

Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1991)

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	2026-09-23 05:28:11
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173555

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.

35. Jahrgang 1991 . Inhaltsverzeichnis

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Kommentare

Calliess, Rolf-Peter: Aktuelle Probleme des Eigentums	162
Ruh, Hans: Gesellschaftlicher Handlungsbedarf versus Exaktheitsanspruch in den Naturwissenschaften	2
Strohm, Theodor: Grundlegende Reformen im Pflegebereich sind unumgänglich	82

Studien

Axmacher, Elke: Feministisch von Gott reden? Eine Auseinandersetzung mit Rosemary Radford Ruethers Buch »Seximus und die Rede von Gott«	5
Barth, Ulrich: Ethische Aspekte der Kapitalismus-Deutung Max Webers	187
Böhler, Dietrich: Menschenwürde und Mensehentötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik	166
Eckertz, Rainer: Das Recht als Medium von Verantwortung in der Risikogesellschaft	113
Kaiser, Helmut: Von der »Brüderlichkeit« zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Eine Vermittlung von Ethik und Wirtschaft	248
Koch, Traugott: Menschenwürde als Menschenrecht - Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts	96
Lämmermann, Godwin: Der Pfarrer – elementarer Repräsentant von Subjektivität?	21
Maaser, Wolfgang: Ethik zwischen sozialverfaßter Habitualität und Reflexion	285
Reuter, Hans-Richard: Die Bedeutung des Gewissens für Christen in Kirche und Staat	124
Sautter, Hermann: Armut in Ländern der Dritten Welt als wirtschaftsethisches Problem	34
Wieland, Josef »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern«	268
Willigenburg, Theo van und Heeger, Robert: Rechtfertigung moralischer Urteile	88

Berichte

Beld, Anton van den: Töten oder Sterbenlassen - gibt es einen Unterschied?	60
Honecker, Martin: Probleme einer Genomanalyse	205
Keil, Siegfried: Familienpolitik im vereinten Deutschland	221
Kooten Niekerk, Kees van: Knud E. Logstrup »Norm und Spontaneität«. Eine Einführung	51

Schubert, Hartwig von: Evangelische Ethik und Biotechnologie. Ein Bericht über die deutschsprachige Diskussion	213
Smith, Axel: Die Alkoholfrage als Thema der evangelischen Ethik	139

Literaturberichte

Pollack, Detlef: Überblick über den Stand der Forschung zum Thema Kirche und Religion in der DDR	306
Ruh, HansjNutzinger, Hans/Kaiser, Helmut/Roth, Hans-Erich: Zu Arthur Rich Wirtschaftsethik	229

Rezensionen

Greschat, M./Kaiser, J.-Chr. (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung (Dimpker)	149
Rehbinder, M./Tieck, K.-P.: Max Weber als Rechtssoziologe (Graf)	72
Trowitzsch, M.: Technokratie und Geist der Zeit (Jäger)	76
Sammelbesprechung Ethik und Wirtschaft: Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Maß?; Enderle, G.: Ethik und Wirtschaftswissenschaft; Meyer, Th./Miller, S.: Zukunftsethik und Industriegesellschaft; Šik, O.: Ein Wirtschaftssystem der Zukunft; ders.: Wirtschaftssysteme. Vergleiche - Theorie - Kritik; Nutzinger, H.: Liberalismus im Kreuzfeuer; Opielka, M./Ostner, I.: Umbau des Sozialstaates; Erler, G.: Androgyne Sozialutopien; Wegner, E.: Zu den Verteilungswirkungen eines existenzsichernden Grundeinkommens; Leistner, H.: Ökologische Marktwirtschaft (Juhl)	73
Sammelbesprechung: Grundlagen und Fortentwicklungen in der neueren Diskussion zur politischen Ethik und Friedensethik. Alter, G.: Die Überlebenskrise in der Gegenwart; Huber, W.: Protestantismus und Protest; Huber, W./Reuter, H.-R.: Friedensethik; Hüffmeier, W. (Hg.): Für Recht und Frieden sorgen. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union; Langendörfer, H.: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik; Schieder, R.: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur; Zsifkovits, V.: Ethik des Friedens (Kreß)	152

Bibliographie	79, 159, 239, 318
----------------------	-------------------

Einleitung

Seit die Frage formuliert wurde »How To OO Things With Words?« hat der Einfluß sprachphilosophischer Analysen auf die Ethik unaufhaltsam zugenommen. Wie über Dinge, Verhältnisse, Institutionen, Menschen gesprochen wird, das entscheidet bereits weitgehend über die moralischen Intentionen des Handeins. Ethik der Sprache wird in der Moral der Wörter konkret. Die Sprache als Medium der Verständigung über das, was der Fall ist oder sein soll, ist zugleich elementares Medium der Ethik. Die von der englischen und amerikanischen Sprachphilosophie ausgehenden Breitenwirkungen haben in der feministischen Theologie einen spezifischen Kristallisationspunkt gefunden. In Verbindung mit der historischen Hermeneutik hat der »Linguistic Turn« eine Bewegung hervorgebracht, deren wissenschaftliche, theologische und kirchliche Bedeutung nicht zuletzt an der sie begleitenden kritischen Diskussion abzulesen ist. *Elke Axmacher* setzt sich in diesem Heft exemplarisch mit *Rosemarie Radford Ruethers* »Sexismus und die Rede von Gott« auseinander und macht auf eigentümliche Engführungen im Konzept dieser führenden feministischen Theologin aufmerksam.

Die von der soziologischen Betrachtungsweise ausgehenden Impulse für die Grundbegrifflichkeit der Ethik verdichten sich in dem theoretisch wie praktisch folgenreichen Eindruck eines »Widerspruchs von Individuum und Institution«. Das ist zugleich ein zentrales Thema der Ethik der Kirche. In der Rolle des Pfarrers beziehungsweise der Pfarrerin wird dieser »Widerspruch« zu einem konfliktreichen Thema. *Godwin Lämmermann* untersucht unter diesem Gesichtspunkt die Position der kirchlichen Amtsträger als »Repräsentanten der Subjektivität«, die diesen Widerspruch enthält, aber ihn auch umgreift.

Nach dem sich abzeichnenden Auslaufen des Ost-West-Konflikts, der als weltpolitischer Konflikt zugleich einen Systemgegensatz in Konzeptionen von Gesellschaft und Wirtschaft repräsentiert hat, nimmt das Gewicht der strukturellen und aktuellen Probleme zu, die im »Nord-Süd-Konflikt« auf absehbare Zeit weiter bestehen, ja noch zunehmen werden. *Hermann Sautter*, Mitglied der Kammer der EKD für kirchlichen Entwicklungsdienst, diskutiert die »Armut in den Ländern der Dritten Welt« in der immer wieder geforderten Verbindung von wirtschaftswissenschaftlicher Expertise und sozialem Urteil.

Aus Anlaß des Erscheinens der deutschen Übersetzung von Knud E. Legstrups Buch »Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technokratie und Dilletantokratie« (dänisch 1972) 1989 bringt die ZEE eine Besprechung von *Kees van Kooten Niekerk*, die zugleich in das ethische Denken dieses wohl originellsten protestantischen Denkers, der in der Frage der Möglichkeit einer christlichen Ethik eine höchst eigenwillige Position entwickelt hat. In dem Beitrag von *Anton van den Beld* werden notwendige Differenzierungen im Problemkreis der »Sterbehilfe« erörtert.

T.R.

Gesellschaftlicher Handlungsbedarf versus Exaktheitsanspruch in den Naturwissenschaften

Von Hans Ruh

Im Zusammenhang mit den großen umweltpolitischen Fragen der Gegenwart sind wir immer wieder Zeugen eines Trauerspiels, das auf Kongressen, in Parlamenten und Regierungen im Namen des *Exaktheitsideals der Naturwissenschaften* inszeniert wird. Hauptinhalt dieses Trauerspiels ist die Feststellung, daß die Ursachen der ökologischen Bedrohung der Lebensgrundlagen nach wie vor wissenschaftlich nicht hinreichend geklärt und daß in Hinsicht auf solche Erklärungen weitere wissenschaftliche Studien notwendig seien.

Solche Szenarien finden sich regelmäßig, wenn zentrale umweltpolitische Themen wie Klimaveränderung, Waldsterben, Atomenergie et cetera zur Verhandlung, besser gesagt: zur Entscheidung stehen. Solche Entscheidungen - um ein Beispiel für die Größenordnung zu geben, sei hingewiesen auf die Forderung auf Reduktion des Straßenverkehrs um 30% im neuen Bericht der Enquete-Kommission des Bundestags »Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre« - werden mit Vorliebe abgeblockt mit dem Argument, deren Voraussetzungen seien wissenschaftlich nicht restlos geklärt.

