wurde.f'

Im Lichte des Gesagten ist es unberechtigt, Ga13,28 (und 1Kor 12,13; KoI3,11) nur auf die geistliche Einheit zwischen Christen zu beziehen, wie Groenewald es macht?". Von der »natürlichen Scheidung« her zu argumentieren wäre die Negation des paulinischen Ausgangspunktes in der »neuen Schöpfung«:

»Der Unterschied, der von Natur aus vorhanden ist, muß beachtet werden, sonst verwirkt ein Volk den Segen des Herrn. Auch in der Gründung aparter Kirchen für getrennte Völker soll dieser Grundsatz der Schrift ausgelebt werden.e'"

8. Die neue Schöpfung und die Verbindung mit Christus

Die neue Schöpfung durch den Geist steht in engster Verbindung zur Auferstehung Christi. Während Christus »als erster der Entschlafenen« (I Kor 15,20) aus dem Tod erweckt worden ist, liegt die Auferstehung der Getauften noch in der Zukunft: »Sind wir aber mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden« (Röm 6,8). Paulus glaubt, daß die Verbindung zwischen Christus und den glaubenden Getauften zur vollen Entfaltung kommen wird, wenn Christus und die Gläubigen vereint werden: »Wenn sie bei ihm sein werden« (I Thess 5,17). Das neue Leben wird in der *Gegenwart* stark durch diese *Zukunftserwartung* bestimmt (Phil 3,10-14). Paulus kann die Gläubigen dazu ermahnen, einen bestimmten *Vorbehalt gegenüber der Welt* und den menschlichen Verhältnissen zu haben, weil die Zeit bis zum Kommen Christi kurz ist (I Kor 7,29-35). In Römer 13,11-14 gebraucht Paulus das Bild vom Tagesanbruch: »Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber ist nahe herbeigekommen.« Die Gläubigen sollen sich mit den Waffen des Lichts ausrüsten und das

Kleid, mit dem sie in der Taufe bekleidet worden sind (Indikativ Gal 3,27), auch für den kommenden Tag anziehen (Imperativ Röm 13,14). Sie sollen ihrer Taufe getreu leben, in einem neuen Leben wandeln (Röm 6,4).

Dieses neue Leben wird dem Auferstehungsleben Christi *gleichgestaltet* sein (Röm 6,5). Es ist jedoch auffallend" daß Paulus, wenn er von der Teilnahme des Gläubigen an der Herrlichkeit des auferstandenen und erhöhten Herrn spricht, dies immer mit dem Gedanken verbindet, daß der Gläubige erst am Leiden Christi teilhaben muß (Röm 6,5; 8,17; Phil 3,10; 2 Kor 4, 10). Für Paulus bleibt auch der erhöhte Herr der Gekreuzigte. Jesus der Herr ist auch nach der Auferstehung der Gekreuzigte. Das Evangelium, das Paulus verkündigt, ist keineswegs ein Evangelium der Verherrlichung, sondern das »Wort vom Kreuz«. Wenn der Herr selbst der Gekreuzigte bleibt, können auch die Menschen, die ihre Identität von ihm empfangen, nicht nur an der Glorie seiner Auferstehung teilhaben. Sie haben Teil am ganzen Christus. Die Glaubenden sind jetzt noch auf der Erde. Sie leben jetzt als neugeschaffene Menschen hier auf der Erde, inmitten der alten Ordnung. Ihre *Gegenwart hier gleicht der Art, wie Christus selbst unter den Menschen gegenwärtig war,* nämlich so, daß er um der Menschen willen gelitten hat (Phil 2,5-11; Röm 8,3; Gal 4,4).

Dieser Aspekt paulinischer Theologiet" hat gewaltige Konsequenzen für die Frage nach der Identität eines Christenmenschen. Eine neue Kreatur? Ja! Eine neue Gemeinschaft als Leib Christi? Ja! Die Herrschaft und Leitung des einen Geistes? Ja! Der Himmel auf Erden? Nein! Vielmehr eine neue Gemeinschaft, die als Leib Christi gleichförmig wird seinem Leben im Dienst der Menschheit. Wo das neue Leben ist, scheint es hell in der Finsternis (2 Kor 4,4), wo der Geist ist, da ist Freiheit (2 Kor 3,17; Gal 5,1.13); aber dieses Leben und diese Freiheit gibt es, solange wir noch in diesem Aeon leben, nur in der Gestalt des Gekreuzigten. Als Leib Christi kann die Kirche als neue Schöpfung nicht anders auf Erden gegenwärtig sein, als es Christus selbst war. Die Kirche bleibt unter dem Kreuz.

Es gibt auch einen zweiten Aspekt. Texte wie Phi13,2 und Röm 8,23 machen deutlich, daß Paulus die irdische Existenz des Glaubenden immer als eine den Begrenzungen des natürlichen Leibes unterworfene Existenz versteht. Der Leib wird der nichtige Leib genannt, und er sehnt sich nach der Erlösung von dem Leibe. Wenn man diese Aussagen im Lichte von 1Kor 6,14 und Röm 8,11 interpretiert, wird deutlich, daß Paulus die Existenz im Leib im Lichte der Zukunft sieht. Er erwartet, daß die nichtige, leibliche Existenz verändert wird in die verherrlichte Gestalt des Leibes des erhöhten Herrn (Phil 3,21). Der Geist des Schöpfers, der Jesus von den Toten auferweckt hat, lebt bereits in den getauften Gläubigen und wird ihren sterblichen Leib lebendig machen (Röm 8,11). Paulus geht also davon aus, daß es dieser Leib ist, in dem der Mensch jetzt lebt, der zur Auferweckung bestimmt ist (I Kor 6,14). Der Christenmensch steht also vor der Aufgabe, diesen natürlichen Leib mit aller Vorläufigkeit (2Kor 5,8) in den Dienst des Herrn zu stellen (Röm 6,12-23) durch innere Erneuerung (Röm 12,1), die durch den Geist geschieht (GaI5,25): »Wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln.«

Für die Identität eines Christenmenschen ist dieser Gesichtspunkt wichtig. Paulus versteht dieses Leben *nicht unter den Bedingungen des Leibes.* Er versteht die Existenz im natürlichen Leib von der *Zukunft des Leibes* und von der *neuen Schöpfung des Geistes* her. So ist es unmöglich, die Beschaffenheit als Mann oder Frau, Jude oder Heide, zum Ausgangspunkt für

die Identität des Christenmenschen zu machen. Vielmehr muß das neue Leben in diesem Leib Gestalt annehmen, denn Gott wird diesen Leib ganz neu schafferr'",

9. Schluß

Die paulinische Anthropologie stellt die ernstliche Frage an den Glaubenden, wie er sich und die Mitglaubenden versteht. Bevor das Christentum in begründeter Weise über »Kirche und Gesellschaftx'" nachdenken kann, ist die Frage nach der Identität des Christen zu stellen und zu beantworten. Hoffentlich kann dieser Versuch, die paulinischen Ausgangspunkte zu erklären - wie kursorisch er auch sein mag -, helfen, die Frage: »Wer bin ich?« besser zu verstehen und zu beantworten.

Von der Tradition des Paulus her kann man unmöglich bei »weiß« anfangen, wenn man die Frage nach der eigenen Identität als getaufter Mensch stellt. Sich selbst als (männlicher) Weißer und Mitglied des Afrikaanervolkes zu verstehen und seine Wohn- und Lebensräume, seine Zusammengehörigkeit mit anderen Christen und seine Lebensverbindungen aus dieser Klassifikation heraus zu gestalten, wie Groenewald es tun wollte, kann schwerlich mit der paulinischen Sicht dessen, was das Leben bestimmen sollte, in Einklang gebracht werden. Um die Bewahrung und Bewährung welcher Identität geht es uns eigentlich? Das »Bewahr mein Volk-clnteresse bedroht die Einheit der Glaubenden in Südafrika, und die Behaftung auf Rassenzugehörigkeit zwingt das neue Leben in Bahnen, die mit dem Geist der Neuschöpfung nichts zu tun haben. Es ist so, daß der Geist in diesem Leib (weiß oder schwarz, Afrikaans oder Zulu, Mann oder Frau) wohnt, aber wir glauben, daß der nichtige Leib verwandelt werden wird in die Gestalt des verherrlichten Christus. Rasse, Volk und Nation werden nicht bleiben, und der verherrlichte Christus ist weder weiß noch schwarz, weder Afrikaans noch Zulu, weder Mann noch Frau. *Apartheid paßt weder zur Taufe noch zur Hoffnung des Christen.*

Cilliers Breytenbach
Bergwiesenstraße 9
8132 Tutzing

Abstract

In this German translation of an essay published 1988 in Afrikaans, the South African author criticizes the views of the influential Dutch Reformed New Testament scholar, E. P. Groenewald. In 1947 Groenewald published an essay on the nature of the Early Church and Pauline theology, in an effort to justify apartheid ideologically. The views expressed in that essay are still alive among concervatives in the DRC. From the perspective of Pauline soteriology, so Breytenbach argues, Apartheid is principally incompatible with Christian baptism.

Anmerkungen

I. Es handelt sich um eine in einigen Anmerkungen überarbeitete Übersetzung eines afrikaansen Originals, das 1988 in einem von mir herausgegebenen Sammelband erschienen ist; vgl. *Cilliers Breytenbach* (ed.): Church in Context. Early Christianity in Social Context, Pretoria: NG Kerkboekhandel 1988. Dem Verlag sei gedankt für die Freigabe zur Übersetzung. Zur Absicht des Aufsatzes möge der Leser bitte Anm. 10 vergleichen. Nicht ohne Bedenken unterbreite ich diesen Aufsatz einem deutschlesenden internationalen Publikum. Vieles was hier steht, ist seit 1945 in Europa unumstritten; in Südafrika nicht. Die Reaktion des Synodalen Ausschusses der NGK zur Erklärung der Delegation der NGK bei den Vereeniging-Gesprächen vom 6.-10. März 1989, die zwischen der NGK und anderen Reformierten Kirchen in Südafrika stattfanden, zeigte, daß die Führung der NGK heute noch daran festhält, daß Apartheid nicht prinzipiell verwerflich ist, sondern nur insoweit sie negative Folgen hat. Diese Stellungnahme hat ihren Grund darin, daß die Kritik an der Apartheidsideologie von der Ethik her und nicht von der Soteriologie her geübt wurde (siehe meinen in Anm. 48 erwähnten Aufsatz). In dem hier abgedruckten Aufsatz, der 1988 Lesern aus der NGK zugedacht war, wurde der Versuch unternommen zu zeigen, daß die Kritik an der Apartheid tiefer ansetzen muß, nämlich bei der Soteriologie.

Wie nötig dies ist, zeigt ein Vergleich zwischen dem 2. und 3. Punkt der Vereenigingserklärung des »Committee of Consultation of the Dutch Reformed Churches« einerseits und den Punkten 2 und 3 der Erklärung der NGK-Delegation andererseits. Während die Mehrheit des »Consultation Committee« (60) ohne Wenn und Aber Apartheid in allen Formen zu Recht für Sünde hält, und im Widerspruch zum Evangelium sieht, verurteilte die sechsköpfige Delegation der NGK Apartheid aufgrund der Verletzung der Menschenwürde, die dabei entsteht. Die Führung der NGK war in ihrem Kommentar zu der Erklärung ihrer Delegation noch zurückhaltender. Sie verwies darauf, daß die Generalsynode der NGK von 1986 nur die negative Anwendung von Apartheid verurteilt hat (vgl. Kirche und Gesellschaft [so u., Anm. 48] § 306). Für viele politisch konservative Mitglieder der NGK bedeutet dies, daß Apartheid in Ordnung sei, wenn sie gerecht und unter Einhaltung der Nächstenliebe angewandt würde.

2. Vgl. *Ferdinand Hahn:* Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christen (1982), in: *ders.:* Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1986, S. 95-115.
3. Vgl. *Gerhard Delling:* Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum, in: ANRW 11 20, Berlin 1987, S.3-39.
4. Vgl. *Delling:* Begegnung, S. 22-25.
5. Vgl. *Martin Hengel:* Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, S. 63-70.
6. Lies mit $\mathfrak{P}^{74}$, $\aleph^{c}$, A, D*: Ἕλληνας.
7. Vgl. *Gerhard Delling:* Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, Göttingen 1987, S.9-26.
8. Vgl. *Emil Schurer:* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C - A. D. 135). A New English Version Revised and Edited by Geza Vermes, Fergus MiJlar and Martin Goodman. Vol 111/1, Edinburgh 1986, S.150-176.
9. Vgl. dazu *Hahn:* Bedeutung, und *Pieter G. R. de Villiers:* Die Apostelkonvent (Handelinge 15), in: *Cilliers Breytenbach* (red.): Eenheid en konflik. Eerste beslissinge in die geskiedenis van die Christendom, Pretoria 1986, S. 23 - 47.
10. Gegen *Evert P. Groenewald:* Apartheid en voogdyskap in die lig van die Heilige Skrif, in: *Gerrit Groenje, William Nicol en Evert P. Groenewald* (reds.): Regverdige rasse-apartheid. Stellenbosch 1947, S. 40-47, dort S. 46. Dieser Aufsatz des Neutestamentlers Groenewald war die grundlegende Studie, die die Niederländisch Reformierte Kirche im südlichen Afrika (NGK) auf den leidigen Weg der theologischen Rechtfertigung der Apartheid verführte. Absicht meiner Ausführungen war, aufzuzeigen, daß Groenewald die Geschichte des frühen Christentums grob verzeichnete und Paulus grundsätzlich mißverstanden hatte. Freilich kommt diese Auseinandersetzung eine Generation zu spät. Noch beschämender wäre es, bliebe auch der mittlerweile breite Widerspruch der dritten Generation südafrikanischer Exegeten gegen Groenewalds Vereinnahmung des Neuen Testaments undokumentiert.
11. *Groenewald;* Apartheid, S. 51
12. Vgl. dazu: *Ferdinand Hahn:* Die Verwurzelung des Christentums im Judentum, in: KuD 34 (1988), S. 193-208.
13. Vgl. *Ernst Käsemann:* Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, S. 20f.
14. Vgl. *Käsemann:* Perspektiven, 1969, S. 202-206.
15. Vgl. dazu meinen Aufsatz, The Corinenian Church in the first Century – a Living Church?, in: Missionalia 14 (1986), S.3-13.
16. So *Groenewald:* Apartheid, S. 55.
17. AaO., S. 48.
18. Vgl. *Johanna Schmidt:* Art. Philippoi, in: PRE XIX, Stuttgart 1938, Sp. 2206-2244, bes. Sp. 2233f.

19. Vgl. *Winfried Elliger:* Paulus in Griechenland. Phillippi, Thessaloniki, Athen, Korinth (SBS), Stuttgart 1978, S.44.
20. Vgl. *Wayne A. Meeks:* The first Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, Yale 1983, S. 57.
21. Vgl. *Schürer:* History, S. 88f. 107-125; Delling, Bewältigung, S. 49-55.
22. Vgl. das Verb πολιτεύεσθε in 1,27.
23. So *Groenewald;* Apartheid, S. 46.
24. AaO., S. 54.
25. AaO., S. 55
26. AaO., S. 52
27. AaO., S. 58.
28. AaO., S. 58.
29. 2Clem 12,1.
30. Aus dem Ägyptischen Evangelium bei Clemens von Alexandrien, Strom In 13,92,2. Dieser Spruch des Herrn wird auch im apokryphen Thomasevangelium (Spruch 22 - NHC Il 2.37,25-35) und in Verbindung mit Ga13,28 im Tractatus Tripartitus in der Nag Hammadi Bibliothek (NHC I 5.132,16-28) zitiert.
31. Vgl. *Gerhard Dautzenberg:* »da ist nicht männlich und weiblich«. Zur Interpretation von Gal 3,28, in: Kairos 24 (1982), S. 181-206, dort S. 193.
32. Vgl. *Heinrich Schlier:* Der Brief an die Galater (KEK VII[15]), Göttingen, 6. Aufl. 1989, S. 173.
33. Vgl. *Hans Dieter Betz:* Der Galaterbrief, München 1988, S. 333.
34. Vgl. *Henning Paulsen:* Einheit und Freiheit der Söhne Gottes - GaI3,26-29, in ZNW 71 (1980), S. 74-95.
35. Vgl. *Dautzenberg:* »da ist nicht ...«
36. Vgl. dazu *Gerhard Dautzenberg* u. a.: Die Frau im Urchristentum, Freiburg i. Br. 1983.
37. Die Frage, wieweit die frühjüdische Vorstellung von dem androgynen Menschen – männlich und weiblich - hier eine Rolle gespielt hat, kann hier nicht beantwortet werden; vgl. *Wayne A. Meeks:* The Image ofthe Androgene: Some Uses ofa Symbol in Earliest Christianity, in: HThR 13 (1974), S. 165-208.
38. Gal 3,28 ist wahrscheinlich eine vorpaulinische Tradition aus diesen Kreisen; vgl. *Paulsen:* Einheit; *Dautzenberg:* »Da ist nicht ...«
39. Siehe die Bezugnahme auf weibliche »Mitarbeiter« des Paulus in Röm 16,3; Phil4,2 und dazu *Gerhard Dautzenberg:* Zur Stellung der Frau in den paulinischen Gemeinden, in: *Dautzenberg* u. a.: Die Frau im Urchristentum, S.184-186.
40. Vgl. *Dautzenberg:* Stellung, S. 188-193; und *Max Küchler:* Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im Antiken Judentum (NTOA 1), Göttingen 1986.
41. Vgl. *Dautzenberg:* Stellung, S. 193-201, und *Küchler:* Schweigen.
42. Vgl. *Dautzenberg:* »Da ist nicht ...«, S. 192-200; *ders.,* Stellung, S. 196-198.
43. Vgl. 2Tim 5,11 und 1Kor 14,34 - eine nachpaulinische Interpolation - s. die textkritische Variante und *Jerome Murpy-O'Connor:* Interpolations in I Corinthians, in: CBQ 48 (1986), S. 81-94, dort S. 90-92.
44. Vgl. *Groenewald.:* Apartheid, S. 58.
45. *Groenewald* Apartheid, S. 60f.
46. Vgl. dazu *Käsemann:* Perspektiven, S. 197-208.
47. Vgl. Käsemann: aaO., S. 20ff.
48. Hier liegt m. E. das grundsätzliche Problem mit dem 1986 verabschiedeten Dokument der General-Synoden der Niederländisch-Reformierten Kirche: »Kirche und Gesellschaft. Ein Zeugnis der Ned. Gerf. Kerk.« Ausgegeben von der allgemeinen Kommission der Generalsynode, Pretoria [Postfach 4445]1987. Für Hintergrundinformation zum Entstehen und Dokumentation der Rezeption dieser Denkschrift, siehe meinen demnächst in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg erscheinenden Aufsatz: »Urchristliches zum heutigen Christsein. Reflexionen zur Rolle der Bibelwissenschaft im Schatten der Apartheid.«

Das Risiko der Verantwortung in der Gentechnologie bei Pflanzen und Tieren

Von Traugott Koch

In der Beschränkung auf den außermenschlichen Bereich stellt sich zunächst die Frage, worin das Neue oder Besondere der Gentechnik und -technologie besteht und was dabei das Bedenkliche oder Risikobeladene ist.

I.

In zweifacher Hinsicht läßt sich das Neue oder Besondere der Gentechnologie bei Pflanzen und Tieren beschreiben:

1. Das Neue besteht in einer enormen *Beschleunigung des züchterischen Erfolgs.* Vor der Gentechnik waren Züchtungsmaßnahmen ja nur möglich an Einzelexemplaren, ausgesucht nach dem Phänotypus, deren Fortpflanzung und Durchsetzung gegen andere Individuen wiederum auf menschlichen Maßnahmen beruhten. So ist die »Hochleistungskuh« und so ist das hochprozentig chlorophyllhaltige Gras entstanden. Jetzt aber, mit dem Wissen um die Eingriffsmöglichkeiten in die Erbsubstanz und besonders mit der Technik des Gentransfers, also mit der Technik, eine neue Substanz ins Genom, in die Erbsubstanz, einzufügen, »läuft« der züchterische Eingriff auf natürliche Weise ohne zusätzliche Maßnahmen über die Erbfolge weiter. Anders gesagt: Eine eingefügte Eigenschaft wird nun mitvererbt. *Ein technisches Resultat wird Natur.*

Keineswegs wird damit die *Eigenevolution* der betreffenden Tiere und Pflanzen gefördert- weder ihre »Stärke«, ihre Überlebensfähigkeit (ihre »fitness«) noch ihre Mutabilität, also ihre Variabilität und »Fehlerfreundlichkeit«, Sondern was da in die Fortpflanzung und damit in die Evolution eingeht, das ist ausschließlich der *Nutzwert* der betreffenden Pflanzen und Tiere für den Menschen. Reinste *anthropozentrische Verzweckung* liegt dieser ganzen Gentechnik zugrunde. Es wird ja auch nicht jedes Lebewesen, sondern es werden ausschließlich Nutzpflanzen und -tiere (Kulturpflanzen und domestizierte Tiere) gentechnisch manipuliert. Leistungssteigerung und Resistenz gegen Krankheiten oder sonstige Beeinträchtigungen mancherlei Art ist das gentechnologische Ziel. Ansonsten liegt für dies aufwendige, kostspielige Verfahren gar kein Bedarf vor. Darum dürfte es übrigens auch sehr übertrieben sein zu behaupten, die Gentechnologie bedrohe das Leben der Erde. -- Noch einmal: *Gentechnologie* steht in einem *reinen Verwertungszusammenhang;* mit ihr wird die Vernutzung der Natur für humane Bedürfnisse erheblich forciert.

2. Das Neue als Problem, das mit der Gentechnologie verbunden ist, zeigt sich noch in einer zweiten und ganz anderen Hinsicht. Durch die moderne Biologie ist uns der ökologische Gesamtzusammenhang allen Lebens in der Natur neu bewußt geworden: Es ist in der Natur

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 278-282, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

alles mit jedem, wie man sagt, vernetzt. Das Leben der Natur vollzieht sich in *»ökologischen Gleichgewichten«*, die aber keineswegs stationär, sondern *entwicklungsoffen* und *»ko-evolutionär«* sind. Es ist eben nichts ohne das andere. Die »Fangtiere« überleben nur, wenn es auch die »Beutetiere« gibt: wenn die »Fangtiere« diese nicht vollständig auffressen, sondern etliche auch leben lassen. Darum, weil die Natur ein »Öko-System« ist, hat jeder Eingriff in die Natur unabsehbare Folgen: Wir wissen nicht, inwiefern und inwieweit er »umwelt-verträglieh« ist. Und wir *können* das auch nie genau genug wissen. Selbst wenn wir in einem gigantischen Großprojekt das gesamte Öko-System vermessen wollten. *Das,* behaupte ich, ist das Neue im heutigen biologischen Wissen.

Dazu muß man sich m. E. klar machen: Daß das Handeln des Menschen unbeabsichtigte Nebenfolgen und unabsehbare Wirkungen auslöst, die oft nicht revidierbar sind, das hat man schon lange gewußt. Daß aber Eingriffe in die Natur, wie die der Gentechnologie, *prinzipiell nicht zu begrenzen* sind, unabsehbare Auswirkungen haben können, das ist *»neu«.*

11.

Fragen wir nun in einem zweiten Schritt, was das Bedenkliche, Riskante der Gentechnologie ist. Nun, jene unübersehbaren Auswirkungen im Blick auf »Umwelt-Verträglichkeit« müssen keineswegs eo ipso schädliche sein. Nur: daß wir das nicht wissen können, *das* ist das Bedenkliche, Riskante. Wir wissen eben nicht was eine pestizid-resistente oder im Ertrag verdoppelte Getreidesorte im Blick auf andere Arten, auf die Bodenbeschaffenheit und im Blick auf die Tiere, die damit in Berührung kommen, auslöst. Und wir können das nie genau genug wissen, denn das ist unabsehbar, weil eben alles mit allem verbunden ist. Ich behaupte: Dies *Nicht-wissen-können* ist das Problem.