Zunächst haben wir hier eine Variante eines altbekannten Vorgangs vor uns: Die *Komplexität einer Problemstellung* sowie deren gesellschaftliche Wichtigkeit kommen in Spannung zu stehen mit dem *Exaktheitsideal der Wissenschaft*. Ein Handlungsbedarf ist sachlich dringend gegeben, aber die Wissenschaft kann, wenn sie sich am Ideal der Exaktheit orientiert, die Voraussetzungen nicht in aller Eindeutigkeit klären. Überlagert wird diese Situation häufig durch eher reaktionäre Interessen, denn das Patt zwischen Handlungsbedarf und wissenschaftlichem Ideal kann meist in den Dienst des Nicht-Handelns, des Verzichts auf dringende Maßnahmen, gestellt werden. Das heißt, im Anschluß an dieses Patt, das durchaus ein sachliches darstellt, gibt es jeweils Gewinner und Verlierer. Dieser Zustand ist, wie wir im Blick auf umweltpolitische Nicht-Entscheidungen heute wissen, katastrophal und ruft nach Erklärungen. Erklärt werden muß vor allem, welche Rolle das Wahrheitsideal der Naturwissenschaft im Zusammenhang mit gesellschaftspolitischen Entscheidungen spielt. Sicher ist diesem Ideal die Rolle der begründenden Legitimierung für die die Freiheit des einzelnen einschränkenden Entscheidungen zugebracht: Will man solche Einschränkungen, muß eine restlos evidente Begründung vorliegen. Interessant ist nun, daß eine solche restlose Klarheit zwar für *Eingriffe in die Freiheit*, nicht aber für die *Wahrnehmung der Freiheit* verlangt wird. So wird ohne weiteres toleriert, daß wir in Ausübung der Freiheit der Mobilität CO₂ produzieren, obwohl wir nicht genau wissen, welches die Folgen für die Allgemeinheit sind. Die Freiheit

einschränkende Maßnahmen gegen sehr wahrscheinlich negative Folgen der Mobilität sind im Gegensatz dazu erst legitimiert, wenn sie sich auf absolut exakte Forschungsergebnisse stützen können.

Hinter diesem Widerspruch stecken gesellschaftspolitische Grundentscheide, die es aufzudecken gilt. Es sind vor allem deren zwei: Der erste Entscheid betrifft den *Vorrang der Freiheit* vor der *Solidarität*, der zweite den *Vorrang der Freiheit* vor der *Wahrheit*. Aus dieser Konstellation folgt, daß wir zwar für einschränkende Akte im Dienste der Solidarität eine exakte Begründung als Legitimation verlangen, daß aber Akte der Freiheit davon befreit sind, weil Freiheit über der Solidarität und auch über der Wahrheit steht. Nur so erklärt sich auch der Umstand, daß die Wahrheit zwar als Voraussetzung für einschränkende Akte der Solidarität, nicht aber der Freiheit gesehen wird.

Für diese *Vorrangordnung* gibt es durchaus eine lebensweltliche Plausibilität: Wäre Wahrheit über der Freiheit, könnten wir nicht mehr handeln, alles wäre legitimationsbedürftig, und zwar mit einer Tendenz zu Moratorien aller Art. Auf der anderen Seite müssen wir uns aber mit den negativen, ja gefährlichen Folgen dieser Vorrangordnung auseinandersetzen. In welcher Weise? Geht man davon aus, daß es nicht gelingt, die geltende Grundsatzentscheidung: erste Priorität: Freiheit; zweite Priorität: Wahrheit; dritte Priorität: Solidarität rechtzeitig zu ändern, muß man sich in einem ersten Schritt wohl mit einer neuen Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher Wahrheit und gesellschaftspolitischer Entscheidung begnügen. Folgende Punkte können dabei von Belang sein:

1. Der grundsätzliche Verzicht auf die Hoffnung und Behauptung, es gäbe in den hochkomplexen und schwerwiegenden umweltpolitischen Fragen irgendeinmal so etwas wie die "*exakte Wahrheit*". Das kann es nie geben. Gerade eine seriöse exakte Wissenschaft wird zugeben, daß Ursachen hochkomplexer Systeme wie der Wald oder Prognosen von hochkomplexen Entwicklungen wie diejenige des Klimas niemals mit einem Grad an Genauigkeit ausdrückbar sind, welcher dem Exaktheitsideal der Naturwissenschaften entspricht. Diesem Ideal können wir unendlich lange hinterherrennen. (Und, daß wir es tun, ist offenbar gewollt!) Beispielsweise kann kein Wissenschaftler völlig ausschließen, daß die Ozeane plötzlich ein Potential von Selbstreinigung freilegen oder der Treibhauseffekt doch nicht massiv eintritt.

2. Wir sollen erkennen, daß gesellschaftspolitische Entscheidungen und das Ideal der Wissenschaft nicht in ein und dieselbe *Kategorie* hineingehören und so gewissermaßen *inkommensurabel* sind. Wir können nicht mehr im Namen der Nichterfüllung des Ideals der Wissenschaft die sachlogische Bedeutung eines umweltpolitischen Themas herunterspielen. Es wäre dies ein **eigentlicher** Kategorienfehler.

3. Der Grad der Exaktheit wissenschaftlicher Aussagen für das Erreichen einer Aussagekräftigkeit ist festzulegen jenseits des absoluten Ideals der Wissenschaft. Zwar darf das Ideal der Wissenschaft nicht tangiert werden. Aber es ist nicht direkt operabel zu machen für den politischen Bereich. Vielmehr geht es dort um die Frage, wann, bei welcher Größenordnung wir es mit einer *zureichenden Begründung* für eine Hypothese zu tun haben, welche unbedingt Ausgangspunkt für politische Entscheidungen sein muß. Das Paradigma für solche zureichende Begründung bei politischen Entscheidungen findet sich eher in der Medizin als in der Naturwissenschaft: die sachlogische Wichtigkeit eines konkreten medizinischen Problems zwingt zum Handeln, bevor die Analyse wissenschaftlich eindeutig gesichert ist.

4. Es gibt eine *Handlungsebene*, auf der die Exaktheit naturwissenschaftlicher Aussagen eine Rolle spielt, aber eine ganz bestimmte, andere als bisher übliche: Auf der Ebene der Bedrohung der Lebensgrundlagen sind Handlungen mit dem *Verdacht auf Zerstörung der Lebensgrundlagen* nur dann erlaubt, wenn mit Exaktheit ein solcher Verdacht als unbegründet erwiesen ist. Das heißt, wir stehen damit vor einem eigentlichen Paradigmenwechsel: Der Zwang zur Vermeidung von Schäden auf der Ebene der Lebensgrundlagen setzt keineswegs exakte naturwissenschaftliche Erkenntnisse voraus; wohl aber setzt das Handeln mit Eventualschäden auf dieser Ebene das Wissen um eindeutige Ausschließung solcher Schäden voraus.

Das Wahrheitsideal der Wissenschaft - als solches ein unverzichtbarer Wert - darf nicht mehr als Vorwand für ein Nicht-Handeln genommen werden, nicht einmal mehr zum Vorwand für die Bestellung einer weiteren Expertenkommission!

Aufgrund der Überlegungen in den genannten vier Punkten läßt sich wenigstens ein Ziel erreichen: Das Exaktheitsideal der Wissenschaft, das in der allgemeinen Wertordnung zwar nach der Freiheit, aber vor der Solidarität rangiert, kann nicht mehr gegen letztere ausgespielt werden.

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

Feministisch von Gott reden?

Eine Auseinandersetzung mit Rosemary Radford Ruethers Buch
»Sexismus und die Rede von Gott«*

Von Elke Axmacher

Die feministische Theologie steht unbestreitbar im Zentrum des kirchlichen und akademisch-theologischen Gegenwartsinteresses¹. Ganz offenkundig hat die feministische Thematik als Herausforderung von Kirche und Theologie seit den achtziger Jahren die Nachfolge der *politischen Theologien* angetreten, deren Erbe sie auch in mancherlei Hinsicht übernommen hat. Und mißt man ihren Erfolg an der Akzeptanz feministischer Forderungen von -Pruenenquoten- in kirchlichen (Leitungs-)Gremien bis hin zur Errichtung feministisch-theologischer Lehrstühle an den Fakultäten, so scheinen allenfalls fehlende Finanzmittel, nicht aber Argumente die Vehemenz dieser Bewegung, die längst auch die sogenannte »Männerkirche« ergriffen hat, in den neunziger Jahren bremsen zu können². Substantielle theologische Auseinandersetzungen mit dieser neuen Spielart der Befreiungstheologie finden fast nur noch innerhalb der von ihr bestimmten Grenzen statt, das heißt unter Anerkennung der grundsätzlichen Berechtigung »feministischer Anliegen«; sie führt zu durchaus begrüßenswerten Differenzierungen innerhalb dieser Theologie, nicht aber zu einer fundamentalen Besinnung auf ihre Voraussetzungen, Ziele und Konsequenzen. Eine solche Besinnung aber wäre notwendig zur Wahrnehmung theologischer Verantwortung im Blick auf diese drängende kirchlich-theologische Gegenwartsfrage. Angesichts der starken Emotionen, mit denen das Thema belastet ist und die jede bloße Stellungnahme zu aktuellen Detailfragen nutzlos erscheinen lassen, bedarf es jetzt vor allem der wissenschaftlichen Distanz, des insistierenden Fragens, dann aber auch des dezidierten begründeten Urteils.