Damit grenze ich mich ab gegen die Meinung, daß die Gentechnologie verheerende, die gesamte Biosphäre der Erde zerstörende Folgen habe. Dies Risiko als ein *eindeutiges* oder auch nur höchstwahrscheinliches kann ich nicht sehen. Bei Schadstoffen, deren chemische Substanz analysierbar und deren andere Organismen oder die Atmosphäre schädigende Wirkung meßbar ist und bei den atomaren Strahlen ist das anders. Selbstverständlich ist mit pathogenen Bakterien nur unter schärfsten Sicherheitsvorkehrungen umzugehen. Doch daß Bakterien, die bislang nachgewiesenermaßen harmlos sind, durch die genmanipulierte Zufügung eines ebenfalls nicht-pathogenen Stoffes sich zu Krankheitserregern oder Schad-stoffproduzenten mutieren sollten, kann keiner wissen. Oder warum gentechnisch manipu-lierte Lebewesen darum schon, weil sie gentechnisch manipuliert sind, ihre Umwelt verseuchen oder sonstwie zerstören sollen, ist nicht erkennbar. Und wenn die durch einen Gentransfer veränderten Nutztiere und -pflanzen krank werden, degenerieren, so wird man sie eben nicht mehr anbauen beziehungsweise halten. »Nur«, wird man sagen, »was können sie unterdessen nicht alles angerichtet haben?!« Dazu sage ich: Genau, das wissen wir eben nicht. Und *das* ist das Problem.

Wer es anders sieht, der überlege, ob nicht für ihn gilt: Das Unbekannte schreckt, macht Angst - und deshalb wird es leicht für gefährlich und also für schädlich gehalten. Vergessen wir auch nicht: Es geht um Nutzpflanzen und -tiere. Keineswegs haben die Gentechniker das

gesamte Leben oder gar »die« Evolution im Griff. Einige hätten's vielleicht gern (»8. Schöpfungstag«), und sie werden's doch nie haben.

111.

Dritter Schritt: Was folgt daraus?

Antwort: Wir werden mit dem Risiko, die Folgen nicht vorwegnehmen und also nicht wissen zu können, leben müssen. Und wir werden damit nicht nur leben, sondern mit dieser Einsicht *handeln* müssen. Das ist sicherlich unbequem, das will keiner: weder die Naturwissenschaftler, die Gentechniker, noch die Gegner der Gentechnologie. Alle behaupten sie, es genau zu wissen: die einen den Nutzen für die Ernährung, die anderen den Schaden für die Umwelt und daraus folgend für die Gesundheit der Menschen. Beide verbleiben sie aber so mit ihrer Argumentation in der Zweckrationalität. im Nutzen-Schadens-Kalkül, also gedanklich in der Vernutzung.

Mit der Einsicht zu *handeln,* daß wir die Folgen nicht wissen können, ist schwer. Wir müssen handeln, in die Natur eingreifen, *ohne* zu wissen, wohin genau das führt. Das ist unsere Lage, die sichjeder klarmachen sollte, der verantwortlich handeln will. Das genau ist das *Risiko der Verantwortung* in der Gentechnologie bei Pflanzen und Tieren.

Keiner weiß es da besser. Keiner, weder die Befürworter noch die Gegner der Gentechnologie haben Grund, den anderen anzuklagen, ihm ein Nichtwahrhabenwollen dessen, was man wissen kann, vorzuwerfen. Doch es ist gut, daß es öffentliche Warner gibt, damit die Tätigen nicht blindlings »darauflos« handeln.

Jedoch, was folgt daraus? Es folgt ein Aufruf zu *vorsichtigem* Handeln. Angesichts der Komplexität allen die Natur verändernden Handelns ist dennoch zu handeln. Komplex ist dies Handeln, weil alle natürlich-gegebenen und technisch veränderten Vorgänge in der Natur mit allen anderen zusammenhängen. Und es ist zudem ambivalent wegen der endlos unabsehbaren (Neben-)Folgen, angesichts derer wir nicht wissen können, ob wirklich Gutes, Lebensförderliches herauskommt. Mit anderen Worten: Angesichts unseres unvollkommenen, begrenzten Wissens und angesichts unserer Unkenntnis, ob aus unseren guten Absichten wirklich Gutes folgt, ist zu handeln. Gemeint ist also ein Tun mit dem Wissen, daß man selbst bei bester Einsicht Übles anrichten kann und daß jedes erreichte Ergebnis als etwas Gegebenes zweideutig ist.

Was das bedeutet, sei in drei Aspekten angedeutet:

1. Vorsichtig, umsichtig werden, nicht unbesehen davon ausgehen, das Machbare sei das Bessere. Vielmehr annehmen, daß das Vorhandene auch seinen guten Sinn hat. Ein Biologe sagte in einem Gespräch: Wenn wir vorweg gewußt hätten, was die Durchsetzung nur *einer* Grassorte oder nur *einer* Weizensorte für ökologische Folgen hat, wir hätten uns das beim Züchten vielleicht noch mal überlegt.

Das heißt: Es ist die *Eigendynamik der Natur* als prinzipielle *Grenze technischer Machbarkeit* zu achten. Das von uns veränderte Lebewesen geht nicht in dieser Veränderung auf, es behält, solange es lebt, seine eigene Vitalität. Es bleibt evolutions- und adaptionsfähig. Freilich, man kann es auch kaputt machen. Man kann seine Lebensfähigkeit zerstören. Auf der Müllhalde

wächst bekanntlich nur wenig und wachsen nur robuste Arten (oder, wie man sagt, Unkraut). Innerhalb bestimmter Grenzen verjüngt sich beispielsweise der Wald von selbst. Aber die genaue Grenze, wann die kreative Fähigkeit erschöpft ist - die Belastungsgrenze - wissen wir nicht. Und unterstellen wir ruhig bis zum Beweis (!) des Gegenteils, daß niemand die Zerstörung des Lebens, der Umwelt will. Ohne *diese* Unterstellung können wir nämlich gar nicht politisch zusammenleben. Wer die Aufsichtsräte der Chemiekonzerne für »Brunnenvergifter« hält, wird mit ihnen nicht zusammenleben wollen und auch nicht können.

2. Da alles in die Natur eingreifende Handeln unabsehbare Folgen hat, heißt »umsichtiger werden«: Die erkennbaren, absehbaren und also beherrschbaren Folgen immer mit berücksichtigen. Die alte ärztliche Norm, so wenig wie möglich schaden (nil nocere), muß oberste Handlungsmaxime sein. Das Forschungsinteresse hat sich gerade auch auf die *eingetretenen* Folgen zu konzentrieren: Was ist aufgrund des ersten Eingriffs geschehen, was hat sich da getan – und was kann nun *daraus* werden? Die eingetretenen Folgen, das tatsächlich erreichte Resultat und die dadurch eröffneten Anwendungsmöglichkeiten müssen klar benannt werden: Sie sollten vordringlich und nicht nur unter Fachleuten diskutiert werden. Die Forscher und Wissenschaftler haben für die öffentliche Diskussion über *reale* Anwendungsmöglichkeiten eine Informationspflicht.

Verantwortung übernehmen heißt, für die eingetretenen Folgen, soweit sie erkennbar waren, geradestehen. Verantwortlich handeln im Eingreifen in die Natur heißt demnach, sorgfältig das jetzt Vertretbare, nach bestem Wissen Verantwortbare tun und erst aufgrund der dadurch eingetretenen Resultate den nächsten Schritt vornehmen. Also: Immer neu sich prüfen, flexibel bleiben, veränderungsbereit sein!

Erkennbare, ökologische Schäden berücksichtigen und, wenn es geht, vorweg vermeiden! Das ist ethisch geboten in erster Linie für ein hochindustrialisiertes Land wie das unsere. Schließlich können wir uns das leisten, denn uns droht nicht die Massenarmut und Hungersnot. *Umweltverträgliche,* und doch produktive technische Verfahren, auch als gentechnische, entwickeln, das könnte *ein* Beitrag für die künftige Weltgesellschaft - für die *»eine* Welt« - sein.

3. Nichtstun führt nicht weiter. Denn so unterließen wir, was wir im Rahmen unserer - immer *bewußt* zu begrenzenden und nie eindeutigen - Möglichkeiten mit bestem Wissen tun können. Ein Ausstieg aus dem Handeln ist gar nicht vorstellbar, solange der Mensch ein bedürftiges Wesen ist. Wir greifen so oder so in die Natur ein, beherrschen sie - fragt sich nur, ob wir *nur* beherrschen oder ob wir es in Achtung und Schonung des Gegebenen tun.

Wir müssen handeln und können doch aufrichtigerweise nur handeln, wenn wir *glauben,* daß Gott noch das zwar gut Gewollte, aber zum üblen Geratene umwenden kann; wenn wir glauben und hoffen, daß in Gottes Schöpfermacht das Böse, Zerstörerische überwunden werden kann und darum nicht das letzte Wort hat. Guten Gewissens können wir nur handeln unter der Voraussetzung *des* Glaubens, daß Gott selbst seine Schöpfung erhält und bewahrt und daß er den zerstörerischen Kräften in der Natur und im Menschen das Feld nicht überläßt. Wer das glaubt, kann auch selbst in seinem Handeln die Zerstörung gewiß nicht wollen. Im Anschluß an *Hege!* hat *B. Liebrucks* gesagt: An der »Vollbringung« des Guten »können« wir »nur dann ... arbeiten, wenn wir der Sorge um seine Vollbringung zugleich enthoben sind«[1].

Wer wollte oder könnte, ehrlich vor sich selbst handeln, wenn von seinem Handeln oder dem anderer wirklich die Zukunft der ganzen Welt oder gar die Bewahrung der Schöpfung abhinge? Er müßte ja annehmen, von ihm allein oder von der moralischen Beschaffenheit anderer hinge *alles* Gute ab! Mut zu einem umsichtigen und verantwortungsbewußten Handeln macht hingegen der Glaube, daß, wie *T. Rendtorfffformuliert,* »die Vertrauenswürdigkeit der Welt« nicht »von der moralischen Qualität des Menschen« abhängt",

Im Zusammenhang der Rüstungs- und Rüstungskontrolldebatte hat der frühere Bundeskanzler *H. Schmidt* ausgeführt, was auch für unser Thema zutreffend ist: »Unser Leben bleibt risikoreich. Aber selbst wenn wir uns um sorgfältiges Abwägen bemühen, so bleiben wir gleichwohl in der Gefahr, schuldig zu werden und Falsches zu tun. Und sei es auch nur dadurch, daß wir nichts getan haben, daß wir unterlassen haben zu handeln. Damit wir aber gleichwohl handeln können, glaube ich, brauchen wir das Vertrauen auf Gott ... Das Vertrauen auf Gott hat den allermeisten von uns, die wir überlebt haben im Krieg und in der Nazizeit, den Willen zum Leben bewahrt ... Ich glaube, Vertrauen auf den Herrn der Geschichte gibt uns auch den Mut, Ängste auszuhalten.«

H. Schmidt zieht daraus für unseren Umgang miteinander den entscheidenden Schluß: »Eines der ganz wichtigen Erfordernisse ist, sich gegenseitig die Verdächtigungen und Ängste zu nehmen.«3- Ja, der eifernde moralische Ton, der dem anderen ohne Beweis des Gegenteils den guten Willen abspricht, wie auch das Erzeugen vagabundierender Ängste: sie blockieren und stören nicht nur, sie zerstören unter uns Leben.

Prof Dr. Traugott Koch
Ev.-Theol. Fachbereich der Universität Hamburg
Sedanstraße 19
2000 Hamburg 13

Abstract

Because genetic engineering greatly accelerates the cultivation of new breeds of plants and animals and because in nature all life is part of an integrated whole, great responsibility rests upon those pursuing genetic research. No one can know with certainty what might develop as the result of genetic manipulation. One therefore cannot merely assume that only negative or catastrophic developments are to be expected. Rather, uncertainty remains, and it is necessary to learn to work with this uncertainty, that is, to work carefully, one step at a time, open to correction and trusting that God is able to bring about good even from efforts that have gone away. Then nature remains a living whole and retains its own dynamic despite human intervention.

Anmerkungen

1. *B. Liebrucks:* Imperative Ethik, Wertethik und Sittlichkeit, in: *Ders.:* Erkenntnis und Dialektik, Den Haag 1972 (362-381), 368.
2. *T. Rendtorffui* einem Vortrag am 12. Juli 1988 in Erlangen.
3. *H. Schmidt:* Ethik und Verantwortung, in: Evangelische Kommentare 19, 1986 (533-537), 536f.

Die neue Welle Wirtschaftsethik - aus der Sicht der Evangelischen Akademien*

Von Hans May

I. Der Hintergrund der Frage

1. Signale der Transformation

Das Jahrzehnt von 1970 bis 1980 wird" rückblickend vermutlich als das Jahrzehnt der beginnenden Transformation der Industriekultur bezeichnet werden. In dieser Zeit erschienen u. a. fünf Veröffentlichungen, die das Bewußtsein der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verändert haben, unabhängig von der Validität ihrer Details. Es handelt sich um:

- »Die Grenzen des Wachstums« des Club of Rome'.
- »Das Überleben sichern« der Nord-Süd-Kommission>.
- »Global 2000« der von Präsident Carter in Auftrag gegebenen Analyse des Öko-Systems".
- »Die UNO-Studie Kernwaffen« zur Sonderabrüstungskonferenz der UN04.
- »Auf Gedeih und Verderb«, die Analyse des Club of Rome über die möglichen Auswirkungen der Mikroelektronik auf die menschliche Arbeit und das Beschäftigungssystem" .

Jedes dieser Bücher reichte für sich allein aus, um eine *Systemkrise* zu signalisieren. Gemeinsam verdeutlichen sie die Faktizität und die Notwendigkeit der Umkehr bisheriger Trends der Industriekultur.

2. Alltagserfahrungen der Transformation

Den systembezogenen Problemanzeigen der genannten Publikationen korrespondieren *Alltagserfahrungen* einer wachsenden Zahl von Bürgern auf unterschiedlichen Feldern – vom Waldsterben bis zur Arbeitslosigkeit. Zunehmend entwickelte sich die Frage nach dem Öko-System und seiner Belastbarkeit als harter Kern der Gewißheit der Veränderungsnotwendigkeit bisheriger Verhaltensgewohnheiten. Diese Gewißheit war erfahrungsgesättigt, fand in steigendem Maße theoretische Unterstützung und ist systemrelevant. Seit 1979 hatten wir plötzlich bei Tagungen, die sich mit dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik beschäftigten, völlig neue Teilnehmerpopulationen von Naturwissenschaftlern in der Altersgruppe der 30- bis 45jährigen.

---

* Referat anläßlich der Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung »Wirtschaftsetik - Zukunftsethik«, Kirche, Wirtschaft und Politik im Gespräch, vom 2. bis 4. März 1989.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 283-295, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

3. Reichweitenabschätzungen der Transformation

Spätestens seit Ende der 70er Jahre schieden sich Teilnehmerpopulationen in Akademietagungen an der Frage, ob es sich bei den beobachtbaren Veränderungen um quantitative Schübe oder qualitative Sprünge handele. Begonnen hatte diese Diskussion bekanntlich schon in den 50er Jahren mit *Adenauers* Versuch, die Nuklearwaffen als Weiterentwicklung der Artillerie zu interpretieren und dem dadurch provozierten Protest der Göttinger 18. Es war dann auch die Debatte um die Kernenergie, die das Problembewußtsein vertiefte und in eine allgemeine Debatte um die Tragfähigkeit des Fortschrittsparadigmas als Orientierungsrahmen der Industriegesellschaft überführte. Was diese Diskussion um den Fortschritt von früheren philosophischen Debatten unterschied war die Tatsache, daß es in zunehmendem Maße der wissenschaftlich-technische Fortschritt selbst war, der die *Kritik an der Idee des Fortschritts* in ihrer Funktion als gesellschaftlichem Gesamtparadigma speiste.

4. Vom Orientierungssystem zu den Ethikwellen

Moderne Gesellschaften benötigen ein *Orientierungssystem,* das allgemeine Orientierungsvorgaben philosophisch-ethischer Natur über gesellschaftliche Agenturen vermittelt und über politische Institutionen realisiert. »Leistungsfähig«, heißt es bei G. Schmidtchen, »ist ein Orientierungssystem dann, wenn Denken und Handeln zur Deckung gebracht werden können, beides in Inhalt und Form sozialer Anerkennung sicher ist. Orientierungskonflikte treten auf, wenn die pragmatischen Anforderungen nicht mehr zu den Theorien passen, die in den Institutionen vermittelt werden".« Genau dies entwickelte sich in den 70er Jahren in zunehmendem Maße. Die Fraglosigkeit des vulgären Fortschrittsglaubens verblaßte. Er verlor die Selbstverständlichkeit seiner bis dahin handlungslegitimierenden Kraft. Eine der daraus unmittelbar sich ergebenden Folgen war eine *Welle von Ethikdiskussionen.* Wenn kein genereller Konsens bezüglich der ethischen Legitimation des gesellschaftlichen Handels mehr besteht, wird jede politisch-relevante Entscheidung ihrerseits ethisch legitimationsbedürftig. Mindestens sieben deutlich erkennbare und voneinander unterscheidbare Wellen ethischen Legitimationsbedarfs lassen sich in den letzten 15 Jahren erkennen:

- Die Debatte um die Verantwortbarkeit der Kernenergie,
- die Debatte um die Definition eines qualitativen im Unterschied zum quantitativen Wachstum und damit die Frage einer ökologischen Ethik,
- die Diskussion um die ethische Verantwortbarkeit der Nuklearwaffen und der Hochrüstung im allgemeinen,
- die Diskussion um die Beschäftigungspolitik als moralischer Verpflichtung,
- der Streit um die Gentechnologie, ihre ethischen Implikationen und gesellschaftliche Steuerung,
- die sich rapide entwickelnde Diskussion um die moralische Legitimation wirtschaftlichen Handeins, also die Wirtschaftsethik,
- parallel dazu liefen, in der Öffentlichkeit weniger beachtet, Arbeiten zur Wissenschaftsethik.

Ohne es hier im einzelnen begründen zu können, möchte ich behaupten, daß jede dieser Wellen spezifische Annahmen der bisherigen Fortschrittsorientierung problematisierte. Auf diese Weise baute sich nach und nach das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer *Transformation* bisheriger Orientierungsvorgaben auf. »Wir suchen Handlungskonzepte für eine ganz bestimmte historische Situation: Für die allumfassende, d. h. technologische, organisatorische und gesellschaftliche Transformationsperiode - die größte seit fast einem Jahrhundert - in die unsere Industriegesellschaften geraten sind.«? In dem Maße, wie dieses Bewußtsein in Theorie und Praxis der wirtschaftlich Handelnden Gestalt gewann, entwickelte sich die Diskussion um »Wirtschaftsethik«, »Führungsethik«, »Unternehmensethik« oder »Unternehmenskultur«.

11. Ebenen und Formen des wirtschaftsethischen Dialogs

1. Gesellschaftlich-politische Ebene

Die *Transformation des Orientierungssystems der Industriegesellschaften* kann nur als Prozeß gedacht werden. Da es um Veränderungen bisheriger Grundannahmen, Wertmuster und Verhaltensweisen geht, ist zu vermuten, daß es sich um langfristige Umstellungsprozesse handelt.

- Neue Entwicklungen in Wissenschaft und Technik werden über ihre ökonomische Umsetzung massenwirksam und damit auf eigene Weise legitimationsrelevant. Die Veränderungsgeschwindigkeit nimmt tendenziell eher zu als ab. Damit wächst zugleich der Legitimationsbedarf, vor allem bei einer Zunahme von Risikotechnologien.
- Das politische Gewicht der Wirtschaft, vor allem international arbeitender Konzerne, nimmt tendenziell *zu.* Die parlamentarische Kontrolle scheint demgegenüber tendenziell schwächer zu werden. Dies muß die Wirtschaft mittelfristig unter zusätzlichen Legitimationszwang bringen.
- Der offenkundige Niedergang des real existierenden Sozialismus und die sich auf die Marktwirtschaft richtenden Erwartungen schaffen neue Verantwortlichkeit und damit erweiterten Legitimationsbedarf.
- Die in letzter Zeit zu beobachtende Aufwertung der Menschenrechtsidee kann, wenn sie sich fortsetzt, nicht wirtschaftsneutral sein und wird Legitimationsbedarf provozieren.
- Die fortschreitende Entdeckung ökosystemischer Zusammenhänge wird einen wachsenden Einfluß auf die Werthaltungen der Menschen haben, der ökonomierelevant ist.
- Die zunehmende Entdeckung der Relevanz sozio-kultureller Faktoren für das Verhalten von individuellen wie korporativen Wirtschaftssubjekten wird eine größere Berücksichtigung dieser Faktoren nahelegen.
- Eine Reihe zukunftsrelevanter Politikfelder, die primär ökonomisch besetzt sind, sind in sich selber ethikrelevant. Das gilt für die Umweltpolitik, die Fragen der sozialen Gerechtigkeit national wie international, den Zusammenhang von Beschäftigung und sozialer Lebensrechtfertigung und das Verhältnis von Demokratie und sozialer Marktwirtschaft.

Da all diese Fragen zur Zeit an Virulenz eher zu- als abnehmen, ist angesichts ihres Volumens damit zu rechnen, daß Fragen der Wirtschaftsethik uns längerfristig beschäftigen werden. Dem entspricht der empirische Befund.

2. Akademische Theoriedebatte

Wir registrieren eine sich verbreiternde akademische Debatte im Blick auf die Theorie der Ökonomie. Sie hat, soweit ich sehe, mindestens zwei Dimensionen. Einmal geht es um die künftige Theorierelevanz bisheriger sog. »externer Effekte«. Hier steht die Ökonomie offenbar vor dem Erfordernis einer Erweiterung ihres Theorierahmens und einer Aufstockung der Zahl der Determinanten künftiger Theoriebildung. Dies steht hinter der Diskussion um eine Erweiterung des *»magischen Vierecks«* zum *»magischen Sechseck«* und wird vielleicht am deutlichsten an der Aufgabe der theoretischen Integration von Ökonomie und Ökologie. Zum anderen scheint die Zahl der Anfragen zu wachsen, die sich auf die der ökonomischen Theoriebildung vorgelagerten philosophisch-theologischen Grundannahmen beziehen. Der Theorie-Status des Homo Öconomicus steht zur Diskussion. Hier führen die handgreiflichen Folgen einer *ökonomistisch verengten Praxis* einerseits und die Folgen des *Traditionsabbruchs der christlichen Oberlieferung* im Blick auf Werthaltungen andererseits zu neuen Fragestellungen. Ich nenne einige dieser Fragestellungen in Auswahl in Anlehnung an einen Artikel des amerikanischen Theologieprofessors *John Cobb".*

- Der *Homo Öconomicus* des *Adam Smith* ist ein theoretisches Konstrukt zur Organisation des Marktes.
- Es basiert auf der anthropologischen Annahme, daß die *Sündhaftigkeit* des Menschen ihn selbstbezogen sein läßt und sein Verhalten in der Weise bestimmt, daß es dem *Eigennutz* Vorrang gibt.
- *Selbstbezogenheit* in seiner ökonomischen Variante des *Eigennutzes* wird damit zur grundlegenden anthropologischen Voraussetzung der ökonomischen Theoriebildung.
- Die Beziehungen des Homo Öconomicus zu anderen Menschen regeln sich über den *Markt.* Der kulturelle Wert der Gemeinschaft ist kein Gegenstand für den Homo Öconomicus und seine Theorie. Darum wird die Zerstörung nicht marktförmiger Gemeinschaftsformen in der ökonomischen Theorie nicht als negativer Faktor gesehen - wohl aber von der Gesellschaftspolitik.
- Das Konstrukt des Homo Öconomicus als grundlegende Vorgabe der ökonomischen Theoriebildung ist ein anthropozentrischer Ansatz, der die *Umwelt als Material* des menschlichen Eigennutzes betrachtet. Umweltrelevante Folgen und Nebenfolgen werden zu »externen Effekten« und damit Theorie-irrelevant - nicht aber für die Ethik.
- Das Modell des Homo-Öconomicus ist ein *kapitalorientierter Ansatz.* Die daraus oftmals resultierende Zerstörung persönlicher Beziehungen ist für die Theorie »kein relevanter Faktor« - wohl aber für die Familien-, Bildungs- und Sozialpolitik.
- Die Bekleidung des Eigennutzes mit der *Würde der Rationalität* führt in der Konsequenz häufig zur Rechtfertigung eines opportunistischen Egoismus. Hier wird Cobb m. E. durch die Untersuchungen von *Franz Xaver Kaufmann, W. Kerber* und *P. M. Zulehner* unter dem

Titel: »Ethos und Religion bei Führungskräften«? und durch die Arbeit des amerikanischen Soziologen *Robert Bellah* gestützt.