Die Fülle der feministisch-theologischen Entwürfe und Richtungen nötigen zu der im Untertitel angegebenen Eingrenzung des Themas. Eine Auseinandersetzung mit *Rosemary R. Ruethers* »Sexismus und die Rede von Gott«³ legt sich aus mehreren Gründen nahe. *Erstens*: Es handelt sich bei diesem Werk um den ersten Versuch eines *Gesamtentwurfs* der Theologie aus feministischer Sicht, und er orientiert sich im Aufbau weitgehend an den Loci der herkömmlichen Dogmatik. Dieser - bei aller Betonung des experimentellen und vorläufigen Charakters - doch sehr umfassende Anspruch fordert eine grundlegende systematisch-theologische Prüfung viel direkter heraus als etwa feministisch-theologische Spezialuntersuchungen religionsgeschichtlicher und -psychologischer oder exegetischer Art, deren systematische Implikationen nicht eigens

* Überarbeitete Fassung einer Vorlesung, die am 10.2. 1990 vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München gehalten wurde.

thematisiert werden. *Zweitens*: Dieser systematisch-theologische Gesamtentwurf feministischer Theologie läßt sich hinsichtlich seiner thematischen Schwerpunktsetzung, der Art der Durchführung, der feministisch-theologischen Argumentationsweise und des typischen Vorrats an Argumenten - hier hat sich nämlich in dieser Theologie längst eine Topik herausgebildet! - tatsächlich mit den Worten eines Rezensenten »wie eine Summe der feministischen Bemühungen lese«, Das verleiht auch der Auseinandersetzung mit diesem Entwurf eine gewisse Allgemeingültigkeit im Hinblick auf die feministische Theologie überhaupt. *Drittens*: Das Buch eignet sich deswegen besonders für die systematisch-theologische Auseinandersetzung, weil es eine Mittelposition in der feministischen Stellung zum Christentum einnimmt. Die Autorin integriert und repräsentiert eine große Bandbreite feministischer Auffassungen, indem sie zwar durchaus radikal-feministische Positionen bis hin zum sogenannten Göttinnen-Feminismus verständnisvoll referiert, den von hier aus naheliegenden und vielfach vollzogenen Bruch mit allem Christlichen als »hoffnungslos patriarchalisch« jedoch nicht mitvollzieht, sondern von einer harmonistischen Grundhaltung her kritisiert und sich selbst als christlich versteht. Das Buch will den (oder besser: einen) *christlichen Feminismus* theologisch legitimieren. Freilich bedeutet das keine feministische Legitimierung des Christentums, sondern dessen von ganz bestimmten Kriterien her *auswählende* und bewußt *synkretistische Verwendung* innerhalb eines feministischen Bezugsrahmens. Dieser und nicht eine bestimmte Auffassung des Christlichen ist das Vorgegebene, dem sich jeder Gedanke und jede geschichtliche Größe unterzuordnen haben, der Maßstab, an dem sie gemessen werden. Man geht an den Intentionen der feministischen Theologie vorbei, wenn man versucht, mit ihr auf der Ebene eines Streits um das rechte Verständnis des christlichen Glaubens zu diskutieren". Sinnvoller erscheint es, zunächst aus dieser feministischen Dogmatik immanent-interpretierend diejenige Deutung des Christlichen zu erheben, die von dem gewählten Ansatz her als Beglaubigung des Feminismus in Anspruch genommen und entfaltet wird, und dann nach den theologischen Implikationen dieser Deutung zu fragen, die von ihr selbst kaum schon ganz durchschaut und reflektiert worden sind. Zu einer solchen grundsätzlichen Klärung der feministischen Position sollen die folgenden Ausführungen beitragen.

1. Feministisches Prinzip und theologische Tradition

Ein Überblick über diese erste feministische Dogmatik setzt zweckmäßigerweise bei der bereits erwähnten Beobachtung ein, daß ihr Aufbau sich an die traditionelle Gliederung anlehnt. Nach einem einleitenden Kapitel, das die Funktion der Prolegomena vertritt, werden in weiteren neun Kapiteln Stoffe aus der Gottes- und Schöpfungslehre, aus Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie und Eschatologie feministisch transformiert und mit mancherlei anderen Stoffen versetzt behandelt. Der inhaltliche Schwerpunkt des Buches liegt zweifellos auf den *anthropologischen* und *ethisch-ekklesiologischen* Themen: Es geht um die Vision des *rauthentischen Lebens* einer *befreiten Menschheit* auf einer *neuen Erde*. Warum die Autorin für diesen Inhalt die Form der am christlichen Credo orientierten Dogmatik wählt, begründet sie nur indirekt in dem -Prolegomena-Kapitel unter der Überschrift »Feministischer Umgang mit den herrschenden theologischen Traditionen«. Zwar seien »alle Grundaussagen der

klassischen Theologie in ihren Haupttraditionen ... durch den Androzentrismus entstellt worden« (56). Dennoch wende sie in ihrer feministischen Theologie »das grundlegende Paradigma der christlichen Systematik an«, weil es trotz aller Entstellungen »weiterhin eine machtvolle, formgebende Struktur« darstelle, ein »Grundmuster« und einen »Interpretationsrahmen für menschliche Konfliktsituationen und den Kampf für Gerechtigkeit« (58). Dieses Paradigma wird folgendermaßen beschrieben: »Eine ursprünglich gute menschliche Natur, die mit dem Kosmos und dem Göttlichen eins ist, (wird) einem entfremdeten, sündigen Zustand der Menschheit (Sünde, Böses) entgegengesetzt ... Offenbarende, verwandelnde Erfahrungen (Bekehrung) erschließen das ursprüngliche Menschsein und ermöglichen die Befreiung aus der sündigen Verzerrung der menschlichen Existenz. Dieses neue Menschsein wird dann auf eine neue Gemeinschaft bezogen, die sich zusammenfindet und einer sündigen Gesellschaft eine prophetische, kritische und verwandelnde Mission ankündigt« (57).

Unbestreitbar kann dieses sehr allgemein formulierte Paradigma mit christlichem Inhalt gefüllt und in einer der christlichen Dogmatik entsprechenden Form entfaltet werden. Notwendig ist das freilich nicht, und das behauptet die Autorin auch nicht. Die dogmatische Form und die christliche Sprache erscheinen ihr lediglich als *sbrauchbars* (38f.) für eine Theologie, die sich inhaltlich ausschließlich an dem »kritischem) Prinzip feministischer Theologie« orientiert, das da lautet: »Alles, was das volle Menschsein der Frau leugnet oder mindert, (kann) weder das Göttliche noch auch das authentische Wesen der Dinge zum Ausdruck bringen ... und ... auch nicht Botschaft oder Werk eines authentischen Erlösers oder einer erlösenden Gemeinschaft sein.«

Dieses negative Prinzip wird durch das entsprechende positive ergänzt: »Was das volle Menschsein der Frauen fördert, gehört zum Heiligen, es bringt eine echte Beziehung zum Göttlichen zum Ausdruck, es ist das wahre Wesen der Dinge, die authentische Botschaft der Erlösung und die Mission der erlösenden Gemeinschaft« (36). Bevor die inhaltlichen Implikationen und Konsequenzen einer von diesem Prinzip abgeleiteten Theologie zur Sprache kommen, muß kurz auf die Frage eingegangen werden, was sich daraus methodisch für die Theologie als Wissenschaft, vor allem für ihren *Umgang mit historischen Traditionen* ergibt.

Feministische Theologie versucht, die *Sinn- und Wahrheitserfahrung von Frauen* in geschichtlichen Entsprechungen wiederzufinden; sie sucht nach Traditionen, in denen die eigenen - vor allem religiösen - Sehnsüchte und Bedürfnisse von Frauen in gültigen Gedankenmustern und Symbolen bereits Gestalt gefunden haben. So unerläßlich nun aber diese Einbindung in den geschichtlichen Zusammenhang für Ruether auch ist, so nötig erscheint es ihr doch, jede historische Tradition der feministischen Kritik zu unterziehen; beurteilt sie doch alle Traditionen, auf die sie bei ihrer Suche nach »brauchbare(n) Grundlagen für den Feminismus« trifft, als »sexistisch«. Sofern sie wenigstens »ansatzweise Alternativen« für die Verwirklichung der feministischen Vision bieten, sollen sie nicht verworfen, müssen jedoch -gereinigt, das heißt selektiv rezipiert werden. Dieses Verfahren, aus allen Traditionen - Ruether nennt die Bibel (AT und NT), häretische und orthodoxe christliche **Auffassungen**, nicht-christliche Philosophien und Religionen sowie nach-christliche kritische Weltanschauungen (Liberalismus, Romantik und Marxismus) (39) - das der eigenen Auffassung Widersprechende zu eliminieren, das zu ihr Passende aus ihnen allen zu übernehmen und in die eine große feministische Vision einzufügen, dieses Verfahren bezeichnet die Autorin als Herstellung einer »*Synthese*« (zum Beispiel 39). Angemessener wäre es wohl,

anstatt von einem *synthetisierenden* hier von einem *einerseits selektiven, andererseits summierenden* Vorgehen als Methode der Traditionsverarbeitung zu sprechen. Von den *Besonderheiten* einzelner religiöser, philosophischer oder feministischer Gedankenkomplexe, die sie in Spannung zueinander bringen oder gar miteinander unvereinbar machen müßten, wird so weit abstrahiert, daß sie dem gemeinsamen Ziel »Förderung des vollen Menschseins der Frauen« nicht mehr im Wege stehen. So können zum Beispiel die Bewegungen des romantischen, des liberalen, des sozialistischen und des radikal-separatistischen Feminismus, die ja für sich genommen jeweils in eigene Weltanschauungen eingebettet sind, vom Standpunkt des feministischen Prinzips aus zu bloßen »Betrachtungsweisen« nivelliert werden, die alle »einen Teil zum größeren Ganzen beitragen, solange wir der Versuchung widerstehen, eine davon so herauszustellen, daß die anderen im Verhältnis dazu ausgeschlossen werden« (276; vgl. 136ff.). Das Recht zum Ausschluß widersprechender Auffassungen ist dem feministischen Prinzip vorbehalten, das als das »Ganze« seinerseits nicht in Frage gestellt werden kann. Sofern eine Tradition diese Voraussetzung nicht stört, kann sie partiell, also abgesehen von ihrer Eigenintention, rezipiert werden; die Summe solcher aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gelösten oder, wie Ruether es deutet (51f.), *nicht auf die Vergangenheit fixierten Traditionen* ergibt dann eine eindrucksvolle -historische Bestätigung der Vision, die ihrerseits als Hinweis auf »neue Zukunftsmöglichkeiten« für keine historisch (das heißt aus der Vergangenheit) begründete Infragestellung erreichbar ist. Die Anwendung jenes Prinzips führt also zu einer Methode historischen Fragens, in der das historische Material nur das sagen darf, was der Fragende bereits grundsätzlich weiß, und dies Vorgewußte nur in einer - »Synthese« genannten, tatsächlich aber nur synkretistisch zusammengefügt - Einstimmigkeit sagen darf.

Noch problematischer wird die Behauptung eines solchen aller Welterfahrung (Tradition) vorgegebenen Wissens, wenn wir den Anspruch berücksichtigen, daß dieses Wissen einer partiellen, nämlich feministischen Vision (von Ganzheit) entspringt. Das besagt nichts anderes, als daß Frauen eine unmittelbare religiöse Erkenntnis vom wahren Menschsein *aller* haben können, die den Männern erst auf dem Wege der Bekehrung von dem -sexistischen Wahne, in dem sie primär befangen sind, zugänglich wird. Vom Sünden- und Bekehrungsverständnis der Autorin wird noch zu sprechen sein. Unter dem methodischen Aspekt ist vorerst zu konstatieren, daß hier ein Wissen, das überhaupt nur als partielles zu gewinnen ist, sich zum für alle verbindlichen Wissen vom Ganzen erklärt. Feministische Theologie will ganzheitlich sein im Sinne von *Ausschließlichkeit* – allein *ihr* Zugang gewährt den Zugang zur Theologie, sie ist einer Ergänzung durch andere Theologien weder bedürftig noch überhaupt *fähig* - und von *Allgemeinheit* - ihr Zugang gilt für *alle*“. Die Behauptung der Vereinbarkeit von nur partiell zugänglichem Wissen mit allgemeiner Verbindlichkeit dieses Wissens ist ein wesentliches Kennzeichen *totalitärer Denkweisen*. Muß man zu dem Schluß kommen, daß *die* feministische Theologie ihnen in formaler Hinsicht zugehört?

Totalitäre Züge liegen in der *Konsequenz* dieser Methode. Aber die Methode wird von Ruether selbst nicht konsequent angewendet. *Das-* und nicht die Versicherung, tolerant zu sein (vgl. 37) - schwächt jene Züge ab. Dies läßt sich an Ruethers Verwendung der Begriffe »*Erfahrung*« und »*Frauenerfahrung*« zeigen. Zunächst (30ff.) zeichnet sie ein zutreffendes, wenn auch »vereinfahtes Modell« der zirkelhaften Beziehung zwischen ursprünglicher religiöser Erfahrung und Tradition. Dieses Modell geht von der Voraussetzung aus, daß die religiöse Erfahrung von der

»Ganzheit des Lebens« (30) jedem Menschen als solchem zugänglich ist. Ohne jede Vermittlung oder Begründung werden sodann das feministische Prinzip und die »Frauenerfahrung« eingeführt, von denen her die bisherigen theologischen Traditionen als »männlich«, »sexistisch« -entlarvt und die religiöse Ganzheitsvision neu konstruiert werden sollen - und zwar so, daß sie erst jetzt ihre Sündhaftigkeit beziehungsweise ihre Wahrheit enthüllen. Die unvermittelte Einführung der feministischen Perspektive und ihre willkürliche Erhebung zum Prinzip einer sandere (besseren) Theologie enthüllt eine Schwäche dieser theologischen Konzeption: das ständige Schwanken zwischen theologischen Aussagen, die allgemeinmenschliche Erfahrung voraussetzen, und der unbegründet bleibenden Behauptung, diese Aussagen beruhten auf »Frauenerfahrung«, seien für Frauen nachvollziehbar und gültig - dann aber auch für Männer und so weiter".

Dieses Schwanken, das freilich auf einem Mangel an gedanklicher Durchdringung des Verhältnisses von allgemeiner Erfahrung und »Frauenerfahrung« beruht, bietet andererseits die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit diesem Werk von einer nichtfeministischen Position aus, weil seine wesentlichen theologischen Gedanken auch unabhängig von seinem feministischen Überbau - einem ideologischen Überbau im nachgerade klassischen marxistischen Sinn - diskutiert werden können. Daraus erklärt sich, daß im folgenden vom Feminismus der Verfasserin wenig die Rede ist, daß dagegen ausführlich die theologischen Grundgedanken, vor allem die Entfaltung des bereits zitierten *christlichen >Paradigmas<*, erörtert werden.

Der nirgendwo in dem Buch näher bestimmte Begriff der »Frauenerfahrung« bedürfte einer eingehenden Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann. Es würde sich wohl zeigen, daß »Frauenerfahrung«, zweifellos als Konkretisierung der persönlichen Erfahrung gemeint, tatsächlich im Widerspruch zu dieser steht, weil sie die Übernahme einer zur festen Gesamtanschauung geronnenen Gruppen-iErfahrung bereits voraussetzt und von ihr her genormt ist. An der bei Ruether (und nicht nur bei ihr) verwendeten *feministischen Sprache*, die mit den immer gleichen Klischees operiert, wird erkennbar, daß hier nicht ursprüngliche Erfahrung zu Wort kommt, sondern daß Vorgegebenes, Vorerfahrenes reproduziert wird - dies freilich mit erheblichem emotionalem Aufwand, der die Verwechslung mit persönlicher Erfahrung ermöglicht und zugleich kaschiert. Ursprüngliche existentielle Erfahrung differenziert, erweitert, überschreitet die Möglichkeiten und Grenzen des sprachlich Gegebenen, sucht den eigenen Ort gegen die Verführung der Sprache zum Generellen zu behaupten¹⁰. In der feministischen Sprache dagegen wird alles Individuelle im Erleben auf das Allgemeine »der Frauenerfahrung« (von Unterdrückung, -Marginalisierung, -struktureller Unsichtbarmachung<, aber auch von eigener Stärke und so weiter) zurückgebogen. - »Frauenerfahrung« weiß immer schon, was zu erfahren ist, was das Erfahrene bedeutet und welcher Kritik es zu unterziehen ist. Sie leitet zu Generalisierungen (mit nachträglicher Individualisierung des Generellen) an, die den Blick auf das eigene Ich, die anderen, ja das Wirkliche überhaupt, gerade verstellen. Kennzeichen dieser *Nichtwahrnehmung des Wirklichen* ist die - man kann es nicht anders sagen - grobschlächlige Psychologie dieses Feminismus, in der alle Zwischentöne fehlen und die sich ständig in Verallgemeinerungen flüchtet ~ vor der differenzierten Wirklichkeit auch und gerade der Geschlechterbeziehungen nämlich.