- Adam Smith konnte bei seiner Konstruktion des Homo Öconomicus davon ausgehen, daß der *Utilitarismus* durch Sympathiebeziehungen, die Konkurrenz durch Solidarität, der Eigennutz durch Common sense balanciert wurden, weil Verhaltensweisen, die in der biblischen Tradition und ihrer Tradierung gründeten, eine Komplementärfunktion übernahmen. Er konnte die Ethik in seiner Systematik vernachlässigen, weil er sie faktisch, durch Tradition gewährleistet, vorausgesetzt hat. Dies ist in der Folge des Traditionsabbruchs in der Gegenwart implizit nicht mehr gegeben. Folglich muß die Frage der Ethik explizit zum Gegenstand der Wirtschaftstheorie selber werden, wenn diese nicht zunehmend destruktive Züge bekommen soll. Offenbar gewinnt dieser Aspekt besondere Bedeutung in der Sozialisation junger Ökonomen. »Robert Bellah u. a. beschreiben den in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften dominant werdenden Charaktertyp des Managers als konkurrenzbewußt, markterfolgsorientiert, unnachgiebig und frei von sozialen und moralischen Bindungen. Die in der Arbeitswelt gelernte instrumentale Orientierung an ökonomischer Effizienz wird auch auf jene öffentlichen und privaten Lebensbereiche übertragen, die früher durch Normen eines komplexen überkommenen Moralsystems bestimmt waren, das in den USA in bürgerlich-republikanischen Wertorientierungen und in der biblischen Religion wurzelte.c-?

3. Weltbank

Mitte der 80er Jahre hat die Weltbank im Zuge einer Strukturreform drastisch Personal abgebaut und im selben Zusammenhang eine personell gut besetzte neue Abteilung für Umweltfragen aufgebaut, die bis dahin in der Bewertungspraxis defizitär waren.

4. Unternehmen - Corporate Ethics

Weltweit ist ein Prozeß zu beobachten, sogenannte Unternehmensethiken zu entwickeln. Vielleicht ist es kein Zufall, daß dieser Prozeß in den USA mit der vermutlich am weitestgehenden in ihren Werthaltungen pluralisierten Gesellschaft begann. *Karl Wilhelm Dahm* beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: »In Prozessen der Entscheidungsbildung werden -Organizationsc, Gruppen, Institutionen zu -moral agents: eigener Art und eigenständiger Einflußkraft. Sie werden zu ethischen Subjekten, und zwar in drei Hinsichten: Sie können (juristisch) zur Verantwortung gezogen werden; sie entwickeln (soziologisch gesehen) eine eigene, über die Individuen herausgehende Institutionen-Plausibilität; sie entwickeln (ethisch gesehen) eine ebenfalls die Summe der individuellen Einzelmoralen überschreitende und integrierende Gruppenmoralität. Dementsprechend kommt es darauf an, Corporate Ethics durch einen Policy-Process in den Strukturen und Operationen des Unternehmens zu institutionalisieren.e'' Hier wird erkennbar, daß Unternehmen einer bestimmten Größenordnung offenbar die *Selbstverständigung aufeigene Orientierungssyste-*

me benötigen, wenn eine generell übereinstimmende Wertorientierung gesellschaftlich nicht mehr als gegeben vorausgesetzt werden kann. Für deutsche Unternehmen waren es darüber hinaus Einsichten in die Relevanz soziokultureller Faktoren, die auf dem Umweg über das Studium der japanischen Konkurrenz neu gewonnen wurden, die zu einer stärkeren Hinwendung zu wirtschaftsethischen Fragen geführt haben. So schreibt *Dr. L. Reichart,* wesentlich beteiligt an der Entwicklung einer Unternehmenskultur bei BMW: »Am prinzipiellen Vorbildcharakter der Japaner für Theorie und Wirklichkeit der Unternehmenskultur ist nicht zu zweifeln.c-? Dabei ist interessant, daß man sich bei BMW offenbar nach sorgfältigem Abwägen zwischen den Begriffen »Unternehmensethik«, »Führungsethik« einerseits und »Unternehmenskultur«, »Führungskultur« andererseits für letztere entschied, weil man den Begriff »Ethik« als zu mißverständlich empfand. »Er ist zu sehr von Vorstellungen aus einem anderen Normbereich, dem der Moral, überlagert.s'" Hier spiegelt sich vermutlich immer noch ein Sachverhalt wider, den der 96jährige *Oswald von Nell-Breuning* rückblickend auf mehrere Generationen von Ökonomen und Ethikern so formuliert hat: »Noch in meiner Jugend war die Meinung weit verbreitet und nicht nur in Kreisen der Wirtschaft, sondern erst recht in Kreisen der Wirtschaftswissenschaft durchaus herrschend, Wirtschaft und Ethik stünden in begrifflichem Widerspruch zueinander, die Wirtschaftsgesetze geböten zwingend ständiges Zuwiderhandeln gegen die Normen der Ethik. Da hat sich ein grundlegender Wandel vollzogen ... Daß Wirtschaft und erst recht Wirtschaftspolitik sich an meta-ökonomischen und darunter an erster Stelle an Gerechtigkeits- und anderen ethischen Gesichtspunkten auszurichten haben, ist heute unter ernsthaften Menschen nicht mehr strittig. Anders verhält es sich jedoch mit den Beziehungen zwischen Wirtschaftswissenschaft und Ethik als Wissenschaft.«!"

5. Unternehmen und ihre leitenden Personen

Im Zusammenhang mit der Selbstverständigung auf ein eigenes Orientierungssystem vollzieht sich offenbar so etwas wie der Versuch einer Nachsozialisation der Führungskräfte in Werthaltungen. Dabei handelt es sich im Falle BMW um eine »Ethik«, die nicht als kritische, sondern konsequent als *funktionale Ethik* verstanden wird. »Dieser dynamisch-innovative Grundzug ist dem Vorstand besonders wichtig, weil wir die Ethik ständig nach der Seite ihrer Brauchbarkeit für das Unternehmen betrachten müssen.e'" Insgesamt ist die Entwicklung auf der Ebene der Unternehmen hochinteressant. Sie läßt Transformationen der Unternehmenskulturen erkennen, die die Chancen des wirtschaftsethischen Dialogs in neuem Licht erscheinen lassen. Andererseits sind sie nicht unproblematisch und insofern dialogbedürftig, als sie beim externen Betrachter manchmal den Eindruck erwecken, es mit einer unternehmensbezogenen Art von Zivil-Religion zu tun zu haben, die unter der Bezeichnung »Unternehmenskultur« die sekundären Tugenden konsequent funktionalisiert. Vielleicht wird an dieser Stelle der Zusammenhang vom Verlust gesellschaftlicher Orientierungsgewißheit und entsprechender Werthaltungen einerseits und der Tendenz gesellschaftlicher Subsysteme zur Entwicklung eigener Orientierungssysteme andererseits besonders deutlich.

6. Institutionengründungen

In der Evangelischen Kirche Deutschlands hat es nach 1945 von den Akademien bis zu den sog. Kammern der EKD für öffentliche, soziale und Entwicklungsverantwortung immer schon Institutionen gegeben, die sich explizit mit wirtschaftsethischen Fragen befaßt haben. Ihre Arbeit ist vor allem über die Denkschriften bekanntgeworden. Es sind neuerdings neben der Expansion der Literatur *neue Formen der Institutionalisierung des wirtschaftsethischen Dialogs* zu beobachten. Sie liegen auf unterschiedlichen Ebenen:

Im universitären Bereich findet eine Institutionalisierung der Wirtschaftsethik u. a. in der Einrichtung von Lehrstühlen statt (so 1987 an der Hochschule St. Gallen), in der Arbeit verschiedener Institute, in neu gebildeten Arbeits- und Gesprächsgruppen sowie in einer Reihe von Symposien.

Auf der Ebene des Dialogs zwischen Wissenschaftlern und Praktikern arbeitet unter anderem seit Herbst 1985 die *European Foundationfor Management Development* (EFMD). Aus diesem Dialog ging 1987 die Gründung des *European Business Ethics Network* (EBEN) hervor.

Innerhalb der Wirtschaft selbst lassen sich Institutionalisierungen von Wirtschaftsethik sowohl auf Unternehmensebene, z. B. in Form von Ethik-Kodices, als auch auf Verbandsebene feststellen.

Es lassen sich ferner eine Anzahl von Forschungs-Instituten nennen, die sich an der wirtschaftsethischen Diskussion beteiligen, z. B. das *Institut für Ökologie und Unternehmensführung e. V.* in Oestrichwinkel oder die *Gesellschaft für Ethik, Bildung und Management* in Hildesheim.

Und schließlich sei auf eine beachtliche Zahl von Zeitschriften hingewiesen, die ausschließlich, schwerpunktmäßig oder teilweise wirtschaftsethische Artikel veröffentlichen.

Wir verzeichnen in den letzten 15 Jahren eine exponentielle Zunahme der Artikel und Monographien, die sich mit Fragen der Wirtschaftsethik beschäftigen. Dieser Trend scheint sich seit der Mitte der 80er Jahre noch einmal verstärkt zu haben. Signifikant ist aber nicht nur der quantitative Aspekt, sondern mehr noch die zunehmend ins systemische ausgreifende Art der Fragestellungen.

III. Die evangelischen Akademien als Orte des Dialogs

1. Wirtschaftsethik

Wirtschaftsethische Fragen und ihre gesellschaftspolitischen Aspekte haben von Anfang an eine starke Rolle gespielt in der Arbeit der Akademien. Sie hatten einen nicht unerheblichen Anteil an der Entwicklung integrativer Modelle und Institutionen, die der deutschen Nachkriegsgesellschaft zu relativer Stabilität verholfen haben. Dies gilt auch für wirtschaftsethisch relevante Entwicklungen wie z. B.:

- Das Integrationsmodell der sozialen Marktwirtschaft;
- das Integrationsmodell der Sozialpartnerschaft;

das Integrationsmodell der Einheitsgewerkschaften, durch bewußte Entscheidung gegen christliche »Richtungsgewerkschaften«;
- das Integrationsmodell der Mitbestimmung.

8. Kooperation und Konflikt

Bis Mitte der 60er Jahre bestand ein ungebrochenes Kooperationsverhältnis bei und mit allen Beteiligten, insbesondere denen, die an der Aufbauphase verantwortlich teilgenommen hatten. Von der Mitte der 60er bis in die Mitte der 70er Jahre kam es zu einer stärkeren Konfliktorientierung der öffentlichen Diskussion, die die Akademien nicht unberührt ließ. Aufder Basis eines bis dahin nicht bekannten Wohlstandsniveaus traten vor allem Fragen der *internationalen Verteilungsgerechtigkeit* in den Vordergrund und mobilisierten politische Potentiale. Wirtschaftsethische Fragestellungen meldeten sich zu Wort. Dies führte zu Entfremdungserfahrungen im Verhältnis von Kirche und Wirtschaft. Dabei gab es im vielstimmigen Chor kirchlicher Stimmen, Gruppen oder Institutionen hin und wieder einen Überhang an ethischen Motivationen, gepaart mit einem Defizit an ökonomischem Sachverstand und einer Überschätzung des Handlungsspielraums des einzelnen Unternehmens und Unternehmers. Hier rächte sich auf seiten von Theologie und Kirche die jahrzehntelange Vernachlässigung einer fundierten wirtschaftsethischen Reflexion. Zwischen den wirtschaftsethischen Monographien von *Georg Wünsch,* 1927[16], und *Arthur Rich,* 1984[17], lagen immerhin ganze 57 Jahre. Kritik aus dem Raum der Kirche wurde von den Betroffenen häufig als unsachgemäß empfunden. *Duo Esser* hat diese Sicht der Dinge 1986 in einem Referat »Kirche – unternehmerische Wirtschaft, Erfahrungen und Einsichten« dargestellt. Dort heißt es zusammenfassend:

»Nicht nur, daß die Kirchenrepräsentanten in ihrer Person der Forderung in diesen Auseinandersetzungen Autorität geliehen haben, sondern daß sie die Rechtfertigung der streitigen politischen Forderungen auch religiös und pseudodogmatisch gerechtfertigt haben, ist Gegenstand der Kritik. Deshalb stellen sich in unserem Bereich die gesellschaftspolitisch und christlich engagierten und interessierten Unternehmer gegenüber beiden Kirchen immer wieder die Frage
- nach der grundsätzlichen Legitimation der Kirche zu konkreten Einlassungen in Fragen des politischen Tagesgeschehens,
- nach dem Ausmaß der vertretbaren Konkretion solcher amtlicher Äußerungen, auch und besonders im Hinblick auf komplexe Wirtschaftsfragen,
- nach dem Verhältnis der Amtskirche zu ihren Repräsentanten, wobei die Antwort im katholischen und protestantischen Bereich unterschiedlich ausfallen wird,
- nach dem Maß der Parteilichkeit und der Notwendigkeit der politischen Neutralität gegenüber den unterschiedlichen Gruppen der Kirchenmitglieder,
- und nicht zuletzt nach dem notwendigen wirtschaftlichen Sachverstand auf seiten der Kirche bei konkreten Stellungnahmen.

Aus meiner Sicht wird es darauf keine endgültigen Antworten geben; die aufgeworfenen Fragen wollen wohl von Fall zu Fall jeweils neu entschieden sein, denn letztlich handelt es sich ganz allgemein und grundsätzlich um die >Standortbestimmung< der Kirche im Verhältnis zur Welt und in der Welt. Dennoch ist die grundsätzliche Linie klärungsbedürftig. Dazu gehört natürlich auch die Frage nach der Grundsatzeinstellung der Kirche zur Gesellschaftsordnung, und zwar insoweit es sich um die Rolle des

- gewinnorientierten
- risikotragenden
- haftenden
- verantwortlichen oder
- beauftragten

Eigentum-Unternehmers in einer christlichen und pluralistischen Gesellschaft handelt. Die unternehmerische Leistung und Verantwortung, gute Unternehmensführung, wie sie für die Lebensinteressen von Staat, Gesellschaft und nicht zuletzt für alle in den Unternehmen Tätigen und ihren Angehörigen erforderlich ist, haben bisher doch wohl keine wirkliche Erwähnung und Wertung erfahren. Wenngleich es zahlreiche positive Voten der katholischen Kirche in Deutschland zur sozialen Marktwirtschaft gibt, so trifft die soziale Anerkennung dieses ordnungspolitischen Modells, das darauf angelegt ist, ökonomische Effizienz und soziale Adäquanz, Individualität und Solidarität zu verbinden, anscheinend im kirchlichen Raume immer noch auf verbreitete latente Skepsis und Reserve.«!"

Diese Kritik wird man kirchlicherseits hören müssen, auch wenn man sie nicht in allen Punkten teilt. Andererseits entstand auf seiten kirchlicher Gesprächsteilnehmer nicht selten der Einruck, daß von Vertretern der Wirtschaft, gestützt auf die traditionelle Ökonomie, explizite, ethisch-begründete Erwartungen an die Wirtschaft als nicht zum Gegenstand der Wirtschaft gehörig abgewiesen wurden. Das galt vor allem auf den Feldern Umwelt und internationale Verteilungsgerechtigkeit. Es wird von denjenigen, die das Konstrukt des Homo Öconomicus kennen, niemanden verwundern, daß durch eben dieses Konstrukt *Ethik aus der Methodologie der Ökonomie* lange Zeit ausgeklammert wurde, verantwortungsethisch zu betrachtende Folgen und Nebenfolgen zu externen Effekten erklärt und der ökonomische Nachwuchs über Generationen in eben dieser Theorie erzogen wurde.

3. Öffnung zum Dialog

Inzwischen stehen wir vor einer deutlich veränderten Konstellation. Das Bewußtsein für die Notwendigkeit einer Veränderung unseres Orientierungssystems ist gewachsen. Dies zeigt sich unter anderem an der *Entwicklung wirtschaftsethischer Fragestellungen* und hat innerhalb der allgemeinen Konjunktur dieses Themas auch zu einer neuen Intensivierung des Dialogs zwischen Kirche und Wirtschaft geführt. Allein in den Evangelischen Akademien finden im Zeitraum vom 19. 1. 89 bis 12. 7. 89 14 Tagungen zu wirtschaftsethischen Fragen statt. Darüber hinaus gibt es eine Fülle regionaler Arbeitsgemeinschaften zum Thema »Kirche und Wirtschaft« und inzwischen bei Verbänden und einigen Großunternehmen eigene Beauftragte für entsprechende Aufgaben. Es hat sich gezeigt, daß es neben der grundsätzlichen theoretischen Debatte eine Reihe von Konvergenzen gibt, Felder, auf denen aktuelle Gestaltungsaufgaben wirtschaftlichen HandeIns mit Traditionskomplexen der jüdisch-christlichen Überlieferung sich schneiden. Es handelt sich vorzugsweise um Zusammenhänge wie:

- Umwelt und Schöpfungsglaube,
- nationale und internationale Verteilungsgerechtigkeit und das biblische Gerechtigkeitsverständnis,
- Arbeit und Rechtfertigungsglaube,

– Partizipationsmodelle und die in Gott begründete Gleichheit von Würde und Wert aller Menschen.

Darüber hinaus stehen die moralphilosophischen und anthropologischen Grundannahmen der ökonomischen Theorie zur Diskussion.

4. Modelle der Kooperation

In welcher Weise können die wirtschaftsethischen Probleme behandelt werden, ohne die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen? Wie kann zwischen Kirche und Wirtschaft Kommunikation so organisiert werden, daß sich Kooperation zum Besten aller Beteiligten und Betroffenen entwickeln kann? Hier ist zunächst noch einmal darauf hinzuweisen, daß wir im Gespräch zwischen Kirche und Wirtschaft nicht am Nullpunkt stehen. In den 10 Jahren meiner Tätigkeit in Loccum hat es ständig wirtschaftsethisch relevante Tagungen auf Feldern wie Wirtschaftspolitik, Entwicklungspolitik, Sozialpolitik, Beschäftigungspolitik und, in wachsendem Umfang, Umweltpolitik gegeben. Vor allem auf diesem letzten Feld hat sich dabei die Zusammenarbeit sehr positiv entwickelt. Diese Tagungen sind in der Regel immer auf zwei Ebenen abgelaufen, auf der Ebene der Orientierungsprobleme und auf der Ebene der instrumentellen Entscheidungen. Wie beurteilen die Beteiligten das *Ausmaß der Transformation* bisheriger Vorgaben und welche *instrumentellen Entscheidungen* legen sich nahe? Inzwischen scheinen wir jedoch an einem Punkt angelangt zu sein, an dem Transformationsprozesse ein Ausmaß erreicht haben, daß die Notwendigkeit, ihnen durch neue konzeptionelle Orientierungsvorgaben gerecht zu werden, um sie steuern zu können, einer wachsenden Zahl von Menschen bewußt wird. Auf welche Weise könnte das geschehen? G. *Enderle* nennt in seinem Beitrag»Wirtschaftsethik im Werden« drei Varianten der»Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaftswissenschaft«,

»Grundsätzlich betrachtet, kann die Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaftswissenschaft in drei möglichen Varianten oder Modellen der Interdisziplinarität erfolgen:

1. Die Ethik nimmt einen dominanten Status gegenüber der Wirtschaftswissenschaft ein.
2. Die Wirtschaftswissenschaft nimmt einen dominanten Status gegenüber der Ethik ein.
3. Beide Disziplinen werden als gleichwertig und eigenständig anerkannt, wobei ihr Verhältnis zueinander auf einem weiten Spektrum zwischen einem strikten Nebeneinander (das im Extremfall ein Nicht-Verhältnis sein kann) bis zu einem engen, interdependenten Zu- und Miteinander bestimmt werden kann.e-?

Es ist unschwer zu erkennen, daß diese Varianten praxisrelevant sind. Man kann den ersten beiden Modellen mühelos Kommunikationsprobleme der Vergangenheit zuordnen. Das dritte Modell scheint mir sowohl für die Theoriedebatte als auch für das Kooperationsverhältnis Kirche - Wirtschaft das einzig zukunftsträchtige zu sein.

5. Die Loccumer Kolloquienreihe

Aus der Beobachtung der ständig wachsenden Relevanz wirtschaftsethischer Fragen hat die Evangelische Akademie Loccum gemeinsam mit der »Sektion Systematische Theologie« in der »Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie« 1985 begonnen, ein interdisziplinäres Kolloquium mit dem Titel: *»Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik«* zu organisieren. Es schließt im Juni 1989 nach sieben Sitzungen, die jeweils durch Protokolle dokumentiert sind. Fünf Sitzungen wurden von der VW-Stiftung finanziert; die letzten beiden Sitzungen von der Akademie mit Unterstützung des Instituts der Niedersächsischen Wirtschaft und einem Zuschuß der Deutschen Bank. Sein Ansatz folgt dem dritten von Enderle skizzierten Modell. Grundannahme für die gesamte Reihe war, daß die bisherige ökonomische Theorie ethisch defizitär ist, und daß die bisherige protestantische Theologie nicht in der Lage gewesen ist, dieses Problem in einer für Ökonomen akzeptablen Weise aufzunehmen. Daraus ergab sich die Folgerung, daß die Betonung und Fortführung bisheriger Autonomieansprüche der Einzelwissenschaften nicht in der Lage ist, das Problem zu lösen, weil die Autonomieansprüche Teil des Problems sind. Dies führte auf die Frage: Ist es möglich, *»Normenfindungsgemeinschaften«* zu begründen, die die Autonomieansprüche der Einzeldisziplinen vermitteln und zu einer Veränderung nicht nur subjektiver Einstellungen, sondern der Regelsysteme führen können? Der Begriff »Normenfindungsgemeinschaft« hat u. a. folgende Implikationen:

- Man *hat* die Normen nicht, sondern sie müssen *gefunden* werden.
- Um sie zu finden, muß man eine *Gemeinschaft* bilden, weil keine der beteiligten Disziplinen *allein* sie finden kann.
- Es gibt keinen Normenspezialisten für Ethik, der als Fachmann gleichsam *von außen kommend* die anstehenden Fragen beantworten könnte.
- Wenn das stimmt, kann Ethik heute nur noch als *Gemeinschaftsaufgabe* begriffen und von Ethos-Findungsgemeinschaften betrieben werden.
- In ihnen müssen das Sach- und Regelwissen von Disziplinen einerseits und die zugrunde liegenden Wirklichkeitsannahmen des Orientierungswissens andererseits zusammengeführt und kritisch *aufeinander bezogen* werden.
- Entscheidend für die Effektivität dieses Versuches ist es, die jeweils richtigen *Schnittstellen* zu finden, die eine fruchtbare Bezugnahme aufeinander ermöglichen.

An der Reihe beteiligten sich etwa 30 Ökonomen und Theologen. Sie begann mit der Darstellung grundsätzlicher Ausgangslagen der Disziplinen und führte über die Behandlung theorierelevanter Einzelaspekte zum Versuch der Erprobung gewonnener Einsichten an Fallbeispielen. Die Erfahrung mit der Reihe zeigt, daß der Versuch, anstehende Orientierungs- und Integrationsaufgaben in der Form solcher interdisziplinärer »Normenfindungsgemeinschaften« anzugehen, mühsam, aber sinnvoll ist.

6. Orientierung und Integration

Wenn nicht alles täuscht, stehen wir heute im Weltmaßstab vor einer strukturell ähnlichen Aufgabe wie die Bundesrepublik in den Jahren des Wiederaufbaus. Wir benötigen neue

Orientierungsvorgaben, die uns in die Lage versetzen, im Blick auf die heute anstehenden Aufgaben Integrationsmodelle zu entwickeln, die potentiell ruinöse *Antagonismen* in kritikoffene *Kooperationen* überführen können. Auf der Orientierungsebene stehen wir vor der Notwendigkeit eine neue, konsensfähige Vorstellung von Fortschritt zu entwickeln. Dies gilt national, für Europa, für das Ost-West- und das Nord-Süd-Verhältnis. Eine *Reformulierung der Fortschrittserwartung* scheint mir schon sozialpsychologisch im Interesse der Steuerbarkeit der Gesellschaften erforderlich zu sein. Entsprechend groß sind die konkreten Integrationsprobleme. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sehe ich folgende wirtschaftsethisch relevante Aufgaben:

- Den Aufbau von »Normenfindungsgemeinschaften« zur Entwicklung von Theoriemodellen, die ethische und ökonomische Anforderungen zu integrieren in der Lage sind und wirtschaftlichem Handeln Orientierungsvorgaben machen können.
- Die Integration von Ökonomie und Ökologie.
- Die Behauptung und Erweiterung des Integrationsmodells der Sozialpartnerschaft im Rahmen der europäischen Wirtschaftsgemeinschaft. Hier könnten m. E. gerade die deutschen Erfahrungen mit wirtschaftsethisch begründeten Modellvorstellungen dazu beitragen, einen Rückfall in das Klassenkampfmodell zu verhindern.
- Die Integration der Arbeitslosen.
- Die Integration der Ausländer.
- Die wirtschaftliche Integration des Südens.
- Die wirtschaftliche Integration der osteuropäischen Länder, nachdem der real existierende Sozialismus für die betroffenen Bevölkerungen jede orientierende und sozialintegrative Kraft verloren zu haben scheint.