2. Die feministische Vision von »Ganzheit«: kosmische Matrix

Welche inhaltliche Bestimmung erfährt nun das *Ganze*, das in der feministischen Vision aufleuchtet und das dem christlichen Paradigma entsprechen soll? Das Ganze ist das eine göttliche, *kosmische Sein*, mit dem auch die Natur des Menschen ursprünglich geeint ist. Es läßt sich ahnen als »kosmische Matrix von Materie/Energie«, aus der wir mit allem Seienden stammen und in die wir zurückkehren, wenn »unsere Existenz als individualisiertes Ego/Organismus aufhört« (304). Diese Matrix, die materielles wie geistiges Sein ungeschieden in sich schließt, die also ganz monistisch und naturalistisch-pantheistisch gedacht ist, läßt freilich das individuelle Sinnbedürfnis des Menschen unbefriedigt. Auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens gibt es daher für Ruether auch nur eine »angemessene Antwort«: »*Agnostizismus*«. »Wir sollten nicht vorgeben, etwas zu wissen, was wir nicht wissen und was uns auch nicht >geoffenbart< worden ist, was nicht mehr als die Projektion unserer Wünsche ist« (303), vor allem des Wunsches nach »persönlicher Unsterblichkeit«. Die pantheistische Religiosität setzt dagegen die Bereitschaft, »den Tod als das endgültige Aufgehen des individualisierten Ego in der großen Matrix allen Seins zu akzeptieren« (304). Unversehens aber findet bei Ruether die Sinnsuche dann doch ein Ziel in eben jener Matrix, die nun auf einmal nicht mehr pure »Materie/Energie« ist, sondern – im Rückschluß vom Menschen, der »ein personales Zentrum ist« - »das große kollektive Personsein ..., das Heilige Wesen« (305). Von ihm kann nun sogar ein Handeln zum »Heil« des Menschen ausgesagt werden: Es ist »beständig, erhaltend, bewahrend, verzeihend« (315). Schließlich werden pantheistische und personalistische Bestimmungen in eins gesetzt, wenn der Mensch sich in ekstatischer Hingabe dieser Gott/in anvertraut: »Der Schalom der Heiligen, die Enthüllung der gnadenvollen Shekinah, Göttliche Weisheit, kraftspendende Matrix, Sie, in der wir leben und wandeln und in der unser Sein ruht - Sie kommt, Sie ist hier.« *Hier* ist sie, weil sie letztlich doch selbst nichts anderes ist als die Heiligkeit des Lebens, das wir -eigentlich sind: »Das Woher wir kommen und Wohin wir gehen, nicht aus fremden Himmeln, sondern hier, in der Gemeinschaft auf Erden« (315). Der Kreis ist geschlossen: Wir sind wieder bei der naturalistisch-pantheistischen Immanenz angelangt. Das personalistische Gottesbild erweist sich am Ende als *Maske der Matrix*, die sie auch wieder ablegen kann.

Trotz dieses Versuchs einer letztlich *kosmischen Aufhebung* des menschlichen Sinnverlangens erkennt Ruether doch, daß sich der Mensch anders als die außermenschliche Natur nicht einfach in den ganzheitlichen Lebensprozeß einfügen kann, sondern die Harmonie zwischen seinem und anderem Leben selbst herstellen muß. Denn ihm als einzigem Wesen ist Freiheit, das heißt die Fähigkeit zur Transzendierung seiner -Umwelt, gegeben. In dieser Fähigkeit, sich als -Ich: jedem anderen entgegensetzen, liegt begründet, daß für ihn die Gewinnung seiner Ganzheit, seine Einfügung in harmonische Lebensprozesse mit anderen Menschen und mit der Natur zur *Aufgabe* wird. Er kann sie verfehlen, das heißt, er kann *sündigen* (vgl. 194).

3. Sünde und Bekehrung: aufgegebene und wiedergeholte Ganzheit

Diese anthropologische Grundbestimmung muß besonders aufmerksam geprüft werden, weil sich an ihrer Ausarbeitung entscheidet, ob der monistisch-pantheistische Ansatz durchbrochen wird oder nicht. Das Sündenverständnis, das innerhalb dieser Grundbestimmung seinen Ort hat, könnte ein Korrektiv zu jenem Ansatz bilden. Die Frage ist, wie tief der Riß gedacht ist, der die Existenz des Menschen spaltet und ihn vom Guten, vom Seinsgrund trennt. Dies wiederum wird voll erst daran erkennbar, wie die Möglichkeit der Überwindung jener Spaltung, also von Bekehrung und Erlösung gedacht wird. Für jedes Ganzheits-System ist die Sündenlehre die Nagelprobe. Denn Sünde ist ihrem Wesen nach das *Nicht-Integrierbare*, das jede Ganzheit sprengt. Soll sie in die Ganzheit integriert werden, so muß sie entweder abgeschwächt werden zu einem Moment im Prozeß, der zur Ganzheit führt, oder sie muß gedacht werden als Irrtum, der im Prozeß der Vollendung der Ganzheit revidiert und ausgeschieden wird.

Sünde besteht für Ruether darin, daß der Mensch (entwicklungsgeschichtlich zuerst das Gruppenego, dann das Individuum) sich selbst als -gu« dem anderen als -böse- entgegensetzt. Diese Verbindung der »Dualität Selbst/Anders mit der Dualität Gut/Böse« ist selbst das Böse, aus dem alles andere - von der Verächtlichmachung und Unterdrückung bis hin zur Ausrottung der -bösen- anderen – folgt (196f.). Die Frage, welchen Sinn das auf Ganzheit angelegte Selbst darin sehen könnte, das andere als feindlich auszugrenzen, es von sich und sich von ihm zu entfremden, wird von Ruether nicht gestellt; eine anthropologische Analyse des Selbst und der Weise seiner Identitätsbildung liegt außerhalb ihres Blickfeldes. Ziel ihrer Bestimmung von Sünde ist es, die Entstellung der Beziehung des Selbst zum anderen mit dem Sexismus gleichzusetzen, durch den Männer die anderen, das heißt, die Frauen als böse ausgrenzen und unterdrücken. Aber für diesen Zweck ist selbst die sehr begrenzte Sündendefinition noch zu weit und allgemein. Kann die Autorin doch nicht umhin, die Fähigkeit zur ausgrenzenden Entgegensetzung des Selbst gegen das andere als Möglichkeit des *transzendierenden Menschen überhaupt* zu bestimmen. Eine grundlegende Untersuchung dessen, was Sünde ist, müßte in der konkreten Anwendung dieser Einsicht die jeweils verschiedenen Weisen bestimmen, in denen Männer und Frauen die Angehörigen des jeweils anderen Geschlechts auszugrenzen und zu beherrschen versuchen. Vor dieser Forderung, die sie bisweilen durchaus erkennt - »Männer und Frauen sind Menschen und haben insofern die Fähigkeit, Böses zu tun« - weicht sie unter Hinweis auf die männlich-sexistischen Herrschaftsstrukturen auf die Ebene eines ethisch fragwürdigen Quantifizierens aus: »Die Monopolisierung von Macht und Privilegien seitens der Männer der herrschenden Klasse bedeutet auch eine Monopolisierung der Möglichkeiten zum Bösen.« So sind »wir zwar alle zum Bösen fähig«, »aber nicht alle gleichermaßen für das Böse verantwortlich« (217). Mit der Verschiebung der Argumentationsebene vom Grundsätzlichen zuerst zum Quantitativen (mehr Möglichkeiten!), dann zum Rechtlich-Moralischen (größere Verantwortung) geht die Autorin jeder ernsthaften Diskussion an diesem Punkt aus dem Wege. Diese Art der Konkretion allgemeiner theologischer Aussagen ist doch wohl eher ein Zeichen unsauberen Denkens als großer Lebensnähe.

Kehren wir zurück zur Grundbestimmung von Sünde und fragen wir, wie tief der Riß, den sie

verursacht, beim Menschen geht, so erhalten wir bei Ruether eine doppelte Antwort: einerseits verhindert sie tatsächlich das volle Menschsein (sowohl von Männern als auch von Frauen), weil sie Gemeinschaft zerstört und sich in Strukturen verfestigt, die ihrerseits Entstellungen des Menschseins immer wieder hervorbringen. Andererseits aber ist die Sünde ohnmächtig, sobald Menschen (Frauen!) sich ihrem Bann entziehen, sich von den bösen Strukturen abkehren und in der »Bezogenheit auf andere« ihre Ganzheit im »Selbst-in-Gemeinschaft« (199) erreichen. Sie lassen dann das Fremde hinter sich oder nehmen sich das ihnen entfremdete (fremd gemachte!) Eigentum wieder zurück. Die Fähigkeit dazu stammt aus derselben Wurzel, aus der die Sünde erwächst: aus der Möglichkeit der Selbsttranszendierung, die als anthropologisches Grunddatum von der Sünde nicht tangiert wird. Als »Bekehrung« (»metanoia«) und »Erlösung« wird dieser Vorgang von der Autorin in religiöser Terminologie bezeichnet, meint aber nichts anderes, als daß der Mensch, der gegen die Gemeinschaft gelebt hat, jetzt mit und in ihr lebt, daß er aus eigenem (durch Leiden gereiften) Entschluß, aus eigener (in der Gemeinschaft gestärkter) Kraft nun das wird, was er seigentlich immer war, aber nicht sein durfte: ganzer Mensch!.