Man braucht kein Prophet zu sein, um festzustellen, daß die Transformation der Industriegesellschaften, die Integration der Entwicklungs- und Schwellenländer, die Vielzahl der als qualitativ neu empfundenen Probleme aus der Entwicklung von Wissenschaft und Technik einen *Orientierungs- und Integrationsbedarf* ungeheuren Ausmaßes auf absehbare Zukunft produzieren. Keine der gesellschaftlichen Gruppen wird vermutlich für sich allein in der Lage sein, diesen Bedarf zu decken. In diesem Zusammenhang scheint es ratsam, auch der Dialektik von Säkularisierung und »Wiederkehr der Religion« Aufmerksamkeit zu schenken, weil sich Religion im Blick auf das Problem der Integration sowohl zur Kraft wie auch zur Sprengkraft entwickeln kann. Der ethische Diskurs wird um so wichtiger werden, je mehr bisher als klassisch empfundene Ideologien zerfallen, weil die Zustimmungsbereitschaft zu neuen Orientierungssystemen davon abhängig sein wird, ob die Menschen ihre als gerecht empfundene Auffassung einbringen können oder nicht. Dies gilt auch für die Wissenschaftsethik. Darum gibt es keine Alternative zum wirtschaftlichen Dialog.

Pastor Hans May
Evangelische Akademie Loccum
3056 Rehburg-Loccum

Abstract

The Evangelical Academies are a forum to open debate on any matters relating to a furtherance of a responsible approach to future directions in society. The contribution discusses in the author's view in which way, for which reasons and on which sociallevels questions of ethics in economy have occured in the Academie's work. The author proposes to establish interdisciplinary teams developing norms to connect ethics and economy, and points out a number of tasks for the future work.

Anmerkungen

1. *D. Meadows u. a.:* Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.
2. *Das Oberleben sichern.* Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer: Bericht der Nord-Süd-Kommission, Köln 1980.
3. *Council of Environmental Quality,* U.S. Department of State (Hg.): Global 2000: Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt a. M. 1980.
4. *Die UNO-Studie Kernwaffen:* München 1982.
5. G. *FriedrichslA. Schlaff:* Auf Gedeih und Verderb. Mikroelektronik und Gesellschaft. Bericht an den Club ofRome, Wien u. a. 1982.
6. G. *Schmidtchen:* Über die Erforschbarkeit von religiösen Orientierungssystemen, in: *T. Rendtorff(Hg.):* Religion als Problem der Aufklärung, Göttingen 1980, S. 254.
7. *L. Reichart, BMW-AG,* in: Führungsethik in der Unternehmenskultur.
8. *J. Cobb:* Wirtschaft gegen Gemeinschaft. Theologische Fragen an kapitalistische Wirtschaftstheorien, in: Ev. Kommentare 8/1988, S. 445-450.
9. *F. X. Kaufmann, W. Kerber, P. M. Zulehner:* Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München 1986.
10. S. *Katterle:* Ethische Aspekte des Verhaltens von Führungskräften öffentlicher und gemeinwirtschaftlicher Unternehmen, in: Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen, Bd. 11, Heft 4/1988, S.441.
11. *K.- W. Dahm:* Unternehmensbezogene Ethikvermittlung. Zur neueren Entwicklung der Wirtschaftsethik, in: ZEE, 33. Jg., S. 132.
12. *L. Reichart:* Von den Führungsleitsätzen zu den Handlungssituationen, in: BMW intern 01/87.
13. AaO.
14. Zitiert nach: G. *Enderle:* Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereiche der Wirtschaftsethik. Hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1988, S. 16.
15. *F. Kähne:* Überlegungen zur Führungsethik, in: PZ/PZ5 - Mitarbeiter-Information.
16. G. *Wünsch:* Evangelische Wirtschaftsethik, Tübingen 1927.
17. *A. Rich:* Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh 1984.
18. *O. Esser:* Kirche - unternehmerische Wirtschaft, Erfahrungen und Einsichten (Schriftenreihe Kirche - Wirtschaft, Heft 2), Köln 1986, S. 20f.
19. G. *Enderle,* aaO., S. 19.

Dokumentation

Vorbemerkung

Im Rahmen der Dokumentation relevanter Texte zur ethischen Diskussion in der EKD wird nachfolgend eine Ausarbeitung der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung vorgelegt. Sie hat nicht den Charakter einer Denkschrift. Es handelt sich vielmehr um eine Stellungnahme zu einer innerkirchlichen Diskussion um die theologische und ethische Bewertung der Kriegsdienstverweigerung. Die Ausarbeitung beruht in wesentlichen Teilen auf einem Entwurf, den *Klaus von Schubert*, seit 1986 Mitglied der Kammer, angefertigt hat. Die abschließende Beratung des Textes konnte er nicht mehr erleben. Die Absicht, das Problem von Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung in den größeren Zusammenhang der Friedenspolitik zu stellen, ist stark von seinen Vorstellungen geprägt worden. Die weitergehende Absicht der Kammer, bei Gelegenheit dieses Votums auch die Frage kritisch zu prüfen, ob der Begriff »Friedensdienst« geeignet ist, die Funktion des zivilen Ersatzdienstes zu beschreiben, und bei dieser Gelegenheit die Tätigkeiten solcher Freiwilligendienste, wie z. B. die Aktion Sühnezeichen, zu vergleichen, wurde zunächst zurückgestellt. Deutlich wird, daß in dieser kirchlichen Stellungnahme der Begriff der Gewissensentscheidung weiter gefaßt wird als in der durch das Grundgesetz für den Staat vorgegebenen Fassung. *T.R.*

Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung?

Anmerkungen zur Situation des Christen im Atomzeitalter
Vorgelegt von der Kammer für Öffentliche Verantwortung*

1. Anfrage an die Kirche

Immer noch und immer wieder stehen Christen und stehen die Kirchen vor der Frage, welcher Beitrag zur Erhaltung und Gestaltung des Friedens zwischen Menschen und Völkern ihnen möglich und geboten ist. Die Zuspitzung der Frage im Zeitalter der Massenvernichtungswaffen erlaubt kein Ausweichen. Die friedensethische Urteilsbildung verlangt nicht nur theologische Sorgfalt, sondern auch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der politischen Realität. Für die Friedenspolitik sind nicht nur die Träger eines politischen Mandats, sondern alle Bürgerinnen und Bürger verantwortlich.

In besonderer Weise betroffen sind in der Bundesrepublik Deutschland junge Männer, die ihren Wehrdienst zu leisten haben oder die von ihrem Recht auf Kriegsdienstverweigerung Gebrauch machen und Zivildienst leisten. Ihnen ist auferlegt, eine persönliche Entscheidung zu fallen, deren Gründe auch Gegenstand der friedensethischen und sicherheitspolitischen Diskussion in der Kirche und der Gesellschaft sind. Sie haben in unserem Land die rechtliche Möglichkeit, und damit die persönliche Verpflichtung, ihrem Gewissen folgend eine Entscheidung für den Wehrdienst oder für die Kriegsdienstverweigerung zu treffen. Die Kirche ist aufgerufen, ihnen in dieser Entscheidungssituation den Beistand der Seelsorge zu leisten. Das verlangt von ihr, sich auf die Härte der Probleme und das Leiden an den Widersprüchen der politischen Wirklichkeit einzulassen. Es geht in dieser Entscheidungssituation nicht nur um eine Frage der persönlichen Gewissensentscheidung, sondern ebenso um die damit für jeden einzelnen unlösbar verbundene politische Urteilsbildung.

* Vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland am 7. Juli 1989 zur Veröffentlichung freigegeben.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 296-301, ISSN 0044-2674
© Gütersloher VerlagshausGerd Mohn 1989

In jüngerer Zeit ist innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland mehrfach die Auffassung vertreten worden, die Kriegsdienstverweigerung sei gegenüber dem Wehrdienst als das »deutlichere Zeugnis« oder »deutlichere Zeichen« eines Christen anzusehen. Diese Rede vom »deutlicheren Zeugnis« will als Ausdruck eines auf die Einheit von Glauben und Handeln bedachten Gewissens theologisch ernst genommen werden. Sie fordert zur Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten des christlichen Friedenszeugnisses heraus. Wir nehmen sie als dringende und drängende Anfrage besorgter Christen an den friedensethischen Beitrag der Kirche auf. Verschiedene Äußerungen aus dem Raum der evangelischen Kirche, zuletzt der Synode der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Evangelischen Kirche im Rheinland[1], haben sich gründlich mit der Problematik einer vergleichenden Wertung, eines ethischen Komparativ, auseinandergesetzt. Aus Anlaß dieser Diskussion hat der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland seine Kammer für Öffentliche Verantwortung gebeten, zu den Anfragen an die Kirche und den damit verbundenen Fragen friedensethischer Aussagen der Kirche Stellung zu nehmen.

2. Reden vom »deutlicheren Zeuqnis«

Das Reden vom »deutlicheren Zeugnis« entstand 1965 in der DDR[2]. In einer »Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen« sprach die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen auch die Frage nach dem Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen an. Im Blick auf die gravierenden, persönlich zu erleidenden Folgen für Bausoldaten und insbesondere Verweigerer, die auch diesen waffenlosen Dienst in der Armee als unvereinbar mit dem christlichen Friedenszeugnis ansahen, wurde deren Verhalten gegenüber einem reinen Zweckmäßigkeitsdenken durch den seelsorgerlichen Zuspruch der Kirchenleitung gestützt: »Es wird nicht gesagt werden können, daß das Friedenszeugnis der Kirche in allen drei der heute in der DDR gefällten Entscheidungen junger Christen in gleicher Deutlichkeit Gestalt angenommen hat. Vielmehr geben die Verweigerer die im Straflager für ihren Gehorsam mit persönlichem Freiheitsverlust leidend bezahlen, und auch die Bausoldaten, welche die Last nicht abreißender Gewissensfragen und Situationsentscheidungen übernehmen, ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn.«

Im gleichen Text nannte die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen die Haltung der Verweigerer und Bausoldaten – ohne Komparativ - »kleine prophetische Zeichen«, die angesichts des Rüstungswettlaufs und der Haßpropaganda die Beunruhigung des Gewissens wachhalten. Diese Menschen erschienen als »Vorhut einer noch fernen Epoche«.

Die evangelischen Kirchen in der DDR gebrauchen die Rede vom »deutlicheren Zeugnis« bzw. von den »kleinen prophetischen Zeichen« heute so nicht mehr. Mit einem Beschluß der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 1987 in Görlitz ist die Diskussion zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Dort heißt es zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung:

»Jeder Christ, der vor die Frage des Wehrdienstes gestellt ist, muß prüfen, ob seine Entscheidung mit dem Evangelium des Friedens zu vereinbaren ist. Wer heute als Christ das Wagnis eingeht, in einer Armee Dienst mit der Waffe zu tun, muß bedenken, ob und wie er damit der Verringerung und Verhinderung der Gewalt und dem Aufbau einer internationalen Ordnung des Friedens und der Gerechtigkeit dient. Die Kirche sieht in der Entscheidung von Christen, den Waffendienst oder den Wehrdienst überhaupt zu verweigern, einen Ausdruck des Glaubensgehorsams, der auf den Weg des Friedens führt.e-'

Einzelne kirchliche Gruppen in der Bundesrepublik Deutschland nahmen freilich zwanzig Jahre nach der »Handreichung« den Komparativ wieder auf. Dabei wurde die Formel aus ihrem ursprünglichen Kontext gelöst und in die andersartige Situation der Bundesrepublik Deutschland der 80er Jahre versetzt. In der heutigen politischen Situation, so behaupteten 16 Hamburger Hochschullehrer in einem Brief an ihre Kirchenleitung, sei »die Verweigerung des Waffendienstes zugunsten eines Friedensdienstes ohne Waffen als srelativ christlicher: anzusehenc". Die Kreissynode Oberhausen legte der rheinischen Landessynode den Antrag vor, die Kriegsdienstverweigerung als die »heute notwendige Entscheidung« zu erklären.

Das mit einer politischen, militärischen und technologischen Lagebeurteilung der Gegenwart begründete Reden vom »deutlicheren Zeugnis« der Verweigerung des Waffendienstes, die als »relativ

christlicher« anzusehen sei, wurde vielfach als Ausgrenzung der Wehrdienstleistenden verstanden. Verschiedene Sprecher sehen darin ein nicht beabsichtigtes Mißverständnis. Die Notwendigkeit eines »ethischen Komparativ« in der Friedensfrage ergebe sich aus der mit dem herrschenden System nuklearer Abschreckung verbundenen Rüstungssteigerung. Wenn die Verweigerung des Wehrdienstes als »deutlicheres Friedenszeugnis« der Christen bezeichnet werde, so richte sich diese Aussage nicht gegen Soldaten, sondern unterstreiche die Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschrekkung. Im Vergleich mit anderen Handlungsweisen werde aber ein für Christen notwendiges und deutliches, das heißt in der Wertung »deutlicheres«, Zeichen gesetzt.

3. Theologische Klärungen

Wie können wir als Christen Zeugnis ablegen von dem, was wir gehört haben? Wie können wir vom Frieden reden, und was können wir für den Frieden tun? Einigkeit besteht unter Christen darüber, daß es nicht unsere Entscheidungen und nicht unsere Handlungen sind, die uns zu Christen machen. Christsein wird allein durch Gottes gnädiges Handeln und durch den das Handeln Gottes bejahenden Glauben konstituiert. Wir leben unter der Zusage des Friedens Gottes mit den Gottlosen, der in der Person Jesu Christi inmitten der noch unerlösten Welt bereits Wirklichkeit geworden ist. Von diesem theologischen Verständnis der Zusage des Friedens her kann christliches Zeugnis nicht in vergleichenden Abstufungen, einem Mehr oder Weniger des »Christlichen«, ausgedrückt werden, denn wir bezeugen nicht unsere eigene Christlichkeit, sondern Jesus Christus.

Als Christen leben wir in der Spannung zwischen der Friedenszusage Gottes und der Friedlosigkeit unserer menschlichen Gegenwart. Wir müssen diese Spannung aushalten, aber wir können sie nicht auf sich beruhen lassen. Christen können an dem in der Person Jesu Christi von Gott schon verwirklichten Frieden nicht tatenlos teilhaben. Die Zusage des »Friedens Gottes, der höher ist als alle Vernunft« (Phil 4,7), wird zu einem Imperativ des Friedens, der die menschliche Vernunft fordert, nach dem Maß ihrer Einsicht den Frieden zwischen Menschen und Völkern zu schaffen, zu erhalten und zu gestalten.

In ihrem Friedenshandeln sind Christen nicht in die Beliebigkeit menschlicher Machtpolitik entlassen. Feindseligkeit und Gewaltsamkeit durch die Liebe zu überwinden ist der Auftrag der Christen in der unfriedlichen Welt.

»Der Friedensdienst der Christen geschieht jedoch unter ihren gesellschaftlichen und politischen Lebensbedingungen. In der jeweiligen geschichtlichen Situation ist deshalb zu prüfen, welche konkrete Gestalt der Friedensdienst der Christen nach Gottes Willen annehmen soll. Sicher gilt heute wie früher, daß die Christen nur da ihrem Auftrag gerecht werden, wo sie klar bezeugen, daß der Krieg unvereinbar ist mit Gottes Friedenswillen, wie er in Christus in Erscheinung tritt« (These 8 in: Der Friedensdienst der Christen. Eine Thesenreihe zur christlichen Friedensethik in der gegenwärtigen Weltsituation. Erarbeitet von der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Öffentliche Verantwortung, 1969)5.

Die Christen bewegen sich wie alle Menschen mit ihren politischen Entscheidungen und Taten in einem Bereich, der häufig eindeutige Aussagen über Ursachen und Folgen nicht zuläßt. Auch wo wir der Richtungsweisung des Friedensgebots Gottes zur Friedensaufgabe in der Welt folgen, ist im Blick auf die Mittel und Wege nur selten eine Unterscheidung von falsch und richtig möglich. In der Regel können wir nur zwischen besser und schlechter unterscheiden. Dabei geht es nicht nur um die Realisierung des als politisch besser Erkannten; gestritten werden muß schon über die Erkenntnis, also über die sachgerechte Unterscheidung des politischen Besseren vom politisch Schlechteren. Politische Entscheidungen und Handlungen der Christen werden »nicht dadurch, daß sie christlich begründet, sondern allein dadurch, daß sie politisch besser ... sind, einleuchtend gemacht und zum Sieg geführt« (Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946).

Der Komparativ von besser und schlechter bzw. deutlicher oder weniger deutlich gehört zur Kategorie des Ethischen. Auf der Ebene der Weltverhältnisse kann theologisch verantwortete politische Ethik auf die Frage nach dem Besseren nicht verzichten. Aus der Nachfolge Christi hat der Glaubende die Freiheit gewonnen, sich auf das Ringen um den wirkungsvolleren und damit besseren Weg zum Frieden zwischen Menschen und Völkern einzulassen. Er nimmt an der Auseinandersetzung über politische Zweck-Mittel-Verhält-

nisse teil, wenn er dem Gebot der Nächstenliebe und der Friedenswahrung folgen will. Er kann sich verpflichtet fühlen, durch sein Handeln Zeugnis abzulegen. Ob sein Zeugnis gehört und gesehen wird, liegt in Gottes Hand. Darum ist es ihm auch verwehrt, sein Handeln oder sein Reden gegenüber dem Handeln oder Reden anderer Christen als das bessere bzw. deutlichere Glaubenszeugnis zu behaupten. Christen können sich durch ihre Taten nicht rechtfertigen, aber Christen müssen ihr Tun und Lassen vor ihren Mitmenschen verantworten und vor Gott die offenen und verborgenen Zwecke enthüllen.

4. Die Zuordnung entgegengesetzter Entscheidungen

Zu einem den Christen gebotenen wachsamen Verhalten in den Weltverhältnissen gehört ein politisch vernünftiger, am Friedensgebot und der Wahrung der Menschenwürde orientierter Umgang mit der Macht. Christen können auf unterschiedliche Weise durch Teilnahme oder durch Distanzierung politische Verantwortung übernehmen. Hier, wo es um die Frage der Mitverantwortung für den Nächsten und das Gemeinwohl geht, haben vergleichende ethische Überlegungen ihren Ort.

Im Umgang mit militärischer Macht geraten Christen in ein Dilemma: Um des Wohles der Menschen willen können sie dem Staat nicht die Preisgabe seines Schutzauftrages anraten; um des Wohles der Menschen willen können sie aber auch nicht mehr Krieg als Mittel der Politik ansehen. Entscheiden sie sich für den Waffendienst, um Recht und Frieden *tu* schützen und dem von Gewalt bedrängten Nächsten Nothilfe leisten zu können, tun sie es im Wissen um die Distanz menschlichen Handelns gegenüber dem göttlichen Friedensgebot. Die Realität dieses Dilemmas kann von niemandem bestritten werden. Das Spannungsverhältnis innerhalb der christlichen Nächstenliebe, die ihre Orientierung von der Lebenshingabe Jesu empfängt und die zugleich den gewaltsam Bedrohten mit Mitteln der Gewalt schützen will, kann nicht aufgelöst werden.

Angesichts der Verfügbarkeit von atomaren Massenvernichtungswaffen sind weitere, besonders schwerwiegende Gesichtspunkte zu bedenken. Nach dem ersten Einsatz von Atomwaffen 1945 und angesichts ihrer fundamentalen Bedeutung für die Militärstrategien nach dem Zweiten Weltkrieg sind bei vielen Christen die Zweifel gewachsen, ob auch nur mit der Bereithaltung und der Drohung des Einsatzes solcher Massenvernichtungswaffen das Leben des bedrohten Nächsten geschützt werden kann und darf. Das Spannungsverhältnis wird damit verschärft, aber nicht gelöst; im Grundsatz besteht es fort.

Das Zeugnis der Gewaltlosigkeit, das wir aus dem Evangelium hören, und die Mittel der Gewalt, die unsere politische Realität noch immer bestimmen, setzen uns der härtesten Anfrage an unser Tun und Lassen aus. Der persönliche Verzicht auf Gewalt kann ein präziser Ausdruck christlichen Friedenshandelns sein. Andererseits kann ein Christ seine Bereitschaft, sich mit militärischer Macht an der Abwendung von Gewalt zu beteiligen, als unabdingbaren Teil einer politischen Konfliktlösung begreifen: Die Bereitschaft zum Einsatz militärischer Macht trägt dazu bei, daß der Weg des Friedenshandelns zur politischen Überwindung der Gewaltsamkeit offenbleibt und die Völker den Weg zum friedlichen Umgang miteinander finden. Der Soldat stellt sich in die Paradoxie der gegenwärtigen Weltsituation. Der Kriegsdienstverweigerer hält das Bewußtsein wach, daß diese Situation nicht dauern darf. Diese Spannung auszuhalten und auszutragen, bis die Institution des Krieges überwunden ist, ist ein Friedensdienst, den Christen leisten können.

Im Dilemma der gegenwärtigen historischen Situation zwischen dem Ziel der Gewaltfreiheit und der Schutzbedürftigkeit von Recht und Frieden gegen Gewalt ist die Kirche nicht in der Lage, einem der angebotenen Wege zur Erhaltung des Friedens und zum Schutz des Lebens des Nächsten den Vorzug zu geben und die von manchen gewünschte eindeutige Entscheidung für einen generellen Gewaltverzicht im Sinne der historischen Friedenskirchen zu fällen. Die Sachlage ist bei anderen ethischen Streitfragen unter Umständen eine andere, und auch im Blick auf die Entscheidung zwischen Gewaltfreiheit und Bereitschaft zur Anwendung militärischer Macht kann sich die Kirche in einer bestimmten Situation genötigt sehen, eindeutig zu optieren. Aber die Kirche verfügt weder über das Wissen noch über die Macht, das genannte Dilemma für aufgelöst zu erklären. Der Charakter unserer Kirche als einer Kirche des Friedens zeigt sich dort, wo sie das

Friedensangebot Gottes verkündet und ihren Beitrag zu dem den Menschen möglichen Frieden leistet. Das geschieht dadurch, daß sie das Bewußtsein für die Distanz zwischen dem verheißenen Frieden und der Gegenwart von Gewalt schärft. Es geschieht auch dadurch, daß sie sich der Menschen annimmt, die in dieser Gegenwart handeln und entscheiden müssen. Das kann nicht heißen, daß die Kirche sich an die Friedlosigkeit der Welt als Gegegenheit anpaßt. Bei allen von Christen vertretenen Positionen erscheint der gegenwärtige Zustand als Zwischenzustand, den es zu überwinden gilt. Gemeinsam wirken Christen und wirkt die Kirche als ganze auf eine Friedensordnung zwischen den Völkern hin, die den Krieg als Mittel zum Austragen von Konflikten hinter sich läßt. Die Kirche kann heute ihr Gewicht in die Waagschale einer Friedenspolitik legen, die zur gewaltlosen Bewältigung von Konflikten und zur Abrüstung führt. Sie kann raten und mahnen, sie kann aber nicht Entscheidungen der Gemeinschaft oder des einzelnen vorwegnehmen.

Welche Entscheidung der Christ auch fällt, ob für den Weg des Soldaten oder für den Weg des Kriegsdienstverweigerers, es darf nicht sein, daß der eine für sich eine höhere Qualität von Christsein in Anspruch nimmt oder gar dem anderen das Christsein abspricht, weil er eine andere Position vertritt. Vielmehr muß es darum gehen, das Gespräch zu suchen und miteinander um Verständigung zu ringen. »Beide stehen auf demselben geistlichen Fundament, und sie nehmen ihre Friedensverantwortung in demselben politischen Handlungsfeld wahr. Wenn sie diese Voraussetzungen nicht verkennen, dann sind beide aufgefordert, ihre unterschiedlichen politischen Zugänge zueinander in Beziehung zu setzen und für die Beunruhigung, die von der jeweils anderen Position und ihrer Aufnahme des biblischen Friedenszeugnisses ausgeht, offen zu sein« (Heidelberger Friedensmemorandum, 1983)6. Beide haben sich mit der Möglichkeit des Scheiterns ihrer auf Frieden gerichteten Anstrengung auseinanderzusetzen.

Junge Männer müssen heute eine individuelle Entscheidung für Wehrdienst oder Kriegsdienstverweigerung treffen. Aufgabe der Kirche ist es, darauf hinzuweisen, daß diese Entscheidung in beiden Fällen vor dem Gewissen zu verantworten ist. Die Kirche muß das Gespräch zwischen Wehrdienstleistenden und Kriegsdienstverweigerern immer wieder neu ermöglichen und dabei unablässig an die Verantwortung erinnern, die das Friedensgebot Gottes uns allen auferlegt: denen, die als Kriegsdienstverweigerer im Zivildienst ihre Verantwortung für die Gesellschaft wahrnehmen, ebenso wie denen, die zur Verteidigung von Recht und Freiheit Wehrdienst leisten. Die Kirche muß ferner die politisch Verantwortlichen in unserem Staat daran erinnern, den Wehrdienst und den Auftrag der Bundeswehr ausschließlich am Ziel der Friedenssicherung auszurichten und den Zivildienst so zu gestalten, daß der Friedenswille junger Menschen seinen Ausdruck finden kann.