Ausdrücklich weist Ruether das »traditionelle« christliche Verständnis von Sünde und Erlösung zurück, demzufolge der seinem eigentlichen Selbst entfremdete Mensch unfähig wurde, »aus eigener Kraft zurückzufinden und der göttlichen Erlösung bedürftig (wurde), die nun jenseits seiner eigenen Möglichkeiten lag«, nämlich im »erlösenden Werk Christi« (193). Die Ablehnung einer von -außen- kommenden Erlösung ist konsequent, wenn der Mensch im Überstieg über sich selbst zu sich selbst, nämlich zu seiner immanenten Ganzheit gelangt, die als Selbst-mit-Anderen vollkommen ist. Sünde ist innerhalb dieser theologischen Konzeption ein *revidierbarer Irrweg*, Erlösung die Umkehr des Menschen auf den ihm von seinem Ganzheitsstreben vorgezeichneten Weg.

Versucht man nun die von der Autorin nicht reflektierte Frage, welche Bewandnis es mit der Entgegensetzung des Selbst zum anderen hat, in ihrem Sinn zu beantworten, so könnte man in diesem Vorgang den Versuch des Ich sehen, seinen >Seinsmangel< (Sartre) durch Ausschließung des anderen zu beheben, das heißt, das andere zu vernichten, um selbst das Ganze zu werden. Diese Transzendierung des Ich zum ausschließlichen Ganzen ist insofern Sünde, als sie das wahre Ganze, das das andere einschließt, verfehlt und damit sowohl das eigene mögliche Ganzsein als auch das des anderen verletzt: Der Versuch scheitert. Nun unternimmt das Ich, wie die Autorin richtig sieht, dieselbe Transzendenzbewegung in Richtung auf das andere seiner selbst. Sie hat dasselbe Ziel wie jene erste Bewegung: den Mangel an Ganzheit aufzuheben – diesmal durch Hereinnahme des anderen in das eigene Selbst. Es ist derselbe *autonome Akt der Selbstbestimmung zur eigenen Ganzheit*, der einmal das andere ausgrenzt und dann das andere einbezieht, sich an-eignet. Beides ist Sünde, Selbstverfehlung und Verletzung der Andersheit des anderen. In beiden Fällen will das Ich Ganzheit *aus* sich selbst und *in* sich selbst sein – gegen den anderen oder mit ihm. Dieser Gedankengang führt, ausgehend von nicht konsequent zu Ende gedachten anthropologischen Einsichten der Autorin, zu einem Ergebnis, das ihrem Sünden- und Erlösungsverständnis entschieden widerspricht. Was sie Bekehrung und Erlösung nennt, ist nichts anderes als eine weitere, verborgenere und deshalb um so gefährlichere Gestalt der Sünde. Wenn aber das Ich auch sündigt, wenn es sich auf das andere seiner selbst hin transzendiert, dann kann Erlösung nur geschehen, indem es dieser autonomen Bewegung auf seine Ganzheit hin enthoben wird, weil ihm sein Selbstsein vom anderen seiner selbst – letztlich von Gott – her

zukommt. Hier hätte eine Erlösungslehre einzusetzen, in der wohl die wesentlichen Aspekte der von Ruether abgelehnten traditionellen christlichen Soteriologie neu zu durchdenken wären!'.
Das Verständnis des *Selbstwerdens* als eines frei gewählten *Überstiegs* zur eigenen Ganzheit, der zugleich Rückgang zum eigenen ursprünglichen Gutsein ist, bildet das anthropologische Zentrum von Ruethers feministischer Theologie. Von hier aus wird das gesamte System der Dogmatik entweder umgedeutet oder neu gestaltet.

4. Dogmatik und Ethik unter der Herrschaft der Ganzheitsvision

Die wichtigsten Loci der traditionellen Dogmatik, *Gotteslehre* und *Christologie*", erhalten in dieser Theologie eine lediglich legitimatorische Funktion für die Anthropologie und die Ethik; sie sind deren *Projektionen* auf eine andere, eben die religiöse Sprachebene. Der Projektionscharakter der religiösen Redeweise wird von Ruether weder bestritten noch überhaupt problematisiert. »Gott/in« ist eine Bezeichnung für die Vision des neuen, freien und mit allem Seienden vereinten Menschen, insofern also »Erlöser und Befreier« ebenso wie »Schöpferkraft und Lebensquelle« (91). Da zur Ganzheit des menschlichen Lebens der immer neue Aufbruch, aber auch die Rückbindung an den eigenen erdhaft-natürlichen Ursprung gehört, muß »die feministische Theologie« den »Dualismus von Natur und Geist grundsätzlich zurückweisen-x". Übertragen auf das Gottesbild heißt das: »Die feministische Theologie muß den Gott des Exodus bejahen, den Gott der Befreiung und des neuen Lebens, aber so, daß wir in ihm die Lebensgrundlage sehen und nicht das Gegenteil. Gott/in, Grundlage dessen, was ist und was sein wird, umfaßt beides, den Ursprung der materiellen Substanz unseres Seins (Körper) und den Ursprung der unendlichen schöpferischen Leistungsfähigkeit (Geist)« (92)16. Auf »Gott/in« wird das Gute, Göttliche der menschlichen Einheit von Geist und Natur -zurückgeschoben Der Vollzug dieser Einheit - in der religiösen Metaphorik »Erlösung« - kann auf der Ebene des Gemeinten aktivisch als Selbstbefreiung des Menschen ausgesagt werden, auf der metaphorischen Ebene passivisch als Erlöstwerden durch »Gott/inc'? »Glaube« bedeutet in diesem Denkschema dasselbe wie freie Selbstwahl, die darum ebenso zweiseitig wie »Erlösung« als Abhängigkeit von Gott wie als »Abhängigkeit Gottes von den Menschen« (das heißt von ihrer freien Entscheidung für das Gute) beschrieben werden kann (187). In Gottesdienst und Sakramenten gibt die Gemeinschaft der -Befreiten. »den Symbolen vom Neusein des Lebens Gestalt« (251) und macht Erfahrungen mit den »tieferen Dimensionen eines umgewandelten Lebens«, zu dem sie aufgebrochen ist. Gemeint ist dabei die Einkehr in die tieferen seelischen Schichten, die im Alltag leicht überdeckt werden, und ausdrücklich nicht der Bezug »auf eine andere Wirklichkeit als die des normalen täglichen Lebens« (252).

Daß Feuerbachs Projektionstheorie hier ganz selbstverständlich rezipiert wird, als wäre in der Theologie seit dem 19. Jahrhundert nichts geschehen, kann zwar nach dem zu Ruethers anthropologischem Ansatz Ausgeführten nicht überraschen; gleichwohl wird man den hier zum Ausdruck kommenden Mangel an problembewußter theologischer Modernität konstatieren dürfen.

In welcher Weise von jenem Zentrum aus die Christologie neu formuliert wird, läßt sich noch

kürzer darstellen". Jesu Tun und Reden »zielt auf eine neue Wirklichkeit, in der Hierarchie und Herrschaft als Prinzipien sozialer Beziehungen überwunden sind« (167). Insofern ist er »der Repräsentant befreiter Menschlichkeit und des befreienden Wortes Gottes« (169). Sein Leben setzt sich bruchlos fort und geht auf im Leben der christlichen Gemeinde, die »Christi Identität aufrecht« hält (169). Auch in ihm also finden der neue Mensch, die neue Gemeinschaft lediglich die Widerspiegelung ihres eigenen Erlöstseins und Erlösens und nicht eine »andere Wirklichkeit«. Diese Christologie unterscheidet sich nur in einem Punkt von der herkömmlicher Befreiungstheologien, nämlich in der Erklärung, daß »Jesu Mannsein ohne letzte Bedeutung« sei für sein Erlöser-Sein (169), so daß seine sozialrevolutionäre Haltung auf für Frauen befreiend wirken könne. Das heißt, neu ist hier lediglich eine weitere, diesmal feministische *Funktionalisierung der Christologie*.

Gotteslehre und Christologie dienen dem dargestellten anthropologischen Modell lediglich als *projizierende Voraus-Setzungen* und Legitimierung und werden von diesen Funktionen her auf ein inhaltliches Minimum reduziert.

Die religiöse Ethik, die als -ethica regenitorum- (beziehungsweise regenitarum) auch die Ekklesiologie in sich aufnimmt, steht Ruether zufolge unter einem doppelten Imperativ: (1.) »Himmel und Erde einander näher zu bringen« und (2.) »eine neue Welt zu schaffen, ohne Herren und Sklaven, ohne Herrscher und Beherrschte« (27). Der Imperativ folgt aus dem Indikativ, daß eben dies das eigentliche Wesen des Menschen sei: (1.) in Übereinstimmung mit allem Seienden auf der Erde als seiner Heimat zu leben und (2.) in freien Beziehungen miteinander umzugehen. Die Ethik setzt lediglich die Bestimmung dessen, was der Mensch ist, in die Forderung um, die neue, menschengemäße Welt zu schaffen.