Die Entscheidung für den Wehrdienst wie die Entscheidung für die Kriegsdienstverweigerung ist eine Frage politischer Ethik. Jeder ist seinem, in Gottes Wort gebundenen, Gewissen verantwortlich. Niemand kann sicher sein, daß sein Weg zum Ziel der Bewahrung des Friedens führt. In einer an der Leitlinie des Friedensgebotes Gottes getroffenen Entscheidung für den Friedensdienst ohne Waffen und in einer mit dem Gebot der Nächstenliebe begründeten Entscheidung für den Friedensdienst mit der Waffe werden von Christen unterschiedliche Gewissensentscheidungen getroffen. Sie werden dabei nicht vergessen, daß wir »alle des Ruhmes mangeln, den wir bei Gott haben sollten« (Röm 3,23).

5. Friedenspolitik in der heutigen Welt

Die gewaltlose Bewältigung von Konflikten zwischen Menschen, Staaten und Völkern bedarf aller Vernunft, die uns von Gott gegeben ist. Da Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, sind Christen dazu verpflichtet, auf die Überwindung der Institution des Krieges hinzuwirken. Das muß mit politischen Mitteln geschehen. Der Frieden in der Welt, für den zu arbeiten uns der von Gott geschenkte Frieden befähigt, verlangt von uns eine Analyse und Bewertung der Weltverhältnisse und stellt die Handelnden in den historischen Zusammenhang ihrer Generation.

Die Evangelische Kirche in Deutschland weiß sich heute in ihren Stellungnahmen in einem breiten ökumenischen Konsens der Verneinung des Rechtes zum Kriege und der Verneinung jeglicher Rechtfertigung für den Einsatz von Massenvernichtungswaffen. Die mit diesen Waffen gefüllten Arsenale der Weltmächte, das fortgesetz-

te Wettrüsten und die Umsetzung jeglicher naturwissenschaftlich-technischen Entwicklungen in Waffentechnik lassen den Rüstungswettlaufimmer deutlicher als ein »totes Rennen« erscheinen, das von einem hohen Risiko des katastrophalen Unfalles belastet ist. Die Belastung der Wirtschaftskraft selbst reicher Länder geht auch auf Kosten der Armen. Die Katastrophe eines Nuklearkriegs hat bislang nicht stattgefunden, und das vorstellbare Ausmaß dieser Katastrophe mag dazu beigetragen haben. Doch auch unter den politischen Verantwortlichen der Supermächte wächst heute die Einsicht, daß mit der Herstellung und Lagerung von Atomwaffen nur eine Frist gewonnen wurde, von der kein Mensch wissen kann, ob und wann sie ablaufen wird. So führt auch die Analyse der realen Weltverhältnisse zu der Frage, ob wir die uns gegebene Frist nutzen, um Rüstungstechnik durch Friedenspolitik zu ersetzen.

Sowohl im »heute noch« der Heidelberger Thesen von 1959 als auch in der Frage nach dem »Zeitpunkt«, »wo Skandal und Risiko der Rüstungsspirale höher veranschlagt werden müssen als der Nutzen des Abschreckungssystems«, in der Denkschrift »Frieden wahren, fördern und erneuern« der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1981[7] wird eine Vorstellung von der Zeit sichtbar, die eine »Gnadenfrist« ist, wenn wir sie nutzen auf dem Weg zu einem Frieden ohne Drohung.

Welche Entscheidung Christen heute, gewissenhafter Prüfung folgend, treffen können, hängt nicht zuletzt davon ab, welche Entscheidungen sich die Träger eines politischen Mandats heute zutrauen. Mehr als vierzig Jahre nach Hiroshima und vor dem Ende dieses Jahrhunderts der Weltkriege halten wir die Zeit für gekommen, Verfahren der Konfliktbewältigung zu entwickeln, die dem Wettrüsten die politische Grundlage entziehen, und Vereinbarungen zwischen Gegnern zu schließen, welche die Angst mindern, auf der das System der gegenseitigen Abschreckung beruht.

Wir halten es heute für geboten und für möglich, die Nuklearsenale in großen Schritten zu vermindern, die chemischen Waffen zu verbieten und den Einstieg in biogenetische Waffen zu verhindern. Wir halten es heute für geboten und für möglich, die Militärstrategien im Ost-West-Gespräch zur Diskussion zu stellen und die Militärstrukturen vereinbart so umzubauen, daß offensive Möglichkeiten abgebaut und nur defensive gegenseitig zugestanden werden. In einer Verteidigung, die die Bevölkerung nicht der Zumutung einer Entblößung aussetzt, aber den Gegner nicht mit der Gefahr der Offensive konfrontiert, die defensiv wirksam, aber zum Präventivangriffungeeignet ist, sehen wir einen besseren Weg praktischer Friedenspolitik als in der gegenseitigen Vernichtungsdrohung. Die Gegner im Ost-West-Konflikt können nur gemeinsam in Sicherheit leben. Wir sind uns der Steine auf diesem schwierigen Weg bewußt, aber wir fordern die politisch Verantwortlichen dazu auf, die historische Chance des Umsteuerns jetzt zu ergreifen. Die Adressaten unseres Redens vom Frieden und unseres Drängens auf politisches Handeln sind nicht nur Soldaten und Kriegsdienstverweigerer. Die Verantwortung für eine praktische Friedenspolitik haben wir gemeinsam zu tragen.

Anmerkungen

1. Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche von Westfalen vom November 1987 (auf der Grundlage einer Vorlage des Ständigen Theologischen Ausschusses, sowie Beschluß der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 14. Januar 1988 (auf der Grundlage einer Stellungnahme des Theologischen Ausschusses und des mitberatenden Öffentlichkeitsausschusses).
2. Zum Friedensdienst der Kirche. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen (beschlossen Anfang November 1965 von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR), veröffentlicht u. a., in: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1966, Gütersloh 1968, S. 249ff.
3. epd-Dokumentation 44/87, S. 33f.
4. Veröffentlicht zusammen mit einer Stellungnahme der Hamburger Hauptpastoren, in: Pastoraltheologie 75, 1986, S. 495ff.
5. Abgedruckt in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Bd. 1/2, Gütersloh 1978, S. 35ff.
6. Aus der Evangelischen Studiengemeinschaft herausgegeben von *Klaus von Schubert*, Hamburg (rororo aktuell), 1983.
7. Gütersloh, 1. Aufl. 1981.

Diskussionen

Zu Erhard Neuberts AIDS-Studie

(in ZEE, 32. Jg. H. 3, S. 178-189)

Von Richard Schröder

Die »Aufklärung über AIDS«, die *Erhard Neubert* von der Studienabteilung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR mit seinem Artikel in ZEE 32, S. 178-189 verspricht, ist von der naiven Art: einerseits blind engagiert für die Opfer von Vorurteilen, die er entlarvend aus lichtscheuen Interessen erklärt, andererseits ahnungslos orientiert am objektivistischen Wissenschaftsideal einer systemtheoretischen mathesis universalis, die, wenn sie erst einmal erstellt ist, das »System Mensch« offenbar vollständig »abzubilden« und als Teilsystem des Großsystems Natur zu durchschauen ermöglichen würde (cf. S. 183) - ein verfehltes Programm, da das »System Mensch« schon deshalb nicht feststellbar ist, weil jede solche Feststellung in das »System« verändernd eingeht.

Zugang zur AIDS-Problematik verschafft sich Neubert über den »soziokulturellen Zusammenhang« (S. 178f.), nämlich den Gegensatz einerseits zwischen *emanzipatorischen Bewegungen.* die für »Freiheit, Emanzipation und Partizipation« stehen und den Wertewandel markieren, und andererseits den *Konservativen* oder Rechten, die »durch Handhabung von Machtmitteln Gesellschaften stabilisieren und in gewünschte Richtung treiben können«, die die überkommenen Werte verteidigen und deren Kennwort »Sicherheit« ist (S. 179). Diese dualistische Schwarz-Weiß-Perspektive wird aber keinem der Phänomene gerecht, die sie durch Schlagworte verstellt. Denn ein Gegensatz zwischen Freiheit und Sicherheit ist ebenso absurd wie ein Gegensatz zwischen Wertewandel und der Verteidigung überkommener Werte.

Neuberts Aufklärung über AIDS entlarvt:

1. AIDS kam nicht nur wie gerufen für die Rechten, sondern ist das Resultat der Suche »nach einer spezifischen Homosexuellenkrankheit« (S. 180), was ihm die ganze Sache schon suspekt macht. Aber selbst wenn das stimmt, ist doch für uns jetzt nicht das Motiv der Suche, sondern der *Fund* entscheidend. AIDS ist keine Homosexuellenkrankheit.

2. AIDS bekomme erst durch »handfeste ökonomische Interessen... materielle Gewalt« (S. 181). Neubert diagnostiziert »die Unverhältnismäßigkeit des Einsatzes«, weil der personelle Aufwand die Anzahl der Opfer um ein Vielfaches übertrifft (S. 181f.), und das ist wieder sehr verdächtig. Aber nach welchem Gesetz darf denn die Zahl der Helfer die der Opfer nicht übersteigen? Zudem muß bei einer bisher unheilbaren Krankheit der Einsatz sich an den zu gewärtigenden zukünftigen Gefahren ausrichten.

3. Neubert unterstellt der AIDS-Statistik, daß sie unseriös vorgehe, da sie kumulative Zahlen angibt. Aber bei einer unheilbaren Krankheit bleiben alle Infizierten Infizierte, daran führt kein Weg vorbei.

4. Neubert bestreitet, daß HIV, der Virus, der »kausal determinierende Erreger« sei (S. 185), da auch psychische Prädisponibilität und soziale Determinanten im Spiel seien. Doch das ist auch bei der Grippe nicht anders und dennoch gilt: keine Grippe ohne Erreger. Das Besondere bei AIDS ist nur, daß dieses *conditio sine qua non* (nicht conditio qua) nur durch Körperflüssigkeiten übertragen wird. Steht es aber so, dann ist Neuberts Urteil, daß »die Diagnose AIDS ein extremes Beispiel für eine iatrogene Erkrankung ist« (S. 186) – was ja heißt: die Krankheit wird durch die Diagnose erzeugt! – absurd. Schließlich verschwindet der Virus nicht aus dem Organismus, wenn wir dem Infizierten das Testergebnis verheimlichen. Die hier anstehenden schweren Probleme ärztlicher Ethik sind ja grundsätzlich bekannt. Daß aber »Sinn und Wert der

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 33. Jg., S. 302-304, ISSN 0044-2674
© Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1989

Definition AIDS« deshalb überprüft werden müsse, weil ein testpositives Ergebnis bei vielen psychische Belastungen auslöst (S. 186), dies ist die Logik der Vogel-Strauß-Politik: was schlimm ist, darf nicht wahr sein.

5. Neubert behauptet, die Unterscheidung von »gesund« und »krank« beruhe auf gesellschaftlicher Konvention (S. 184). Das ist so jedenfalls falsch. Zahnschmerzen, Diarrhoe, Lähmung, können nie als gesund definiert werden. Neubert belegt seine tolle These so: »Ob z. B. altersbedingte Erscheinungen als Krankheit oder Reifung verstanden werden, hängt von Bewertungen ab, die mit Medizin gar nichts zu tun haben« (S. 184). Niemand wird aber nachlassende Sehkraft als Reifung begrüßen, so wenig jemand Altersweisheit, wo man sie denn antrifft, als Krankheit bezeichnen wird. »Aussatz wird zum Aussatz, weil andere aussetzen« (S. 188). Nach den alttestamentlichen Anweisungen hatte man umgekehrt vorzugehen.

6. Für Neuberts simplifizierende Sicht gibt es einen »Konflikt zwischen theologischer Anthropologie und der AIDS-Wissenschaft« (S. 187). Angeblich wird von der AIDS-Medizin »ignoriert und verdrängt, daß die Faktoren für die gesundheitlichen Katastrophen in der dritten Welt, die Todesursachen für Drogensüchtige und die Belastungsfaktoren für Homosexuelle in der Gesellschaft liegen« (S. 187). Die theologische Anthropologie hätte dagegen die Aufgabe, »für direkt und indirekt Betroffene lebensrettende Entwürfe« zu erstellen (S. 188), vor allem sei die »kirchenrechtliehe Integration von Minderheiten« gefordert (S. 188). Das ist wieder eine wilde Konfusion von Problemen. Wie man sich vor AIDS schützt, dazu sagt die Medizin Entscheidendes und die theologische Anthropologie nichts. Wer aber an einer opportunistischen Krankheit leidet, wird durch keine lebensrettenden Entwürfe theologischer Anthropologie gesund in dem Sinne, daß die Symptome verschwinden, wohl aber kann ihm geholfen werden bei der Aufgabe, sein Schicksal würdig zu ertragen und aus Gottes Hand hinzunehmen. Neubert behauptet, die AIDS-Angst »ist theologisch als Angst des Menschen vor sich selbst zu verstehen«, Die »gesellschaftliche Praxis der Liebe des Evangeliums« dagegen sei es, »die mit ihren befreienden Impulsen Angst überwindet« (S. 188). Aber der Wunsch nach einem angstfreien Leben ist bloß infantil und nicht christlich. Die AIDS-Angst ist auch nicht nur eines der verschiedenen Bilder jener einen Angst (S. 188), sondern als Angst vor AIDS ganz vernünftig, wenn sie dazu führt, sich vor AIDS zu schützen und anderen beim Umgang mit der Gefahr, der Krankheit und den Kranken zu helfen. Angst, die kopflos macht, ist irrational, aber die Angstfreiheit, die die Gefahren nicht wahrnimmt, auch.

Richard Sehroder
DDR-1636 Blanken/eide

Tierrechte - neue Fragen der Tierethik

Kritische Bemerkungen zum Literaturbericht von Hans Ruh (ZEE 33, 1989, S. 59-71)

Von Jean Claude Wolf

Hans Ruh erörtert philosophische und ethische Ansätze der neueren Tierethik. Er distanziert sich mehrmals vom '»Radikalismus der Vertreter der Tierrechte«. Dabei unterlaufen ihm jedoch einige Irrtümer, die berichtigt werden müssen. Im Rahmen eines Referats der Ausführungen von *Micha Brumlik* schreibt Ruh: »Gert vertritt einen Negativutilitarismus« [62]. Das trifft nicht zu. Im Vorwort zur ersten Auflage seines Buches »The Moral Rules« schreibt *Bernhard Gert:* »It would be a mistake to regard my view as simply a form of negative utilitarianism (with the ultimate principle being the minimization of evil rather than the maximation of good) ... « (Harper Torchbooks 1973, S. XIII). In der stark überarbeiteten Neuausgabe von 1988 unter dem veränderten Titel »Morality. A New Justification of the Moral Rules« (Oxford University Press 1988), kommt Gert wie-

derholt auf die Abgrenzung seiner eigenen Position vom negativen Utilitarismus zurück, nämlich auf den S. 66, 162 und 290-294.

Auf S. 62 schreibt Ruh - im Anschluß an ein Zitat von Brumlik -: »Und weil auch der rationale Aktor dieses Bedürfnis nach Schmerzen nicht haben kann, ist es ihm untersagt, Kindern oder Tieren Schmerzen zuzufügen.« Diese Konklusion bildet jedoch ein non sequitur, ist doch bei Brumlik nur von »Schmerzen um ihrer selbst willen« die Rede. Brumliks Formulierung liefert nämlich nur das sehr schwache Argument gegen Roheit und Sadismus.

Auf S. 65 wird *Günther Patzig* angeführt: »Einem Tier geschieht kein Unrecht, wenn man ihm sein Leben nimmt.« Daraus leitet nun Ruh ab, Patzig sei »zu einer klaren Gegenposition zu der Bewegung für Tierrechte gelangt«. Er übersieht jedoch eine mögliche Variante, welche einigen Tieren zwar einige Rechte, aber kein Lebensrecht zubilligt. Auf S.66 werden als »Vertreter der Tierrechte« *Tom Regan* und *Peter Singer* in einem Atemzug genannt. Peter Singer hat jedoch ausdrücklich auf die Rede moralischer Rechte verzichtet und sie - im Anschluß an *Richard Hare* - in den Bereich des intuitiven moralischen Denkens verwiesen, wo sie als nahezu vollständig eliminierbar und durch den Begriff korrelativer Pflichten substituierbar behandelt werden. Singer und Hare gehören also - etwa im Unterschied zu *Richard Brandt* - zu jenen Utilitaristen, für die die Rede von moralischen Rechten nicht mehr als eine nützliche Abkürzung und in letzter Instanz entbehrlich ist. Diese Linie des utilitaristischen Denkens steht in einer Linie mit dem von Ruh zitierten *Bentham*, welcher zwar radikale Forderungen bezüglich der Behandlung von Tieren für vertretbar hält, ohne Rechte oder gar ein Lebensrecht von Tieren zu statuieren.

Auf der seiben Seite schreibt der Verfasser: »Das Konzept der gleichen Tierrechte verbietet aber jeden prinzipiellen Speziesismus ... « Die Kritik am Speziesismus – der Auszeichnung von Wesen durch ihre bloße Zugehörigkeit zur biologischen Spezies homo sapiens – ist jedoch utilitaristischen und nicht-utilitaristischen Autoren gemeinsam. Sie bildet den ersten Schritt, den Singer und Regan gemeinsam gehen und den auch andere bedeutende Ethiker wie z. B. *Norbert Hoerster* nachvollziehen, welche Tieren keine Lebensrechte zusprechen.

Im Blick auf die Kritik an unseren Ernährungsgewohnheiten stellt Ruh die wichtige Frage: »Wie weit kann sich eine philosophisch-ethische Argumentation von der praktizierten Haltung der Gesellschaft entfernen? ... Oder ganz einfach gefragt: Kann man aufgrund vernünftiger Argumentation leben?« (65) Das sind aber ganz verschiedene Fragen. Die Subkultur der Vegetarier wird sich wohl kaum aus puren Rationalisten zusammensetzen. Da ich selber dieser Subkultur angehöre, möchte ich hinzufügen, daß mir die von Hans Ruh oft wiederholte Formel einer »Lebens- und Tötungsgemeinschaft« als Beschönigung eines Sachverhalts vorkommt, der mit »Gemeinschaft« nichts zu tun hat. Vielmehr ist der Zusammenhang von Fleischernährung, Massentierhaltung und Welternährung eine Absage an eine *Lebensgemeinschaft*. Die Praxis des Vegetarismus, die Ruh übrigens als »Tendenz« befürwortet, schärft die Sinne für alle philosophischen Konstruktionen, die auf bloße Rationalisierung der karnivoren Lebensweise hinauslaufen.

Den Gegnern von Tierversuchen wird entgegengehalten, sie nähmen einen »punktuellen Verzicht auf die Rettung von Leben« (65) in Kauf. Dies ist richtig, nur müßte das Adjektiv »punktuell« betont werden. Auch ein Gegner von Versuchen an Komapatienten nimmt einen solchen Verzicht in Kauf. Umgekehrt scheint Ruh dann doch wieder einer Zivilisation das Wort zu reden, welche den massenhaften und routinemäßigen Verschleiß von Menschen und Tieren verursacht und hinnimmt. Das geht aus seiner auf S. 69 geäußerten Befürchtung hervor, daß radikale Tierschützer die »Lebensfähigkeit als Zivilisation« in Frage stellten.

Als Theologe geht Ruh von der prinzipiellen Freiheit zum Fleischverzehr aus. Als Nicht-Theologe kann ich mich nicht zu Detailfragen der Exegese oder Systematik äußern. Doch die Bibel gehört nicht nur den Theologen, und ich würde mir im Umgang mit der Bibel zwei Auswege offenhalten. Aussagen über Tiere im allgemeinen und zur tierischen Nahrung im speziellen können als zeitgebunden kritisiert und revidiert werden. Die Hierarchisierung von Lebewesen, die überdies in der Tradition mehr Aristoteles als der Bibel verdankt, ist ja längst suspekt geworden, und wir sind z. B. nicht mehr bereit, die Unterordnung der Frau unter den Mann zu akzeptieren. Der andere Ausweg besteht im Engagement für einen konditionalen Vegetarismus (im Unterschied zu einem ethischen Absolutismus), wie ihn insbesondere Singer

vertritt. Der Vegetarismus ist sittlich geboten unter Bedingungen der Welternährungslage und der industriellen Tierhaltung.

Die (in unserer Kultur frivole) Nutzung von Tieren zu Nahrungszwecken ist die Wurzel der Diskontierung tierischen Lebens und tierischer Interessen. Die permanente Verfügbarkeit von tierischen Körperteilen in allen Auslagen und Verkaufsständen einer Großstadt enthält einen schmachvollen Symbolismus. Statt radikalen Tierschützern ihre Blindheit für »tragische Konflikte« vorzurechnen, würde ich meinem theologischen Kollegen in dieser Frage mehr prophetischen Zorn wünschen.

Dr. Jean Claude Wolf
CH-3006 Bern

Rezensionen

Grundfragen der Ethik

Schnackenburg, Rudolf: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band II: Die urchristlichen Verkündiger (HThK Suppl. II). Freiburg i. Br.: Herder 1988. Geb. 285 S. 56,- DM.

Nachdem es lange Zeit an Gesamtdarstellungen der neutestamentlichen Ethik gemangelt hat, beginnt sich diese empfindliche Lücke allmählich zu schließen: einschlägige Entwürfe haben in letzter Zeit *W. Schrage,* S. *Schulz* und *E. Lohse* vorgelegt, und nicht zuletzt ist auch *R. Schnackenburg* zu nennen mit seiner »Sittlichen Botschaft des Neuen Testaments«.

Schnackenburgs Werk umfaßt zwei Bände; der erste Band (kurz besprochen in Zee 32 [1988], 146) erschien 1986, der zweite 1988. Gegliedert ist diese neutestamentliche Ethik (in ihren beiden Bänden) historisch und nicht systematisch, d. h., es wird von einer Pluralität ethischer Konzeptionen im Neuen Testament ausgegangen, und die Darstellung schreitet von Schriftengruppe bzw. Einzelschrift zu Schriftengruppe bzw. Einzelschrift fort, um die ethischen Konzeptionen der verschiedenen Schriftengruppen bzw. Einzelschriften jeweils getrennt zu erheben, wobei auch Abschnitte über Jesus und die Urkirche nicht fehlen. Mit diesen beiden Abschnitten (über Jesus und die Urkirche) setzt die Darstellung in Band 1 ein, in Band 2 folgt dann die Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftengruppen, und zwar in folgender Reihenfolge: Paulusbriefe, deuteropaulinische Briefe, synoptische Evangelien, Johannesevangelium und Johannesbriefe, Jakobusbrief, übrige neutestamentliche Literatur.

In Kaufgenommen wird bei einem solchen Ansatz, wie Schnackenburg ihn bietet, daß die Einheit der neutestamentlichen Ethik nicht recht sichtbar wird; wenn z. B. die verschiedenen neutestamentlichen Aussagen zum Thema »Mann und Frau« nicht »synoptisch« nebeneinandergesetzt werden, läßt sich kaum ein Bild davon gewinnen, was denn nun das Neue Testament als Ganzes zu diesem Problemkreis zu sagen hat. Andererseits ist möglicherweise das historisch orientierte Vorgehen beim Abfassen einer neutestamentlichen Ethik durchaus der bessere Weg, weil nur so die einzelnen Schriften bzw. Schriftengruppen mit ihrer jeweils besonderen Akzentuierung des betreffenden ethischen Sachverhalts zu ihrem Recht kommen.

Schnackenburgs »Sittliche Botschaft des Neuen Testaments« ist ein durch und durch ausgereiftes Werk. Insbesondere der hier zu besprechende Band 2 zeigt, daß der Verfasser sich in einem langen Forscherleben mit allen neutestamentlichen Schriften gründliehst beschäftigt hat und sie ausgewogen zu exegesieren versteht. Interessant und begrüßenswert ist dabei, daß Schnackenburg auch neuere exegetische Ansätze aufnimmt und nicht nur bei seinem bisher erreichten Erkenntnisstand stehenbleibt. So hat er sich z. B. ein Stück weit der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung geöffnet und schreibt zu Lukas, er sei »der -sozialee Evangelist, der die Botschaft Jesu für die Armen, Notleidenden, Kranken und Bedrückten konsequent aufnimmt und in seine Gemeinden trägt ... Seine sozialen Impulse bedürfen heute .. , in Kirche und Welt weiteren Nachdenkens und neuen Gestaltungswillens« (147).

Ein verhältnismäßig umfangreiches Kapitel wid-

met Schnackenburg dem Jakobusbrief. Findet man bei Schrage über diese neutestamentliche Schrift recht abfällige Werturteile (er wirft ihr etwa eine »defizitäre Begründung und Motivierung ihrer Ethik« vor [Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen 1982, 267]), so kommt Schnackenburg zu einem ganz anderen Ergebnis. Kein Moralismus ohne theologische Tiefe werde hier vertreten, sondern die Ethik des Jakobus verfüge sehr wohl über eine theologische Fundierung, »nämlich in einer Weisheitstheologie, die sich mit Taufgedanken aus der christlichen Initiation verbindet« (205).

Abgerundet wird Band 2 der Ethik Schnackenburgs durch einen »Rückblick und Ausblick«, in welchem aus dem erarbeiteten exegetischen Befund Konsequenzen für die heutige christliche Praxis gezogen werden.

Prof Dr. Walter Rebell
4350 Recklinghausen

Drehsen, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der Praktischen Theologie. Aspekte der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion. 2 Bde. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988.622 und 602 S. 178,- DM. (Alle Zitate in der Rezension aus Bd. 1.)

Dem vom Vf. eingeräumten, quantitativ »exzeptionellen Umfang« und dem qualitativen Anspruch seiner Untersuchung kann eine zur Kürze verpflichtete Besprechung nicht angemessen entsprechen. Denn ihm geht es um nicht weniger als die »Rekonstruktion« der »Konstitutionsbedingungen« praktischer Theologie. Erst in der von der Aufklärung bestimmten »Neuzeit« institutionalisiert, intendierte sie von Anfang an eine »Theorie der Praxis« *(Schleiermacher*), die die »Wende zur Erfahrungswelt« *(Rössler)* not-wendig vollziehen mußte. »Aspekten der theologischen Wende zur sozialkulturellen Lebenswelt christlicher Religion« gilt dann auch ihre Aufmerksamkeit. Sie greift so in »Prolegomena« praktischer Theologie über und stellt über diese Disziplin die »Theologie überhaupt« vor »das Problem eines spezifisch praxisorientierten Erkenntnis- und Wahrnehmungsmodus« (V.1.l7.3).

Ihr erster Teil präludiert »Konstitutionsprobleme der Praktischen Theologie« unter der Überschrift »Theorie und Praxis« am Beispiel ihres »interdisziplinären Verhältnisses« zu den Sozialwissenschaften (4.32f.). Schon Schleiermacher wußte, daß sich »erst im Lichte theoretischer Perspektiven ... die Bedeutung nackter Tatsachen« »erhellt«, »Theorie geht der ... Tatbestandserhebung als die Rechenschaft über Wahrnehmungsperspektive und Forschungsinteresse voraus« (37). Angesichts »defizienter Modi« erinnert der Vf. die praktische Theologie an diese theoretische Bewußtheit als Voraussetzung interdisziplinärer »Plausibilität und Kompetenz« (70f.). »Konvergenzpunkt« jeweiliger »fachspezifischer Theoretisierungsleistungen« ist das «problematische Thema der christlichen Religion« (69.71). Der zweite Teil fragt nach den »Gründen, Umständen und Bestimmungsmomenten«, die vor und nach der Wende zum 19. Jahrhundert »Praktische Theologie als integral-theologischen Bestandteil ... hervorgebracht« haben. Es sind »die soziale Segmentierung und Institutionalisierung der Kirche und schließlich die anwachsende Komplexität des modernen Gesellschaftsgebildes überhaupt«, Diese »Aspekte einer umfassenden gesamt-gesellschaftlichen Differenzierungsbewegung« zeitigten die »Einsicht«, daß »die religiöse wie die gesellschaftliche Praxis« »die Einheit der Lebenswelt nicht mehr gleichsam naturwüchsig gewährleistet«, Aus ihr erwuchs die »Verselbständigung des praktisch-theologischen Interesses«, das unter den veränderten Bedingungen zu seiner »Verwissenschaftlichung« führen mußte (93, 94). Die »Verlaufsstadien« dieser Entwicklung schreitet der Vf. von der altprotestantischen Orthodoxie über den Pietismus bis zur christlichen Aufklärung ab. Es war *Nitzsch,* der »das praktisch-theologische Thema als xkirchliehe Ausübung des Christenthumse« dann maßgeblich formulierte (137). Seine Formel trägt einerseits »den Charakter einer Bewahrungsformel kirchlicher Identität«, andererseits zeigt die Unterscheidung zwischen »kirchlicher Ausübung« und »Christenthum« die Wahrnehmung der neuzeitlichen »Komplexität des Christentums« und in ihr eine als »problematisch« erfahrene »Nicht-Identität« an (148.146.145). Er versuchte »in Emanzipation von Dogmatik und Pastoraltheologie« durch »einen ebenso integrativen wie konzisen Begriff von Kirche als Ausgangspunkt einer praktisch-theologischen Fundamentaltheorie«, »der' sich sogleich als zentrales Thema der Gesamttheologie ausweisen läßt«, beidem gerecht zu werden (142.137.138). Anschließende Überlegungen führen den Vf. vor das »Säkularisierungstheorem«,

auf das sich in einem »Konfrontationsschema« nicht nur die »Stoßrichtung« der «Religionskritik«, sondern auch die Kirchen beriefen. Ihnen diente es als »Kontrastmittel«, »um den eigenen Anspruch aufrechtzuerhalten«, kulturrelevant und exemplarische Beharrungskraft angesichts der' makelhaften Gesellschaft zu sein (233). Die an *Stahl* und *Wiehern* verdeutlichte »Ineinssetzung von sozialer Religiosität und institutioneller Kirchlichkeit« verhinderte ebenso die »vorurteilslose Aufmerksamkeit« auf eine »sich nicht explizit kirchlich äußernde Religiosität« wie ihre religionskritische Ausblendung (250 f.). Das »Säkularisierungstheorem« wurde als »Wahrnehmungsperspektive« so faktisch falsifiziert. Einem auch empirisch angemesseneren Theorem ebnete *Gogarten* den Weg. Auf der Basis der »Rechtfertigungslehre mit ihrer Dialektik von Gesetz und Evangelium« wertete er in Abgrenzung vom sich als »ideologisehe Heilslehre« oder »agnostizistischer Nihilismus« manifestierenden »Säkularismus« die »Säkularisierung« positiv. Ihre theologische Legitimation gilt es »als theoretisches Wahrnehmungsinstrument« auszuformulieren (269.267). Gogartens Zugehörigkeit zur sog. dialektischen Theologie schränkt der Vf. mit dem Hinweis ein, er habe im Unterschied zu anderen Dialektikern, gemeint ist vor allem *Barth*, »im Verein« mit *Bultmann* und mit *»E. Brunners* Konzept einer erneuten matürlichen-Theologie« ein »Klima« geschaffen, »in dem eine Renaissance des ... Kulturprotestantismus ... gedeihen konnte« (274f.). Damit leitet er zum dritten Teil über. Obwohl er mehr als die Hälfte der Untersuchung einnimmt, läßt sich seine Absicht, »das für den neuzeitlichen Konstitutionsprozeß der Praktischen Theologie Typische zu erhellen«, »nur exemplarisch ." verfolgen« (l). Ihre erste »Konstitutionsbedingung«, »Kirche und Christentum in emanzipierter Gesellschaft« (288 ff.), exemplifiziert der Vf. an *Rothe.* In dessen »spekulativer« Geschichtsphilosophie/-theologie sind Kirche und Staat fortschreitende »Antizipationen« des Ziels der Geschichte, des ethisch vollendeten »Reiches Gottes« (292.293). Der Weg führt von der Kirche zum »vollendeten Staat«, in den sie »transitorisch« übergeht (324). Die »zeitgenössischen Emanzipationsphänomene der Unkirchlichkeit«, nach Rothe Folgen der reformatorischen Entsakramentalisierung und Ethisierung der Kirche, kündigen den Übergang bereits an (329.311 ff.) Er begrüßte sie deshalb als empirische Verifikation seiner »Spekulation« (294f. 302 f.), In diesem Rahmen mußte auch die praktische Theologie »in Ethik - aufgehen« (322). Aber die Folgezeit wurde zum »Offenbarungseid« des »ethischen Potentials« des Menschen. »Geradewegs gegenläufig zur Rotheschen Euphorie« wurde das «Zeitbewußtsein« »resignativ, fast pessimistisch«. Es fordert die praktische Theologie auf, sich der »Thematik erneut« zu stellen (348). Ihre zweite »Konstitutionsbedingung«, »Die integrative Funktion der Volkskirche im Prozeß moderngesellschaftlicher Differenzierung« (349ff.), exemplifiziert der Vf. an *Drews.* Er ortet ihn innerhalb des »Strukturwandels von Wissenschaft und Theologie im 19. Jahrhundert«, in dessen Verlauf»eine unvermittelte zidealistischee Wissenschaftssystematik ... ihre allgemein prägende, normative und integrierende Kraft eingebüßt hatte« (351). In der Theologie meldete er sich bei *Ritschl, Harnack, Herrmann* und eben Drews. Er vollzog eine »betont antispekulative Wende ... zur geschichtlich greifbaren Erfahrungswelt« (383). Sie führte ihn vor die »neuzeitliche Verfassung« der »Volkskirche« »in ihrer als legitim anerkannten differenzierten Pluralität, in ihrer Gebundenheit an allgemein geschichtliche, soziale und kulturelle Lebenszusammenhänge sowie schließlich in ihrem individuell-subjektiven Erfahrungs- und Produktivitätscharakter« (447). Mit Blick auf sie versuchte Drews in »für seine Zeit repräsentativer Weise« »das Problem der Praktischen Theologie .., zu reformulieren« (5IOf.). Die dritte »Konstitutionsbedingung«, »Neuzeitliche Frömmigkeitspraxis und die Plausibilität theologischer Kulturtheorie« (514ff.), exemplifiziert der Vf. an *Troeltseh.* Er nahm Rothes und Drews' »Thema« auf, ging aber über ihre »Ansätze hinaus«. Einerseits entkleidete er »die Gesellschaftsanalyse ihrer sowohl spekulativen als auch bloß empirischen Elemente« in Richtung einer »analytischen Diagnostik«, die den »Zusammenhang von Religion, Kultur und Gesellschaft« aufdeckt (553.556). Damit wurde er »neben« *M. Weber* und G. *Simmel* »zu einem klassischen Begründer« der »Religion-« und »allgemeinen Soziologie«. Andererseits rückte er seine Religionssoziologie so »in den Mittelpunkt der Theologie«, daß sie zur »Religionswissenschaft« und »Religionsphilosophie« wurde (557.544.548). Beides zeigt sich in Troeltschs Reaktion auf das »wirkliche religiöse Leben« im »Frömmigkeitspluralismus der neuzeitlichen Gesellschaft« (531.570). Es ist geprägt vom »modernen, autono-

men Individualismus«, für den »Sinndeutungsmodelle« »zunehmend mehr den Charakter eines fakultativen Angebots« annehmen (576.579). Ihm will er mit einem»Toleranzpostulat«, das »wirklich jeden bei seinem Glauben beläßt und relativistisch empfindet, weil in allem Relativen das Absolute gegenwärtig ist«, in der »gesellschaftsumspannenden Volkskirche« entsprechen, die die »diffuse Gesamtlebenserfahrung in kompromißhaft integrierten, sozialethischen Entwürfen zur Kultursynthese verbindet« (597.610). Die in ihr »institutionalisierte Kompromißbereitschaft« steht für Troeltsch nicht im Widerspruch zum »>Wort Gottes- d. h.« zur »Bibel« (605). Im kurzen Schlußteil resümiert der Vf.: »Die praktische Theologie ist ein typisch neuzeitliches Produkt« (613). Angesichts der Loslösung »des Praxisbegriffs von allen Bedingungen ... , die nicht als theologische im strengen Sinn erscheinen« durch Barth (617), erinnert er die praktische Theologie an ihre »Neuzeitlichen Konstitutionsbedingungen«. Angesichts der »theologisehen Alleinbedeutsamkeit der einen Diastase aus -Kirche- und -Weltc« bei Barth, in der die für die »Vermittlungsleistung der Praktischen Theologie« unverzichtbare Wahrnehmung empirisch »bedeutsamer Differenzen« »einschließlich (der) sichtbaren Gestalten von Religiosität« »verschwanden«, gilt es, »dort wieder anzuknüpfen, wo etwa Troeltsch die Problemfäden liegengelassen hatte« (617.618.620f.).

Eine notgedrungen verkürzende Übersicht kann die Gründlichkeit, die Vielfalt der Aspekte, ihre Verknüpfung mit gegenwärtigen Fragestellungen ebensowenig vermitteln wie die stupende Belesenheit des Vfs. Wer dem folgt, daß praktische Theologie sich ihrer geschichtlichen »Konstitutionsbedingungen« bewußt sein muß - und wer ihrer Repräsentanten kann sich dem entziehen? – muß seine Untersuchung schon selbst zur Hand nehmen. Daß sie mit Troeltsch endet, ist bei der Fülle des Materials einsichtig - und dennoch bedauerlich. Denn »die Anathematisierung Troeltschs und seines Ansatzes durch die dialektische Theologie« (518) vor allem Barths ist nicht in erster Linie auf ihre mit der Abwertung der praktischen Theologie verbundene Ausblendung der Empirie zurückzuführen, sie hatte am Maßstab der biblischen Botschaft gewonnene sachlich-theologische Gründe, die sich in der strikten Ablehnung eines Vor- und Überbaus »natürlicher Theologie« konzentrieren. Es wäre verhängnisvoll, wenn seine mit Recht kritisierte Ignorierung der neuzeitlichen »Konstitutionsbedingungen« praktischer Theologie, die die ganze Theologie angehen, nunmehr von einer Ignorierung der theologischen Sachfrage, die in diesem Jahrhundert niemand so entschieden wie Barth gestellt hat, abgelöst würde.

Leider ist die Lektüre der Untersuchung mühsam. Besonders die Anmerkungen, die einen zweiten, an Umfang dem ersten gleichen Band füllen, bereiten Ärger. Warum hat der Vf. nicht wenigstens die an sich überaus dankenswerten Literaturverzeichnisse gesondert aufgeführt?

Prof Dr. Eberhard Hübner
4400 Münster

Ethik der Person

Blasius, Dirk: Ehescheidung in Deutschland 1794-1945. Scheidung und Scheidungsrecht in historischer Perspektive (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 74). Göttingen 1987.281 S. Kt. 54,- DM.

Dies ist ein spannendes, materialreiches Buch, dessen Lektüre allen an ethischen Diskursen über die Ehe Beteiligten zu empfehlen ist. Angesichts der aktuellen sozialpolitischen Probleme, die infolge der seit den sechziger Jahren in allen europäischen Ländern durchgeführten Reform des alten, einseitig am sog. Schuldprinzip orientierten Scheidungsrechts entstanden sind, und neuer rechtspolitischer Debatten über eine stärkere Berücksichtigung von Schuldelementen im Zerrüttungsrecht möchte B. historische Distanz verschaffen und so schnelle Parteinahmen unmöglich machen. Dazu zeichnet er nicht nur die widerspruchsvolle Geschichte des staatlichen Scheidungsrechtes nach. Seine »rechtsgeschichtlich informierte Sozialgeschichte« (16) soll vielmehr auch die wechselseitige Verschränkung von Rechts- und Lebensverhältnissen bzw. die Prägekraft erschließen, die staatliche Rechtspolitik für das Zusammenleben der Menschen tatsächlich hatte. Dabei kann B. nachweisen: die moderne Geschichte der Ehescheidung war in Deutschland ein äußerst komplizierter Prozeß, der in der herrschenden Perspektive einer zunehmenden »Säkularisierung« des Eheinstituts unzureichend wahrgenommen wird. Weder gab es eine gradlinige Entchristianisierung der Eheauffassung bzw. eine kontinuierliche Abkehr von religiöschristlichen Deutungsmustern. Noch bedeutete die

seit dem frühen 17. Jahrhundert beobachtbare allmähliche Verstaatlichung der einst allein von den Kirchen durchgeführten Scheidungsverfahren nur die Durchsetzung von Souveränitätsansprüchen des modernen Staates gegenüber den Kirchen. Man müsse, so B.s hermeneutische These, neben dem materiellen Gehalt der Normen des Scheidungsrechts auch deren praktisch meist ungleich wichtigere Anwendungsregeln, das Verfahrensrecht, in den Blick nehmen. Dann zeige sich: Selbst nach den Eherechtsreformen der frühen Bismarckzeit, der institutionellen Entflechtung von Kirche und Staat, seien soziale Realität wie legislative Norm der Ehe entscheidend von den Symbolsystemen der christlichen Tradition geprägt geblieben, und der von klerikaler Bevormundung sich emanzipierende Staat sei im BGB weithin der Tradition kirchlicher Ehepolitik gefolgt, Scheidungen möglichst zu verhindern und zerstrittene Eheleute unter neuen Einigungszwang zu setzen. Diese »familienkonservative Grundhaltung« (43) hätten keineswegs nur kirchentreue politisch Konservative, sondern auch Liberale vertreten, die mit dem Ruf nach der Zivilehe nicht etwa das Individuum der Institution vorordnen und Eheauflösungen erleichtern, sondern die Objektivität der Institution gegenüber vielfältigen Zeichen einer Krise der Ehe hätten stärken wollen.

Nach einem Überblick über Scheidungs- und Eherechtsreformen des 19. Jahrhunderts weist B. überzeugend nach, daß diese Krise von den Kirchen selbst herbeigeführt wurde. Obgleich die Reformation die Sakramentalität der Ehe aufgehoben hatte, blieben zunächst auch in protestantischen Territorien kirchliche Instanzen für die Durchführung von Scheidungsverfahren maßgeblich. In den bürokratisch-absolutistischen Rechtsreformen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts, insbesondere im preußischen »Allgemeinen Landrecht«, wurde dann zwar die Weltlichkeit des Eheinstituts betont, aber im Trennungsrecht die alte protestantische Sicht von Schuld und Scheidungsgründen beibehalten. Parallel zur politischen Restauration suchten die Kirchen ihren überkommenen Einfluß auf die Scheidungsverfahren zu sichern und seit 1830 ihre Rolle gegenüber den Justizbehörden noch zu stärken. Dies provozierte Konfliktlagen, die allein durch Einführung der Zivilehe und weitere Verstaatlichung der Scheidungsverfahren gelöst werden konnten. B. zeigt dies zunächst für den Katholizismus: Wollte ein Katholik eine neue Ehe eingehen, war er bis zur Einführung der Zivilehe 1874/75 auf eine zweite kirchliche Trauung angewiesen, die zahlreiche katholische Geistliche aus religiösen wie kirchenrechtlichen Gründen jedoch verweigerten. Von Staats wegen mußten dann protestantische Geistliche einspringen, worautbin die katholische Kirche den betroffenen Kirchengliedern die Sakramente verweigerte. Dies verstärkte im Vormärz ein Problem mit erheblicher Brisanz: Um Konflikten mit ihrer Kirche aus dem Wege zu gehen, gaben viele Katholiken »wilden Ehen« den Vorzug vor Scheidung und protestantischer Legalisierung einer neuen Beziehung.

Schon die Scheidung brachte vielfältige Konflikte zwischen Scheidungswilligen und Kirchen mit sich. Die preußischen Gerichtsordnungen von 1793 und 1815 hatten dem Richter viele Möglichkeiten gegeben, ein Scheidungsverfahren gar nicht erst zu eröffnen oder niederzuschlagen, und im »geistlichen Sühneversuch« auch ein Mitspracherecht der Kirchen bei der Aufrechterhaltung brüchig gewordener Ehen institutionalisiert: Bei den gesetzlich vorgeschriebenen Versöhnungsversuchen mußte der Richter den Pfarrer hinzuziehen, so daß dann staatliche und kirchliche Amtsträger gemeinsam das Scheidungsbegehren abzuweisen suchten. Seit ca. 1830 verlangten viele Pfarrer, diesen Sühneversuch allein durchzuführen und vom Gericht wieder ins Pfarrhaus zu verlegen. Als 1844, nach dem Regierungsantritt *Friedrich Wi/he/ms IV.*. lutherische Konservative wie *E. L. von Ger/ach* und der neue Justizminister *F.* C. *von Savigny* ein neues Scheidungsverfahrensrecht durchsetzten, hatten die Geistlichen damit Erfolg: ihnen wurde praktisch nun ein Vetorecht bei der Eröffnung von Scheidungsverfahren eingeräumt; ein Richter durfte eine Ehescheidungsklage erst annehmen, wenn durch ein Attest des Pfarrers die definitive Undurchführbarkeit der Sühne erwiesen war. Allein zwischen 1864 und 1868 unternahmen preußische protestantische Geistliche 33885 Sühneversuche, von denen 46% »erfolgreich« waren. Dies bedeutet im Klartext: Pfarrer betätigen sich nun als Moralschnüffler, traten sehr häufig bei Scheidungsprozessen als Zeugen auf und übten vor allem auf Frauen massiven Druck aus, ihre individuellen Sorgen und Nöte hinter das staatliche wie kirchliche Interesse an Scheidungsvermeidung zurückzustellen.

Enge Kooperation von Kirchen und Justiz sowie

alle politischen Versuche, durch eine stark weltanschaulich geprägte juristische Ordnungspolitik traditionelle Ehenormen wieder gesellschaftlich durchzusetzen, haben aber, wie B. u. a. durch ausführliche Auswertung von Scheidungsstatistiken zeigt, jene Stabilität der Institution nicht mehr garantieren können, die viele Theologen und Juristen zum Inbegriff eines sittlichen Lebens stilisiert haben. Der mit gesellschaftlicher Modernisierung verbundene Wandel von Mentalität und Einstellungen, insbesondere der neue Pluralismus der Lebensstile, lasse sich durch administrative Rationalität nur eingeschränkt steuern. Auch durch rigide Ordnungspolitik könne der Staat kein homogenes Lebensführungsideal mehr durchsetzen.

Diese gesellschaftsgeschichtlichen Analysen der engen Grenzen ordnungspolitischer Scheidungsprävention sind von mehr als nur historischem Interesse. Denn sie lassen erkennen, daß das Anwachsen der Scheidungsraten Ausdruck eines elementaren gesellschaftlichen Bewußtseinswandels ist, der sich in den bei Ethikern so beliebten Krisenszenarios nur sehr verzerrt wahrnehmen läßt. Diese Krisenbilder sind seit dem späten 18. Jahrhundert erstaunlich stabil geblieben: Scheidung gilt den Konservativen schon im Vormärz als Inbegriff des Unsittlichen, weil als Ausdruck hedonistischer Vorordnung der Individualinteressen vor den Gemeinschaftsbindungen. Eine solche kulturkritische Sicht der Scheidung taugt jedoch weder zum Verständnis des Phänomens noch gar dazu, rechtspolitische Gegenstrategien zu entwikkeln. Denn dieses Phänomen ist in sich widersprüchlich: Jedenfalls gehört es auch zur Geschichte der modernen Scheidung, daß der Großteil der Geschiedenen wieder eine Ehe eingeht.

Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf
8900 Augsburg

Ethik des Öffentlichen

Listl, Joseph (Hg.): Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Berlin: Duncker & Humblot 1987. Bd. 1: XXXVI, 864 S.; Bd. 2: XXXIX, 824 S. 168,- DM.

Daß die Beziehungen zwischen Staat und Kirche durch Verträge geregelt werden, gehört zu den besonderen Kennzeichen der staatskirchenrechtlichen Entwicklung im Deutschland der Weimarer Zeit und – noch einmal verstärkt – der Bundesrepublik Deutschland. In zwei Etappen wurde in den Phasen nach 1918 und nach 1945 das System der Verträge zwischen Staat und Kirche in paritätischer Weise, also für den Bereich der evangelischen wie der katholischen Kirche, ausgebaut. Dabei erwies sich das Instrument von vertraglichen Vereinbarungen als durchaus flexibel; neu auftretende Konstellationen und Probleme führten immer wieder zu neuen Vereinbarungen oder zur Revision bestehender Verträge. Es war deshalb an der Zeit, daß die gegenwärtige Rechtslage in einer neuen Dokumentation präsentiert wurde". Diese Aufgabe wird mit der vorliegenden Edition in umfassender und – aufs Ganze gesehen – mustergültiger Weise gelöst.