Die erste Frage an diese Ethik muß sich darauf richten, was es theologisch bedeutet, daß dem Menschen die Erlösung der Welt ~ diesen Begriff wendet Ruether selbst oft darauf an - zur ethischen *Pflicht* gemacht wird. In traditioneller theologischer Terminologie könnte man sagen, daß damit dem Menschen zugemutet wird, was allein Gottes Werk sein kann. Diesen Einwand würde die Autorin nicht gelten lassen. Denn Gott selbst habe mit dem Tod Jesu seinen Thron im Himmel verlassen, auf seine Herrschaft verzichtet und die Menschen -beauftragt, selbst »die Erlösung der Welt fortzusetzen« (25). Anders ausgedrückt: Es gibt keine Beziehung Gottes zur Welt und zu den Menschen, die über deren Verhältnis zueinander und zur Welt hinausginge; umgekehrt geht auch die Gottesbeziehung des Menschen gänzlich in seinem Verhältnis zur Welt und zu den anderen auf. Der Stellvertretungsgedanke der »Gott-ist-tot«-Theologie ist selbstverständlicher Bestandteil dieser feministischen Theologie. Die theologische Aussage, daß der Mensch in einem über alle welthaften Bezüge hinausgehenden, diese damit notwendigerweise relativierenden Verhältnis zu Gott stehe, kann von der feministischen wie von der atheistischen Theologie nur ideologiekritisch >entlarvt< werden als Versuch einer »konservativen Theologie«, sich der Verantwortung für eine radikale Weltveränderung zu entziehen und die -bestehenden Verhältnisse< religiös zu sanktionieren¹⁹.

5. Theologische und ethische Konsequenzen der feministischen Ganzheitsvision

Fragen wir nun – ohne den ideologiekritischen Spieß umzudrehen – nach den theologischen und ethischen Konsequenzen einer Ethik, die das Gottesverhältnis mit dem Weltverhältnis identifiziert, so müssen wir zunächst konstatieren: Die Folge ist weniger die Verweltlichung des Religiösen als vielmehr eine neue Entweltlichung der Welt, die ihre Weltlichkeit gerade aus dem Gegenüber zum Religiösen bezog. Die Rettung der Welt ist einziges religiöses Ziel, und dieses ist prinzipiell für alle Menschen ethisch unbedingt verbindlich; es tritt mit religiöser Autorität auf. Nur in totalen Bestimmungen – das *volle* Heil, *alle* Menschen in *unbedingter* Verpflichtung – kann derjenige denken, für den das religiöse und das ethische Ziel in eins zusammenfallen. Die totalitären Konsequenzen einer *jeden* ethisch-religiösen Ganzheitsideologie, die sich zur Erlösung der Welt, zur Aufrichtung des Reiches Gottes verpflichtet glaubt, sind bekannt: ein neuer Dualismus von gut und böse, von Bekehrten und Unbekehrten, in dem die letzteren nicht einmal die Chance einer jenseitig-ewigen Rettung haben; die Herausbildung einer neuen Elite von Führern, die das Ziel und die Wege besser kennen als die anderen; die Rechtfertigung jedes Mittels zur Durchsetzung des irdischen Heilszieles. Den Zusammenbruch eines solchen säkularen Gottesreiches, den wir soeben miterlebt haben, hat eine kompetente Zeugin in einer eindrucksvollen Rede kommentiert. Wie persönlich auch das »Entsetzen« ist, das *Monika Maron* zum Ausdruck bringt – sie steht doch in einer langen Tradition der Totalitarismuskritik, wenn sie sagt: »Wo immer ich höre, daß einer weiß, was der der anderen Menschen Glück ist; wo immer ich lese, daß jemand im Namen einer Idee über Millionen Menschen verfügt, und sei es nur in Gedanken; wo immer ich sehe, daß einer alten Ideologie frische Schminke aufgelegt wird, um ihren Tod zu maskieren, packt mich das Entsetzen.«²⁰

Nun scheint freilich diese Kritik an Ruethers Entwurf einer theologischen Ethik weit vorbeizuzielen. Enthält dieser doch selbst eine entschiedene Kritik am Totalitarismus marxistischer Prägung, der »die Revolution verabsolutiert« und deren »Organisatoren ... die Aura von Unfehlbarkeit und von Gott her bevorrechtigten Trägern von letzter Wahrheit und von letztem Wissen um das Gute« annehmen (299)²¹. Dagegen setzt sie die Utopie einer am »Maß des Menschen« orientierten gerechten Gesellschaft, die immer neu auftretende Gegensätze in der jeweiligen Situation auszugleichen hat. Sie verweist auf basisdemokratische Gemeinschaften, die durch das Vorbild ihres befreiten Lebens ohne Macht- und Hierarchiedenken die alten Weltstrukturen von innen her allmählich auflösen (245f.), und sie hofft auf den »sozialen Wandel als Bekehrung zum Zentrum, Bekehrung zur Erde und zueinander« (302). Die Kirchen, das heißt für sie die kleinen Gemeinden der schon Bekehrten, erhalten innerhalb dieses Konzepts die *Funktionproleptischer Realisierung* der neuen Welt; ihre Vertreter sind »Verkündiger und Erforscher der neuen Entfaltungsmöglichkeiten der Menschen im Schoß der alten Welt« (278). Sind dies alles nicht deutliche Beweise für den antitotalitären, human-freiheitlichen Charakter ihrer Ethik? Sie sind es nicht, weil auf den skizzierten Wegen doch keinen Augenblick das große Ziel der ethisch-religiösen Erlösung der Menschen aus dem Blick gelassen wird. Nur bietet ihr die Doppeldeutigkeit der Erlösungsvision – als »sozioökonomische Befreiung« und als Wiederver-söhnung mit dem kosmischen Sein (»Matrix«) – die Möglichkeit, die Wege zu deren

Verwirklichung ebenfalls in einer gewissen Weite darzustellen, so daß bisweilen der Eindruck einer Relativierung des Zieles selbst entstehen kann. In oszillierender Vieldeutigkeit werden mehrere Methoden der Durchsetzung des neuen Lebens genannt: revolutionäre Veränderung, die Bildung kleiner Basisgruppen mit entweder subversiver oder offen missionarischer Tätigkeit oder deren Eindringen in die institutionellen Kirchen, damit auch diese zu »Instrumenten der Weitergabe des Evangeliums als Erlösung vom Patriarchat« werden (246). Vor allem das Heilsziel der neuen Erdverbundenheit erlaubt die Ausmalung eines -sanfteren Weges in der Hoffnung, daß die Menschen aus eigener Einsicht in ihre Zugehörigkeit zum kosmischen Sein als ihrem -Ursprung, die Umkehr vollziehen. Der Idee der großen Harmonie wird – wenn auch bisweilen mit verräterischer Euphorie – zugetraut, daß sie letztlich alle Menschen in die lebensbewahrende Einheit hereinholt, so daß nicht unbedingt revolutionärer Umbruch oder Zwang zu ihrer Verwirklichung erforderlich ist.

Was aber geschieht, wenn Menschen auf einer grundsätzlich anderen Weltsicht beharren? Wenn sie etwa zu der Auffassung gelangen, das größte Übel in der Welt sei der Anspruch von Menschen, die Welt von allen Übeln zu erlösen? Wenn sie darum meinen, es sei sowohl realistischer als auch humaner, das Böse in der Welt – wenigstens partiell – unter Leitung der (fehlbaren) Vernunft einzudämmen, anstatt den immer zum Scheitern verurteilten Versuch zu unternehmen, das Böse (einschließlich der sexistisch fehlgeleiteten Vernunft) mit der Wurzel auszurotten? Und wenn diese Menschen sich dafür auch noch auf einen Gott berufen, der den Menschen (zu ihrem Heil) die Verfügung über ihr Heil und das der Welt *nicht* übergeben hat?

Das sind dann genau die neuen Bösen- und zugleich die neuen Häretiker, die der ethisch-religiöse Dualismus im Interesse des Globalzieles ausgrenzen muß. Der Eindruck einer allein auf Überzeugung zielenden und antitotalitären Haltung bei Ruether rührt daher, daß sie diese Entscheidungsfragen nie klar stellt. Wo sie jedoch einmal auf sie stößt, tritt der religiös wie ethisch intolerante Charakter dieser Erlösungsethik sofort zutage; etwa wenn sie feministischen Pastorinnen Mut macht zu einem »Prozeß des Jätens und Säens ...«, in dem Predigt und Lehre eines befreienden Verständnisses des Evangeliums einige Leute – sehr oft gerade die reichsten und einflußreichsten – aus der Kirche treiben wird« (242). Daß sie zugleich zur Bekehrung derer mahnt, »die Ohren haben zu hören«, macht auch und erst recht die Intoleranz unüberhörbar.