Joseph Listl, Professor für Kirchenrecht an der Universität Augsburg und Direktor des Instituts für Staatskirehenrecht der katholischen Diözesen Deutschlands in Bonn, hat das umfangreiche Material nach dem Stand vom 1. Juli 1987 klar geordnet und sorgfältig präsentiert. Auf diejenigen Verträge, die für das Gesamtgebiet der Bundesrepublik gelten - also insbesondere das Reichskonkordat von 1933 und den Militärseelsorgevertrag von 1957 - folgen die Regelungen für die Länder; für jedes Land werden Verträge mit der katholischen Kirche, mit der evangelischen Kirche und mit anderen Religionsgemeinschaften nacheinander dokumentiert. Es fehlt nur Bremen, für das es dergleichen nicht gibt.

Die Präsentation der Texte übertrifft die allzu bescheidenen Ankündigungen des Vorworts bei weitem. Während dort die Rede davon ist, daß nur die Staatskirchenverträge von »größerer Bedeutung« und »allgemeinerem Interesse« dokumentiert seien, stellt man in der Beschäftigung mit den Texten fest, wie weit der Herausgeber ins Detail geht. Da sie auf Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche zurückgehen, werden beispielsweise auch die staatlichen Verwaltungsanordnungen über die staatliche Baulast an kirchlichen Gebäuden in Württemberg und Baden abgedruckt (Bd. 1, S. 174ff., 247ff.). Nun weiß man im Detail, welche sanitären Anlagen im Rahmen der staatlichen Baulast in evangelischen und katholischen Pfarrhäusern vorrangig zu installieren sind, welche Beleuchtungskörper dagegen nicht mehr unter die staatliche Baulast fallen. Das eine oder andere mal kann man auch auf den Gedanken kommen, der

Herausgeber habe einen Text aus Reverenz gegenüber seinem Verfasser aufgenommen. So stößt man im Zusammenhang des rhein1and-pfä1zischen Kirchenvertrags mit Erstaunen sogar auf einen schriftlichen Bericht eines Landtagsausschusses. Doch immerhin: Einer der beiden Verfasser dieses Berichts von 1962 ist der Landtagsabgeordnete Dr. Kohl (Bd. II, S. 515ff.).

Von einer Beschränkung auf die wichtigsten Verträge kann also nicht die Rede sein. Vielmehr war der Herausgeber an Vollständigkeit. interessiert. Dabei wollte er nicht nur das gegenwärtig in der Bundesrepublik geltende Vertragsrecht dokumentieren, zu dem bekanntlich auch das preußische Konkordat von 1929 (Bd. II, S. 707ff.) und der preußische Kirchenvertrag von 1931 (Bd. II, S. 759 ff.) gehören. Sondern sein Interesse richtet sich auf eine »vollständige dokumentarische Wiedergabe aller seit dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 abgeschlossenen vertraglichen Regelungen zwischen Staat und Kirche« (Bd. II, S. 787, Anm. 1). Deshalb werden auch Dokumente abgedruckt, die heute nicht mehr in Geltung stehen", ja, die sich nicht einmal auf das heutige Staatsgebiet der Bundesrepublik beziehen". Freilich müßte unter dem Gesichtspunkt der Vollständigkeit eine ganze Reihe weiterer Verträge zwischen Staat und evangelischer Kirche wiedergegeben werden, die dem Herausgeber entgangen sind". Doch für das Hauptziel dieser Veröffentlichung, nämlich die Übersicht über die gegenwärtig geltenden Konkordate und Kirchenverträge, ist das natürlich unerheblich.

Zur Bescheidenheit des Herausgebers gehört auch die Auskunft im Vorwort, er habe sich aus grundsätzlichen Erwägungen einer Kommentierung der Texte enthalten. »Es soll in dieser Textausgabe nur der objektive Wortlaut der Vertragstexte geboten werden« (Bd. I, S. Vf.). Das ist nicht nur deshalb unzutreffend, weil über die eigentlichen Vertragstexte hinaus viele Begleitdokumente publiziert werden - so zum Beispiel die Regierungsbegründungen zu den staatlichen Ratifikationsgesetzen; unzutreffend ist es auch deshalb, weil der Verfasser bestimmte Texte durchaus mit erläuternden Annotationen versieht. Sie enthalten in der Regel Hinweise auf zugehörige staatliche oder kirchliche Verlautbarungen oder Literaturnachweise. Diese Literaturnachweise sind häufig recht detailliert; um so auffälliger ist, daß der Herausgeber bestimmte einschlägige Veröffentlichungen aus dem evangelischen Bereich notorisch unberücksichtigt läßt.

Die Dokumentation beschränkt sich nicht auf bereits veröffentlichte Texte. Sie enthält vielmehr auch sehr interessante Quellen, die bisher nicht publiziert waren. Genannt seien als Beispiele der Schenkungsvertrag von 1977, mit dem die Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck die Kosten für eine theologische Professur an der Gesamthochschule Kassel übernommen hat (Bd. I, S. 852ff.) oder die Verständigung über das Verfahren bei der Beanstandung von Lehrenden der katholischen Theologie an nordrhein-westfälisehen Hochschulen durch den zuständigen Bischof von 1979 (Bd. II, S. 272ff.).

Damit ist auch schon ein Hinweis auf die Themen gegeben, die in den letzten zwei Jahrzehnten vor allem den Anlaß zur Weiterentwicklung vertragsrechtlicher Regelungen geboten haben. Nach wie vor bilden staatliche Finanzzuweisungen an die Kirchen ein wichtiges Thema; dabei ist dankbar festzustellen, daß in neueren Vereinbarungen auch die jüdischen Kultusgemeinden in verstärktem Maß staatliche Unterstützung erfahren". Zugleich ist freilich daran zu erinnern, daß der große Bereich staatlicher Mitfinanzierung in den Bereichen von Diakonie und Krankenhauswesen, von Erwachsenenbildung und Jugendarbeit in den Verträgen zwischen Staat und Kirche fast gar nicht auftaucht; dieser Bereich, dessen Gewicht in den letzten Jahrzehnten in schnellem Tempo gewachsen ist, entzieht sich den klassischen Regelungsformen des Vertragsrechts. Demgegenüber dominieren in den neueren Vertragstexten die Fragen, die sich aus der Veränderung des Schulwesens, der Lehrerbildung und des Hochschulwesens ergeben haben.

Mit guten Gründen hebt Joseph Listl hervor, das Instrument des Staatskirchenvertrags stelle »im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat eine besonders angemessene und gerechte Form der Lösung der staatskirchenrechtlichen Probleme« dar (Bd. I, S. 4). Freilich muß man hinzufügen, daß in solchen Verträgen die Grenzen staatlicher ReHgionsneutralität manchmal doch sehr weit hinausgeschoben werden. So erklären etwa die Vereinbarungen der Bundesregierung mit der evangelischen wie mit der katholischen Kirche über die Seelsorge im Bundesgrenzschutz vom 18. Oktober 1965 übereinstimmend: »Die berufsethische Erziehung

von Polizeivollzugsbeamten im Bundesgrenzschutz, die Teil der Gesamterziehung ist, beruht auf den Grundsätzen christlicher Lebensführung« (Bd. I, S. 89 und S. 124). An dieser von Staats wegen stattfindenden berufsethischen Erziehung wirken deshalb die Grenzschutzseelsorger mit, die unabhängig davon außerdem den Polizeivollzugsbeamten zur »Erörterung religiöser Lebensfragen« innerhalb der Dienstzeit zur Verfügung stehen. In Baden-Württemberg - um ein anderes Beispiel hinzuzufügen - vereinbaren Regierung und evangelische wie katholische Kirchenleitungen im Jahr 1969 folgenden Grundsatz zur Lehrerbildung: »Bei Berufungen wird im Rahmen des geltenden Verfassungsrechts und im Hinblick auf die in der Landesverfassung genannten Erziehungsziele darauf geachtet, daß das christliche Bildungsgut wissenschaftlich qualifiziert zur Geltung kommt« (Bd. I, S.202). Das sind Beispiele für eine Tendenz zur »Partnerschaft« zwischen dem Staat und den großen Kirchen, die zur verfassungsrechtlich vorgegebenen Religionsneutralität des Staates? in unverkennbarer Spannung steht. Gerade weil die Dokumentation von Listl ins Detail geht, vermag sie – ganz unabhängig von der Intention des Herausgebers - die Ambivalenz also sehr gut zu veranschaulichen, die in dem Instrument der Staatskirchenverträge steckt. Sie sind adäquater Ausdruck wechselseitiger Freiheit und freier Kooperation zwischen Staat und Kirche; sie können aber auch dazu beitragen, daß die Konturen staatlicher Religionsneutralität verblassen.

Die beiden gewichtigen Bände stellen die Dokumentation eines katholischen Autors dar. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Selbstverständlichkeit, mit der Listl an der traditionellen Auffassung festhält, daß es sich bei den Konkordaten mit dem Heiligen Stuhl um völkerrechtliche Verträge handle (Bd. I, S. 6 f.), während den evangelischen Kirchenverträgen der Natur der Sache nach ein solcher Charakter nicht zukommen kann. Mit keinem Wort geht der Herausgeber auf die bereits in der Weimarer Zeit weit vorangetriebenen Überlegungen ein, die aus Gründen der konfessionellen Parität die Rechtsnatur der Konkordate ebenso bestimmen wie diejenige der Kirchenverträge. Es handelt sich nach dieser Auffassung in beiden Fällen um koordinationsrechtliche Verträge sui generis", Für eine solche Auffassung spricht nicht zuletzt, daß sie am ehesten die theologische Einsicht aufnehmen kann, nach der die Kirchen ihrem Wesen und Auftrag nach vom Staat kategorial unterschieden sind. Eine solche Einsicht freilich hat Bedeutung nicht nur für die Debatte über die Rechtsnatur der Staatskirchenverträge, sondern mehr noch für deren Inhalt. Auch unter einer solchen Fragestellung lohnt sich die Beschäftigung mit den Dokumenten, auf deren Edition Joseph Listl so hohe Sorgfalt verwendet hat.

Prof Dr. Wolfgang Huber
6900 Heide/berg

Anmerkungen

1. Unter den älteren Sammlungen hat insbesondere diejenige von *W. Weber:* Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart, Bd. 1, Göttingen 1962; Bd. 2, Göttingen 1971, über lange Zeit den Rang eines Standardwerks eingenommen.
2. So der braunschweigische Kirchenvertrag von 1923 (Bd. 11, S. 787ff.).
3. So die Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Anhalt vom 4. Januar 1932 (Bd. 11, S.783ff.).
4. Es handelt sich um die Verträge bzw. Vereinbarungen zwischen Staat und evangelischer Kirche in Thüringen, Anhalt, Hessen und Meck1enburg-Schwerin von 1929 und 1930, dokumentiert in: *E. R. Huberl W, Huber:* Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. IV, Berlin 1988, S. 692ff. Dieser Band ging in den Druck, bevor *Listls* Veröffentlichung erschienen war. So sind uns die von Listl dokumentierten Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Freistaat Anhalt vom 4. Januar 1932 entgangen.
5. Das deutlichste Beispiel ist der Vertrag zwischen dem Land Hessen und dem Landesverband der Jüdischen Gemeinden in Hessen vom 11. November 1986, durch den die jährliche Zuweisung aus dem hessischen Staatshaushalt an den Landesverband der Jüdischen Gemeinden in Hessen von 142800 DM auf 2 Millionen DM heraufgesetzt wurde (Bd. I, S. 860ff; vgl. die Zahlenangaben ebenda S. 862).
6. Vgl. die klassische Darstellung von *K. Schlaich:* Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen *1972; U. Scheuner:* Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz, in: *E. Friesenhahn] UiScheunerlJ. Listl:* Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Berlin 1974, S. 5-86 (61ff.).
7. Vgl. *Huber/Huber.* aaü., S. 671 mit weiterer Literatur.

Kleger, Heinz und *Müller, Alois (Hg.):* Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München: Kaiser Verlag 1986. 280 S. (Religion, Wissen, Kultur, Bd. 3). Kt. 48,- DM.

Welcher Stellenwert ist *nach* Säkularisierung und Aufklärung der Religion innerhalb der profanen Oegenwartsgesellschaft zuzuerkennen? Hat sich die Bindung an religiöse Werte unwiderruflich auf den Personenkreis eingeengt, der noch im geschrumpften kirchlichen Binnenraum angesiedelt ist? Hat es sich bewahrheitet, daß die Welt insgesamt religionslos (*Bonhoeffer*) geworden ist?

Die vorliegende lesenswerte Aufsatzsammlung erörtert die Bedeutung von Religion nicht nur dogmatisch oder kirchensoziologisch, sondern bedenkt weiter ausgreifend sozialphilosophische und gesamtgesellschaftliche Implikationen der Religion, indem unter den Stichworten »Religion des Bürgers« bzw. »Zivil religion« religiöse Aspekte im an sich weltanschaulich neutralen Gegenwartsstaat namhaft gemacht werden. Diese Fragestellung geht auf *Rousseau* zurück, der programmatisch einige wenige, einfache und klare »Dogrnen der bürgerlichen Religion« (Existenz Gottes, ewiges Leben, Vergeltung von gut und böse, Anerkennung von Gesellschaftsvertrag und Gesetz, Toleranz) als verbindliche zivilreligiöse Grundorientierung für den Staatsbürger herausgestellt hatte. Er verstand diese Prinzipien allerdings noch im normativen, »bekenntnispflichtigen« *(H. Liibbe)* Sinn. Demgegenüber hat *R. N. Bellah,* der 1967 die neue Debatte über Zivilreligion auslöste, mit historischen und empirischen Belegen die *faktisch vorhandenen* religiösen Elemente in der US-amerikanischen Gesellschaft aufgezählt: Die amerikanisehe Nation verstand und versteht sich – in biblischen Begriffen! - als erwählt und im Bund mit Gott analog zum Volk Israel; Amerika erscheint als das neue Jerusalem, für das Soldaten (im Vietnamkrieg) »Opfer« bringen, usw. (vgl. die von Bellah abgedruckten Aufsätze 19ff., 42ff.). Weitere Beiträge des Sammelbands führen zivilreligiöse Leitgedanken, Symbole und Riten aus Europa vor Augen: aus den Niederlanden, in denen durch den Befreiungskrieg gleichfalls Motive des biblischen Exodus und der Erwählung zur Geltung kamen (L. *Layendecker,* bes. 73ff. über die Geusenlieder), Italien *(G. Guizzardi,* 85 ff.), Großbritannien *(E. Bailey,* 104ff.: Die volkstümliche Zivilreligion bezieht sich noch heute auf die Königin, die zu einer Art Sakrament wird), Schweiz *(A. Saurma,* 121 ff.) und Frankreich *(J.-P. Willaime,* 147ff.: Christliche und laizistische Zivilreligion bestehen nebeneinander; die laizistische Variante zelebriert sich selbst u. a. in der Nationalfeier des 14. Juli).

In grundsätzlich-philosophischer Hinsicht wird das Thema der Zivilreligion in den Aufsätzen von *N. Luhmann,* H. Lübbe sowie H. Kleger/A. Müller reflektiert. Luhmann zufolge vermag die Religion (»Grundwerte als Zivilreligion« 175ff.) aufgrund einer nur ihr möglichen Generalisierung gesamtgesellschaftlich verbindlicher Symbole und Werte eine Integrationsleistung für die differenzierte moderne *Gesellschaft* zu erbringen. Lübbes Interesse richtet sich stärker auf den heutigen liberalen *Staat:* Dieser »lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann« (207); Zivilreligion bzw. religiöse Werte sollen der Erhaltung und Legitimation staatlicher Liberalität dienen, indem der Bezug auf religiöse Transzendenz vor einem Abgleiten des Staates in Ideologie und Totalitarismus schützt (vgl. hierzu auch H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, 1986).

Von einer flachen, chauvinistischen oder nationalen Version populärer civil religion - gar als Symbiose von Gott, Vaterland und Fahne (Beispiele bei Bellah 33 u. ö.) - ist diese philosophische Sicht weit geschieden. Dennoch ist zu fragen, ob die Religion innerhalb der säkularen, pluralen Gesellschaft tatsächlich die intendierte umfassende Integrations- (Luhmann) bzw. gesamtstaatliche Legitimationsfunktion (Lübbe) überhaupt wahrnehmen kann: Wird hier nicht heteronom – und illiberal! - eine Bindungswirkung der Religion auch für nicht-religiös orientierte Bürger unterstellt? Werden letztlich gar problematische Denkmotive klassischer Staatsmetaphysik in moderner Form wiederbelebt? Wird nicht sodann die Kirche gesellschaftspolitisch instrumentalisiert, wenn gefordert wird, sie solle ihre derzeit marginale gesellschaftliche Rolle so ausgestalten und überhöhen, daß sie einen »öffentlichen Theismus« um gesellschaftlicher Legitimation willen gewährleiste (Guizzardi 87, 95f., 101f.)?

Auf diese Weise soll freilich keiner gesellschaftlichen Abstinenz von Religion oder Kirche das Wort geredet werden. Das u. a. von Bellah aufgewiesene soziologische Phänomen der civil religion läßt erkennen, daß (allerdings zum Teil fragwürdi-

gel) Ausdrucksformen des Religiösen über den binnenkirchlichen Bereich hinaus auch gesamtgesellschaftlich relevant sind – der These vom »religionslosen« Zeitalter zum Trotz. Grundsätzlich stellt sich indes die Frage, ob Religion in ihrer gesellschaftlichen Funktion überwiegend bewahrend-legitimatorisch gedeutet werden sollte, wie dies in den philosophischen Theorien der Zivilreligion, mehr oder weniger ausgeprägt, der Fall ist. Als Alternative zu einer solchen Sicht wäre darauf zu verweisen, daß die jüdische und christliche Religion ethische Werte beinhaltet, die dazu herausfordern, gesellschaftliche Entwicklungen *kritisch* und *zukunftsorientiert* zu diskutieren - ggf. auch auf die Möglichkeit eines produktiven Konflikts zwischen christlicher Ethik einerseits, Gesellschaft, Staat, einzelnen Wissenschaften (Beispiel Gentechnik!) andererseits hin. Der von Lübbe prägnant benannten Fragestellung einer Religionsdeutung »nach der Aufklärung«, aber ebenso der von ihm akzentuierten Leitidee des liberalen Staates, der ja auf Mündigkeit und Selbstverantwortung der Bürger gegründet ist, dient ein kritisch-produktives, Wandel und Fortentwicklung in Gesellschaft und Staat bedenkendes Verständnis religiöser und christlicher Ethik mehr als das philosophische Konstrukt einer statisch-legitimatorisehen Zivilreligion.

Dr. Hartmut Kreß
5307 Wachtberg-Niederbachem

Ökologische Ethik

Sachse, Hans: Ökologische Philosophie. Natur - Technik - Gesellschaft. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1984. IX, 141 S. Kt. 34,- DM (Mitgl. 21,-DM).

Wenn ein bedeutender Berufschemiker und langjähriges Mitglied der Entscheidungselite der deutschen chemischen Industrie (BASF, Waldhof, Farbwerke Hoechst) eine grundsätzliche - philosophische! – Schrift zur ökologischen Problematik ankündigt, ist man von vornherein gespannt. Wenn man jedoch relevante Aussagen zu den heute brisanten ökologischen Auseinandersetzungen um Lärm, Reizüberflutung, Umweltverschmutzung, Auswirkungen von Kunstdüngern und Giften in der Landwirtschaft, Bodenerosion, Ressourcenverschwendung, Bevölkerungsexplosion und dergleichen erwartet hat, wird man enttäuscht. All das wird nicht einmal ansatzweise angesprochen – abgesehen von einer kurzen Darstellung der gängigen Kritik an der Technik. Das Stichwort »Ökologie« wird im Vorwort als »Lehre von den Zusammenhängen« eingeführt, die »alles Lebendige als Glied eines umfassenden Ganzen« versteht, und einen »Umwandlungsprozeß vom individuellen zum allgemeinen Denken« vorbereitet. Das ist aber auch schon alles, was die Schrift zur Ökologie zu sagen hat. Der Untertitel sagt dagegen deutlicher, worum es dem Verfasser geht: eine *Charakterisierung der Technik in ihrem Verhältnis zur Natur und zur Gesellschaft.* Dementsprechend gliedert sich das Buch in *drei Teile.* Der *erste* über die Natur skizziert die Wandlungen im Naturbegriff, schildert den heutigen Stand der Evolutionstheorie und zeigt, daß die Naturwissenschaften auch das geistige Leben des modernen Menschen mitbestimmen. Es werden kosmologische, biologische und technische Evolution unterschieden, wobei die Technik als Evolution des Menschen, bzw. als Vervollkommnung seiner natürlichen Organe verstanden wird. Wie die Entstehung der Arten als »schnellere Umwege« des durch die Entropie bedingten Zerfalls der Wirklichkeit anzusehen sind, so entsteht die Technik in ihrer Komplexität, weil sie schneller arbeitet. Als Teil der Evolution ist Technik so unumgänglich wie diese selbst. Die Frage ist nur, wie erfolgreich der Mensch sich an die neuen Gegebenheiten anpassen kann, denn das Aussterben der Arten ist durch einen Mangel an Flexibilität bedingt. Damit sind wir beim *zweiten Teil* über die Technik. Diese ist nicht nur der »Weg zur Natur«, sondern auch der »Weg zur Gesellschaft«, denn Technik führt zur Arbeitsteilung und ist also, über die Wirtschaft, die gesellschaftsbildende und -formende Kraft. Der Abschnitt schließt mit einer kurzen Darstellung (und Verharmlosung) der politischen, ergebniskritischen (d. h. ökologischen) und romantischen Kritik an der Technik. Alle Vorschläge für eine alternative Technik laufen auf die Technik unserer Großväter hinaus. Der *dritte Abschnitt* über die Gesellschaft beginnt mit grundsätzlichen anthropologischen und erkenntnistheoretischen Erwägungen. Im Wesentlichen wird hier die Komplementarität (Sosein - Anderssein) im Gegensatz zur Dialektik (Sein - Nichtsein) als hermeneutisches Prinzip entwickelt und auf die verschiedensten anthropologischen Bereiche angewandt: die bipolare biologische Steuerung des Organismus (Sympathicus und Parasympathicus),

die Ambivalenz ehtischer Werte, das Verhältnis Individuum-Ganzheit, analytisches und integrales Denken, Arbeit und Freiheit (wobei Arbeit die Notwendigkeit der Spezialisierung, Freizeit die Chance der Allgemeinbildung impliziert), Haben und Sein, Naturwissenschaft und Kunst, Vernunft und Instinkt, Mann und Frau, Wissen und Vertrauen. Hier liegt die eigentlich »philosophische« Komponente des Buches. Ein kurzer Appell zum Umlernen vom individuellen, spezialisierenden Denken zum Bedenken des Umgreifenden, von dem der Mensch ein Teil ist, schließt die Schrift ab.

Für ZEE-Leser ist vielleicht interessant, was Sachse über die *Ethik* sagt. Die Naturwissenschaften zeigen nur auf, was ist, nicht was sein soll (21). Der Mensch trägt jedoch Verantwortung für die Natur, auch abgesehen von seinem Eigeninteresse (33-37). Die Komplementarität impliziert einen Wechsel der Programme und damit eine Ambivalenz der Werte (86-89), so daß »der Gegensatz zwischen der Eindeutigkeit der logisch geschlossenen Aussage und der durch die Polarität bedingten Vieldeutigkeit der Werte« das »große Problem der Ethik« ist (88). Die einseitige Betonung des (westlichen) analytischen, im Gegensatz zum (Chinesischen) integralen, d. h. meditativen Denken hat zu einem -cultural Iag: zwischen der technisch erschlossenen Macht und der Fähigkeit, verantwortlich damit umzugehen, geführt (99, 114). Andererseits mangelt es dem integralen Denken an jeder Fortschrittsdynamik. Ferner darf man den Gegensatz von gut und böse nicht an Hand von komplementären Gegensätzen (etwa *Fromms* Haben und Sein) erläutern (106). Aussagen mit konkreten ethischen Inhalten kommen häufig vor, etwa im Gegensatz zwischen dem Werkzeug und seinem Mißbrauch, der unterschiedlichen Kulturleistung von Mann und Frau, dem Verhältnis zwischen Freiheit und Ordnung (bezogen auf Marktwirtschaft und Planwirtschaft) usw.

Ich habe das Buch mit großem Gewinn gelesen. Es ist leicht verständlich geschrieben und enthält eine Fülle von interessanten Einsichten und Durchblicken, auch wenn es für den Eingeweihten wenig Neues bringen mag. Meine Kritik richtet sich gegen die unreflektierten Voraussetzungen bzw. das hintergründige -erkenntnisleitende Interesse< des Verfassers:

1. Die ökologische Problematik des ausgehenden 20. Jahrhunderts wird meines Erachtens eher verdeckt als aufgedeckt. Darüber war schon die Rede.

2. Dem entspricht eine unkritische, im Grunde *apologetische Darstellung der Technik,* die sich auf die angebliche Unumgänglichkeit (also Determiniertheit) der Evolution beruft. Der Fortschritt der Technik wird als wertneutral, im Grunde aber optimistisch beurteilt. Als solche ist die Technik unproblematisch, sie muß nur richtig angewandt werden. Die vergewaltigenden, zerstörenden Aspekte, die asymmetrische Beschleunigung der technologischen Entwicklung mit ihrer enorm ungleichgewichtigen Machtaufschichtung in Zentrumsbereichen (die auf Kosten peripherer Bevölkerungen mißbraucht werden können und mißbraucht werden), die kaum noch beherrschbare Eigendymamik überdimensionaler technischer Prozeßzusammenhänge, die Zerstörung von Arbeitsplätzen und Massenkaufkraft (wenn nicht in Zentrums- dann sicher in Peripherieregionen), schließlich die immensen Gefahren moderner Waffentechnik werden überhaupt nicht thematisiert.

3. Damit hängt wiederum eine beschränkt-elitäre WeItsicht zusammen. Probleme der Arbeiterschaft werden aus der Sicht des gehobenen Bürgertums gesehen (bzw. nicht gesehen) und beurteilt.Gesellschaft heißt für Sachse die Gesellschaft der hoch industrialisierten Bundesrepublik. Die globale, asymmetrische Verzahnung wirtschaftlich-technischer Prozesse zwischen Industrienationen und Dritter Welt bleiben jenseits des Horizonts. Das einzige Mal, wo die Entwicklungsländer genannt werden, werden sie für den sauren Regen verantwortlich gemacht (S. 62). Auf Grund eines naiv-linearen Entwicklungsmodells wird nicht gesehen, daß Errungenschaften in Zentrumsländern Auswirkungen auf Peripheriebevölkerungen haben, z. B. wenn Produktivitätssteigerungen in Industrieländern durch Unterbietung lokaler Produkte in Peripherieländern zu Arbeitslosigkeit und Marginalisierung führen.

4. Damit hängt wiederum ein Mangel an Systemkritik zusammen. Von Anpassungsschwierigkeiten abgesehen, entwickelt sich die Welt relativ harmonisch - wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß Evolution auf dem Überleben des Stärkeren beruht. So teilt der Verfasser relativ unangefochten die alten liberalen Voraussetzungen. Der Wettbewerb ist ein »sehr gerechtes Prinzip« (45)- ohne daß die Gleichheit der Ausgangschancen gefordert wird. Die »vom freiwilligen Tausch regu-

lierte Marktwirtschaft ist die Form der Arbeitsteilung unter Selbständigen« – obwohl sich dieses Prinzip »nur unvollkommen verwirklichen« läßt, weswegen der Staat regulierend eingreifen muß. Ungleichheiten sind nicht an sich schlecht, sondern nur wenn sie mißbraucht werden, sie sind überhaupt nicht zu vermeiden, haben sich aber auch bereits gemildert (der Verfasser sieht nicht, daß der Angleichung innerhalb der Bundesrepublik eine größere Diskrepanz auf weltweiter Ebene entspricht und daß jene außerdem erkämpft wurde) und hängen in der technisch fortschrittlichen Bundesrepublik am meisten von der persönlichen Tüchtigkeit ab. Analytiker sollten sich von der »Erblast des Klassenkampfes« freimachen (50). Verschiedene Beurteilungen der Lage hängen von Temperament, Ausbildung und Berufsstand ab (nicht etwa von Kollektivinteressen), Man braucht nicht gerade Marxist zu sein, um zu sehen, daß diese Sicht der Dinge zu schön ist, um wahr zu sein.

Im Ganzen also ein aufschlußreiches Buch – in dem, was es sagt, und in dem, was es nicht sagt. Zum Schluß sei wenigstens angedeutet, daß solch ein Entwurf auf Grund von Evolutionstheorie und Technik (verstanden als Evolution) eine kräftige Herausforderung der theologischen Ethik in unserer Zeit darstellt. Haben wir schon eine gültige Antwort auf diese Art optimistischen Determinismus von unseren theologischen Grundlagen her gefunden?

Prof Dr. Klaus Nürnberger
RSA – Pretoria

Gemeinde- und Kirchenethik

Degen, Johannes: Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit. München: Christian Kaiser 1985. 120 S. 22,– DM.

JohannesDegen ist nicht länger bereit, das sich faktisch vollziehende diakomsehe Handeln als eine allenfalls noch zu legitimierende Handlung hinzunehmen. Er möchte vielmehr einen Beitrag vom Verstehen des diakonisehen Handelns in der Gegenwart liefern. So führt er beispielsweise an der Gemeindediakonie die politische Relevanz diakonischer Wirklichkeit vor, oder er diskutiert die Bedeutung der Diakonie im Sozialstaat. Die Schwierigkeit einer solchen Unternehmung ist freilich, und das wird bereits in der Auseinandersetzung mit dem Gesundheitsbegriff im zweiten Teil deutlich, daß die Interventionsmaßnahmen der Diakonie in ein sehr komplexes lebensweltliches Netzwerk eingreifen. Indem das, was die Diakonie hinzufügen möchte, längst in vielfältiger Weise vorstrukturiert ist, bei der Auseinandersetzung etwa mit dem kranken Menschen, stößt die diakonische Intervention bereits auf in der bürgerlichen Gesellschaft ausgearbeitete, und nicht nur von der Geschichte, sondern auch von der gegenwärtigen Technik (Apparate-Medizin z. B.) bestimmte Vorstellungen und Erwartungen, die ein immer wieder neues und anderes Verstehen des diakonischen Handeins erfordern.

Genauso spannend ist die Auseinandersetzung mit dem alten Menschen, in der Degen auf die totale Intervention Altersheim abhebt. Doch bleibt auch hier das Problem des verkürzten Zusammenhanges. Diakonisches Handeln gerät zu einem Agieren aus Gegenübertragung. Diakonisches Handeln zu verstehen, verlangt also die gegenwärtige Gesellschaftsentwicklung mit ihren leitenden Gesichtspunkten und deren Auswirkungen auf die Abschiebung und Isolierung des nicht mehr, noch nicht oder niemals gegen Lohn arbeitenden Menschen im einzelnen zu durchdenken und einzubeziehen. Die christliche Tradition mag dabei die Motivation abgeben, hier noch einmal genauer hinzuschauen, aber dann fängt der Prozeß des Verstehens am konkreten Fall überhaupt erst an.

Im übrigen sind die Beiträge in diesem Büchlein sehr verschieden ausgerichtet, so wird z. B. in dem Kapitel 8 »Soziale Arbeit und Ethik« auch über die Qualifikation zur Mitarbeit in der Diakonie nachgedacht, wobei noch einmal ganz klar der interventorisehe Charakter diakonischer Praxis deutlich wird. Diakonisches Handeln geschieht ethisch religiös orientiert oder motiviert und richtet sich nicht an ein Gemeindemitglied, sondern an ein Gesellschaftsmitglied. Viele in diesem Sammelband dargestellten Einzelanalysen sind lesenswert, obwohl sie die einzelnen sozialen Situationen nicht immer ausreichend beleuchten, aber das ist auch nicht das Entscheidende an dieser Arbeit. Interessant ist die in dieser Arbeit an einzelnen Beispielen ausgeführte Methode der verstehenden Analyse, wobei sich der Autor selbst mit seinen praktischen Erfahrungen als Teil dieses Vorganges begreift. Dies dient nicht nur zur Entmystifizierung diakonischer Praxis, sondern weist auch einen Weg praktischen Handelns, der frei von Bevormundung ist und sich

auf die Situation des Menschen in seinem Alltag einläßt.

t». Wolf-Dietrich Bukow
7527 Kraichtal-Öwisheim

Antoncich, Ricardo und *Jose Miguel Munarriz:* Die Soziallehre der Kirche (Bibliothek Theologie der Befreiung. Die Kirche, Sakrament der Befreiung). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988. Br. 44,- DM. *Dussel, Enrique:* Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte). Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988. Br. 44,- DM.

Die befreiungstheologischen Entwürfe aus der lateinamerikanischen »Kirche der Armen« faszinieren auch in Europa weit über die theologische, konfessionelle und kirchliche Öffentlichkeit hinaus. Dagegen wird ihre Relevanz für den Bereich christlicher Gesellschaftsethik von katholischer wie auch evangelischer Seite eher skeptisch oder ablehnend beschieden. War dieser Bereich bisher auch ein eingestandenes Desiderat der Befreiungstheologie, liegen nun in der vielbändigen, auch deutschsprachig erscheinenden »Bibliothek Theologie der Befreiung« zwei Beiträge zur christlichen Gesellschaftsethik vor: »Die Soziallehre der Kirche« von *Ricardo Antoncich* und *Jose Miguel Munarriz,* sowie »Ethik der Gemeinschaft« von *Enrique Dussel.*

Antoncich und Munarriz binden ihre »Soziallehre der Kirche« (SdK) eng an die offizielle Sozialverkündigung der katholischen Kirche seit dem päpstlichen Sozialrundschreiben »Rerum novarum«. Als »befreiungstheologisch« weisen sie ihren Entwurf durch die Betonung der »christlichen Erfahrung« in theologischer Reflexion und kirchlicher Lehre aus. Inmitten sozialer Asyrnmetrien zwingt das »christliche Gewissen«, die Stimme Gottes im Bewußtsein der Glaubenden, zum prophetischen Protest: »Das ist nicht christlich!« Der intuitiv erfahrene Widerspruch zwischen ungerechten Verhältnissen und dem Evangelium fordert den Glauben praktisch heraus: das Heil christlicher Erlösung drängt auf seine geschichtliche Verwirklichung. So besteht eine innere Einheit zwischen Glauben und Gerechtigkeit: »Der Gläubige baut die Gerechtigkeit auf, weil er glaubt« (SdK 262).

Die Autoren unterscheiden »zwei Ausdrucksformen« des Engagements des Glaubens für soziale Gerechtigkeit: »Die eine ist das lebendige Zeugnis des prophetischen Gewissens; die andere ist die Soziallehre der Kirche als pastoraler Dienst der Bischöfe und des Papstes am ganzen Volk Gottes« (SdK 246). In enger Anlehnung an die Selbstdefinition päpstlicher Rundschreiben wird Soziallehre als abstrakte »Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis« (SdK 42) verstanden, die politische Handlungsentscheidungen christlicher Gemeinschaften orientieren sollen. Die pastoralen Sozialdokumente empfehlen dem Glauben entsprechende Sozialnormen, die einer kritischen Auseinandersetzung mit politischen Bewegungen und ihren Orientierungen (»Ideologien«) erlauben. Dazu behaupten sie »natürliche« Werte des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens, die durch Glauben und Vernunft in einer Synthese von biblischer Offenbarung und kirchlichen Traditionen sowie von naturrechtlicher und sozialwissenschaftlicher Analyse erkannt werden. Notwendige Voraussetzung für die Orientierung durch kirchliche Dokumente ist deren adäquate Auslegung. Da die Texte kirchlicher Soziallehre historische Texte sind, die zur Praxis gesellschaftlicher Veränderung auffordern, fordern die Autoren eine historisch-kritische Lektüre der Texte, die sie als Aufforderung, »der -Sache der Armen- zu dienen« (SdK 61), auch annimmt. Verbindlicher Kern der Soziallehre ist die »tiefe Wahrheit« der ethischen Forderungen, die in einer Mischung von Hypothetischem sozialwissenschaftlicher Urteile mit dem Absoluten ethischer Urteile verborgen ist.

Antoncich und Munarriz beschreiten einen Weg von »universalen und abstrakten Prinzipien ... hin zu den konkreten Realitäten« (SdK 173) mit dem »christlichen Menschenbild« als Ausgangspunkt. Die Würde des Menschen als autonome Freiheit ist an intersubjektive Anerkennung, d. h. gegenseitige Solidarität gebunden; in der Möglichkeit zur und im Vollzug der Solidarität sind die Menschen Ebenbilder Gottes. Autonomie, Solidarität und Gottebenbildlichkeit verwirklichen sie in der Arbeit, dem universalen Kennzeichen menschlicher Tätigkeit. Daher verkündet die kirchliche Soziallehre das allgemeine Recht auf Arbeit und deren gerechte Entlohnung. Das kirchlicherseits behauptete Naturrecht auf Eigentum rekonstruieren die Autoren als prinzipielles Recht auf die Aneignung der Produkte eigener Arbeit, das durch die Eigentumsrechte derer ethisch begrenzt wird, die augenblicklich nicht Eigentümer der selbst

produzierten Güter sind. Kapital und Arbeit sind dann komplementäre Faktoren des wirtschaftlichen Prozesses. Der ewige Kampf zwischen Gut und Böse konkretisiert sich jedoch in einem »Sozialkonflikt«, der die beiden Faktoren in antagonistische Interessenoppositionen führt. Mit Papst *Wojtyla* erscheint den Autoren die strukturelle Negierung der Arbeit durch das Kapital nicht so sehr als Ausdruck eines Klassenkonfliktes, sondern als Ergebnis der falschen Intention. des »Mehr-Habens«. Diesen Epoche prägenden Egoismus gilt es durch die Bekehrung der Herzen und einer politischen Praxis der Solidarität der und mit den arbeitenden Menschen zu überwinden.

Antoncich und Munarriz geben einen sympathischen und schnellen Überblick über die Sozialverkündigung der römisch-katholischen Kirche, ergänzt durch zahlreiche Hinweise auf lateinamerikanische Dokumente. Der für den Umgang mit diesen kirchenamtlichen Dokumenten hilfreiche Interpretationsrahmen stößt bis an die Grenzen deren politisch-praktischer Relevanz vor. Ihr Brückenschlag von Befreiungstheologie zur »Soziallehre der Kirche« vermeidet aber innovatorische Perspektiven und verletzt befreiungstheologische Standards. Sie entwickeln kirchliche Soziallehre in katholisch-traditioneller Weise weder konzeptuell noch inhaltlich aus der politischen Glaubenspraxis der Christen und ihrer Kirche. Dazu wäre ein erweitertes Verständnis kirchlicher Soziallehre nötig gewesen, das die heimliche Identifizierung von Kirche und Lehramt überwindet und die glaubenspraktische Basis jeder kirchlichen »Lehre« einbezieht. Mir scheinen die fundamentalen Vorgaben des katholischen Naturrechtsdenkens, denen die Autoren folgen, mit der befreiungstheologischen Einsicht in die praktischen Fundamente von Kirche und Theologie unvereinbar zu sein.

Dagegen riskiert Dussel mit seiner »Ethik der Gemeinschaft« (EdG) den Bruch mit der naturrechtlichen »Einheitslinie« politisch-normativen Denkens der katholischen Kirche. In kritischer Absicht reflektiert er auf die Entstehungszusammenhänge kirchlicher Sozialverkündigung: naturrechtliche Erkenntnis verabsolutiert Normen aus dem herrschenden System. Seine kritische, gegenüber Begriffen abendländischer Theologie und (Moral-)Philosophie allerdings äußerst eigensinnige Unterscheidung von Moral und Ethik soll nun das Naturrechtsdenken ersetzen. »Moral« bezeichnet das praktische System der etablierten Ordnung, die eingespielten und allgemein akzeptierten Verhaltensweisen, durch die sich bestehende Gesellschaftsverhältnisse in die Praxis der Menschen übersetzen. Dagegen steht die »Ethik«, die utopische Ordnung der Gemeinschaft, sowie der Befreiung und Gerechtigkeit für die Armen und Unterdrückten. Ethik transzendiert jede Moral, weil sie nicht Bestandteil bestehender Gesellschaftsverhältnisse, sondern Kritik jedweder Moral ist. Moral und Ethik sind für Dussel keine Kategorien praktischer Vernunft, sondern bezeichnen Bündel gesellschaftlicher Praxen. Inmitten herrschender Moral, aber »exterritorial« zu ihren Gesetzen, bricht die gemeinschaftliche Praxis hervor, die das Bestehende vollkommen in Frage stellt. Die moralisch Illegalen, aber ethisch Legitimierten sind die Subjekte des ethischen Prozesses, deren Praxis die theologische Ethik beschreibt.

Beeindruckt von *Levinas* zeichnet Dussel gemeinschaftliche Beziehungen der Menschen als »Ethik« aus, die sich gegenseitig als Personen anerkennen und mit echter Liebe begegnen. Das Reich Gottes, die endgültige Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott, ist das Ziel einer geschichtlichen Hoffnung, die in den christlichen Gemeinden bereits praktiziert wird. Die Negation des anderen im Akt der Unterdrückung verhindert dagegen gemeinschaftliche Beziehung und ist Sünde gegen Gott. Unterdrückung ist Konkretion des überindividuellen und übergeschichtlichen Bösen, zu dessen Werkzeug sich die Menschen in der Sünde machen -legitimiert durch die herrschende »Gesellschaftsmoral«, Das Ergebnis der Sünde sind die »Armen« und Unterdrückten, die in den biblischen Traditionen als gerecht und heilig angerufen werden.

Als praktische Kritik dieser Moral ist die »Gemeinschaftsethik« vor allem Befreiungsethik: Praxis derer, die sich »nach den Forderungen der Armen (richten), nach dem, was der Unterdrückte braucht, und nach dem Kampf gegen die Unterdrückung, Strukturen und Verhältnisse, die der -Fürst dieser Welt< errichtet hat.« (EdG 58) Das absolute Kriterium ethischer Praxis lautet daher: »Befreie den Armen!« Im Widerstand gegen das herrschende System setzt die befreiende Ethik die Moral zwar voraus, aber indem sie diese negiert. So besteht eine unabschließbare Dialektik von Moral und Ethik: ethische Kritik institutionalisiert sich in neuer Moral, die wiederum der ethischen Kritik bedarf.

Deutlich abgehoben von seiner Grundlegung einer »Gemeinschaftsethik« identifiziert Dussel im zweiten Teil seines Buches die geschichtlichen Konkretionen der Sünde mit Hilfe einer eingängigen Arbeitswerttheorie. Die Verdinglichung der wertschaffenden Arbeit durch Lohnarbeit und monetären Tausch gilt ihm als Grundlogik sündiger Gesellschaftsverhältnisse. Unter kapitalistischen Bedingungen verschärft die Lohnarbeit die Barrieren ethischer Gemeinschaftsbildung: die private Aneignung des Mehrwerts im Akkumulationsprozeß des Kapitals saugt das Leben der Arbeitenden aus, das Kapital macht sich zum Götzen, dem das Leben anderer geopfert wird. Die gesellschaftlich-fundamentalen Klassenspaltungen bekämpft ethische Praxis, indem sie am revolutionären Prozeß für gemeinschaftliche Beziehungen teilnimmt. Auf dieser arbeitswert-theologischen Basis bewertet Dussel die Abhängigkeit unterentwickelter Peripheriestaaten, die transnationalen Konzerne, die Verschuldung der Entwicklungsländer und den Rüstungswahn als abgeleitete Formen der Akkumulation von Kapital und Leben, d. h. als strukturelle Sünde.

Als Alternative zur katholisch-traditionellen Ethik unternimmt Dussel den Versuch, aus der Rekonstruktion politischer Glaubenspraxis eine ethische Theorie zu gewinnen. Die normativ ausgezeichnete praktische Solidarität der und mit den Unterdrückten verkörpert kein partikuläres, sondern ein universales Interesse, so daß die theologische Option für die Armen mit einer sozialethischen Option kompatibel ist. So zeigt Dussels Entwurf die Attraktivität zentraler befreiungstheologischer Impulse auch für den Bereich christlicher Gesellschaftsethik an. Zugleich verdeutlicht er aber auch die Schwierigkeiten, Gesellschaftsethik in die befreiungstheologisch abgestreckte Hermeneutik zu integrieren. Nur geringe Aufmerksamkeit für die Rechtfertigungsproblematik politischen Handeins etwa oder die recht unreflektierte Mischung von theologischen, ethischen und sozialanalytischen Argumenten scheinen kaum bestehende Skepsis gegenüber befreiungstheologischer ethik ausräumen zu können - und vor allem aber den realen Problemen politisch engagierter Christen (zumindest in europäischen Gesellschaften) nicht gerecht zu werden.

Matthias Möhring-Hesse
6000 Frankfurt am Main

Bibliographie

Zur Grundlegung der Ethik

Apel, Karl-Otto: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988. 488 S. 68,- DM.

Gestrich, Christof: Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989. Ca. 440 S. brosch. Studienausgabe. Ca. 58,- DM; Ln. 98,- DM.

Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik einer Theorie kommunikativen Handelns. Hg. v. Edmund Arens. Düsseldorf: Patmos 1989. Ca. 256 S. Ca. 38,80 DM.

Marquard, Odo: Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1989. Ca. 160 S. Ca. 28,-DM.

Metzler Philosophen Lexikon. Hg. v. Bernd Lutz. Stuttgart: J. B. Metzler 1989. 851 S. 68,- DM.

Müller, Hans-Peter (Hg.): Was ist Wahrheit? Stuttgart: Kohlhammer 1989. 120 S. 39,80 DM.

Ricken, Friedo (Hg.): Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Stuttgart: Kohlhammer (Münchener philospophische Studien. Neue Folge, Bd. 4). Ca. 200 S. Ca. 49,- DM.

Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Pfullingen: Neske 1989. 440 S. 78,- DM.

Zahrnt, Heinz: Gotteswende – Christ sein zwischen Atheismus und Neuer Religiosität. München: Piper 1989. 280 S. 38,- DM.

Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Hg. v. Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer. Zum 60. Geburtstag von Jürgen Habermas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989. 840 S. 98,- DM.

Wittgenstein, Ludwig: Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus logico-philosophicus). Kritische Edition. Hg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989. 344 S. 98,- DM.

Historische Probleme der Ethik

Anz, Wilhelml Michael Wolter und *Bernd Wildemann:* Existenz und Sein. Karl Barth und die Marburger Theologie. Hg. v. Walter, Schmithals. Tübingen: J. C. B. Mohr 1989. VI, 76 S. 29,-DM.

Anzinger, Herbert: Glaube und kommunikative Praxis. Studien zur »vordialektischen« Theologie Karl Barths. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989 (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 9). Ca. 240 S. Ca. 64,-DM.

Dunkel, Achim: Christlicher Glaube und historische Vernunft. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theologischen Geschichtsverständnisses. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 57). Ca. 344 S. Ca. 98,- DM.

Freund, Gerhard: Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse. Stuttgart: Kohlhammer 1989. 304 S. 69,- DM.

Ohst, Martin: Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung. Tübingen:J. C. B. Mohr(PauISiebeck) 1989 (Beiträge zur historischen Theologie, 77). Ca. 300 S. Ca. 128,-DM.

Robertson, Edwin H.: Dietrich Bonhoeffer. Leben und Verkündigung. Mit einer Einführung von Renate Bethge. Aus dem Engl, v. Marianne Mühlenberg. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1989. Ca. 320 S. Ca. 44,- DM.

Schulte, Joachim: »Wittgenstein – Eine Einführung«, Stuttgart: Reclam 1989. 248 S. 7,80 DM.

Ökologische Ethik

Herrmann, Bernd (Hg.): Umwelt in der Geschichte. Beiträge zur Umweltgeschichte. Acht Aufsätze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1544). Ca. 170 S. m. 12 Abb. Ca. 19,80 DM. manenschijn

~~Manenschijn,~~ *Gerrit:* Geplunderde aarde, getergde hemel. Ontwerp voor en christelijke milieu - ethiek. Baarn: Uitgeverij Ten havebv 1988. 206 S. 25,- hfl.

Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung. Hg. von Günter Altner. Stuttgart: Kreuz Verlag 1989. 420 S. 36,- DM.

Strey, Gernot: Umweltethik und Evolution. Herkunft und Grenzen moralischen Verhaltens gegenüber der Natur aus der Sicht der Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989 (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1545). Ca. 150 S. 19,80 DM.

Bioethik, Medizin, Genetik

Das Leben achten. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin. Beiträge aus der Synode der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1988 (Siebenstern-Tb., 58). 138 S, 12,80 DM..

Lexikon Medizin-Ethik-Recht. Hg. von Albin Eser, Markus von Lutterotti, Paul Sporken u. a. Freiburg: Herder 1989. Ca. 640 S. Ca. 88,- DM.

Schroeder-Kurth, Traute M. (Hg.): Medizinische Genetik in der Bundesrepublik Deutschland. München: J. Schweitzer Verlag 1989 (Gentechnologie, Bd. 18). 186 S. 30,- DM.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Berichtigung

Der in ZEE 3/1989 als Erstveröffentlichung bezeichnete Aufsatz »Ansätze einer Orientierungsethik« von Knud E. Legstrup ist bereits veröffentlicht in: Zeitschrift für Religionspädagogik, 31. Jahrgang 1976, S. 68 ff.