Ein möglicher Einwand gegen die vorgetragene Kritik an dieser Ethik muß noch erörtert werden: Ist die Kritik nicht ständig von der falschen Voraussetzung ausgegangen, daß die »Erlösung« der Welt hier in der bekannten Weise des Machtgewinns einzelner oder kleiner Gruppen und der Beherrschung der anderen gedacht sei? Hat sie nicht außer acht gelassen, daß Erlösung als neue Weise des Lebens mit den anderen und mit der Natur gerade durch den grundsätzlichen »Verzicht auf Macht als Herrschaft« (247) gemeint ist?

Prüfen wir die Voraussetzungen des Gedankens, daß ethisch-religiöses Handeln sich im Verzicht auf Macht als Herrschaft erweise. Vorausgesetzt ist *erstens*, daß der Mensch selbst seine Ganzheit konstituiert in der Selbstbestimmung für andere. Die ethische Wahl des anderen ist zugleich Selbstwahl des Menschen, Ausdruck und Bestätigung seiner Autonomie, seiner Selbst-Macht. *Zweitens*: Im Vollzug dieser autonomen Selbstwahl verwirklicht der Mensch zugleich die originäre Bestimmung seines Lebens, »wie Gott/in es gemeint hat« (301), die also (nach Ruethers Gottesverständnis) naturgegeben ist.

Wird ethisches Handeln innerhalb der zweiten Voraussetzung artikuliert, so kann die

autonome Selbstwahl als sGehorsamc, >Dienst<, >Beauftragung< und Erfüllung vorgegebener Bestimmung ausgesagt werden. Das Moment des Sich-selbst-Ermächtigtens bleibt dann außer Betracht. Auch hier entsteht daher wie überall bei Ruether der Eindruck des Hin- und Herspringens zwischen Aspekten, deren wechselseitige Unvereinbarkeit verschleiert wird.

Der ethisch geforderte *Machtverzicht* ruht auf dem Fundament einer Selbstermächtigung, die als Selbstwahl vollzogen werden muß. Jeder Akt ethischer Wahl des anderen, jeder -selbstlose, Dienst ist Betätigung dieser Selbstmacht. Er ist *Verzicht auf Macht aus Macht*; das ethische Subjekt bleibt gerade darin seiner selbst und des anderen mächtig. Damit aber wird dieser Akt ethisch zerstört, weil im anderen gar nicht der andere gemeint ist, sondern das eigene Selbst, das sich darin ermächtigt. Die Einbindung der Ethik in den Zusammenhang der autonomen Selbstwahl ist von dem anthropologischen Modell her nicht vermeidbar, gibt es in ihm doch keinen Verzicht auf die Selbstwahl etwa durch die Konstituierung des Selbst aus Transzendenz.

Das ethische Programm des >Verzichts auf Macht< scheitert aber auch noch aus einem anderen Grunde. Das Selbst, das seine Bestimmung zum Sein-für-Andere verwirklicht, gibt darin den anderen ebenso Macht über sich selbst, wie es sich der anderen bemächtigt. Denn die anderen, die das Selbst zur eigenen Konstituierung *braucht*, gewinnen damit ihrerseits Macht über das Selbst. Dieses *muß* damit auf seine Macht partiell verzichten, und dieser Verzicht ist eine Bedrohung seines Selbst-seins. So ist das, was Ruether den freien Verzicht auf Macht als Herrschaft nennt, in Wahrheit ein wechselseitiges (Selbst-)Ermächtigen und Entmächtigen von Selbst und anderen, ein ständiger *Machtkampf*, der um so härter ausgetragen wird, je mehr er prinzipiell verleugnet wird.

Eine Ethik des Machtverzichts über andere wäre demgegenüber nur auf der Grundlage eines der Selbstwahl *vorausgehenden* Verzichts auf Selbstmacht durchführbar. Eine solche Entmächtigung des Selbst vor seiner Selbstwahl steht aber per definitionem nicht in der Macht des Menschen. Sie kann auch nicht von den anderen her geschehen, weil dies eben die bedrohliche Unterwerfung des Selbst unter fremde Herrschaft bedeuten würde. Nur eine Macht, die den Menschen zum Selbstsein ermächtigte, ihn damit zugleich von der Selbstermächtigung befreite, wäre ein tragfähiges Fundament für sein Selbstsein als Selbst-für-Andere. Diese Macht aber, Gott, hat Ruether zufolge abgedankt, ihren Machtanspruch aufgegeben (17ff.). Eben damit ist der Mensch rettungslos an seine eigene Macht und an die der anderen preisgegeben. Da der Mensch das aber nicht erträgt, muß eine neue Macht, das immanente kosmische Sein, die »Matrix«, seine Stelle einnehmen. Das aber bedeutet im anthropologischen Zusammenhang nichts anderes als die Vergöttlichung der ohnmächtigen Selbstmacht des Menschen.

Insofern der theologische Feminismus dieses ethisch-religiöse Modell der satheistischen-Theologie sich zu eigen macht, kann die Antwort auf die Themafrage nur lauten: Feministisch von Gott reden ist ebensowenig möglich wie atheistisch an Gott glauben. In beiden Theologien setzt sich der Mensch, anstatt sich in seine Menschlichkeit einsetzen zu lassen, selbst auf den Thron des von ihm entmächtigten Gottes.

Abstract

The study attempts to conduct a fundamental theological discussion with Feminist Theology, a new variety of Liberation Theology. The basis for this discussion is R. R. Ruether's book *Sexism and God-Talk*, which can be viewed as the first attempt at a feminist dogmatic theology. The study concludes that the theological foundation of this Christian Feminism is a monistic-pantheistic understanding of God which results in an ethic with distinct totalitarian tendencies.

Dr. Elke Axmacher

Waltherstraße 34

1000 Berlin 39

Anmerkungen

1. Ein beachtliches Indiz dafür auf der kirchlichen Ebene ist der Umstand, daß die Synode der EKD sich im November 1989 fünf Tage lang mit dem Schwerpunktthema »Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche« beschäftigte. Beschluß und Materialien der Synodaltagung wurden unter diesem Titel inzwischen veröffentlicht (Gütersloh 1990).
2. Auch dafür liefert, aufs ganze gesehen, die genannte Synodalkonferenz ein beredtes Zeugnis.
3. Zu nennen sind hier vor allem die Arbeiten von *Susanne Heine*: Frauen der frühen Christenheit. Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie, Göttingen 1986; *dies.*: Wiederbelebung der Göttinnen? Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie; *J. Christine Janowski*: Theologischer Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme, in: BThZ 5, 1988, S. 28-47, 146-177.
4. *Rosemarie Radford Ruether*: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985 (GTB 488). Originaltitel: Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology, 2. Aufl., London 1986. - In einer »Vorbemerkung« danken die fünf Übersetzerinnen dem Verlag dafür, daß er »diese Aufgabe ausschließlich Frauen anvertraut hat« (15). Wichtiger als die Geschlechtszugehörigkeit der Übersetzer wäre freilich die sprachliche Qualität der Übersetzung gewesen. Bisweilen versteht man den Sinn des Textes nur, wenn man das amerikanische Original heranzieht. Abzuwarten bleibt, ob die zahlreichen Fehler und Mängel in der 2. Aufl. beseitigt werden, die, seit Monaten angekündigt, Ende Juli 1990 noch nicht ausgeliefert war. - Seitennachweise im Text beziehen sich auf die 1. Aufl. der deutschen Fassung.
5. *Joseph Sudbrack*: Feministische Theologie. Fragen um ein aktuelles Thema, in: GuL 59, 1986, S. 303.
6. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ausprägungen feministischer Theologie auf dieser Ebene sinnvoll und nötig ist. Zur Klärung und Orientierung innerhalb der Kirche leisten etwa die Arbeiten von *Ingeborg Hauschildt*: Gott eine Frau? Weg und Irrweg der feministischen Theologie, Wuppertal 1983, und *dies.*: Die feministische Versuchung und die Verantwortung der christlichen Frau, Wuppertal/Zürich 1989 wichtige Dienste. Nur muß bewußt bleiben, daß christliche Feministinnen gar nicht beabsichtigen, christliche Lehren und Anschauungen etwa nach kirchlich-konfessionellen Maßstäben unverfälscht und umfassend zu bewahren und sich an ihnen zu orientieren. Der Rezeptions- und Wertungsprozeß verläuft vielmehr umgekehrt: vom Feminismus ausgehend zu biblischen und kirchlich-theologischen Lehren.
7. Ethik und Ekklesiologie gehen ineinander auf. Insofern kann man den zweiten Teil des Buches (von Kap. 6 an) als Durchführung sowohl der Ethik als auch der Ekklesiologie lesen. Kirche ist nicht durch den Glauben an Christus definiert, sondern durch die befreiende Wirkung befreiter Menschen. Christus steht in der Reihe der erlösten Erlöser, er ist (bestenfalls) der »Repräsentant befreiter Menschlichkeit« und wird seinerseits durch die Befreiten repräsentiert, die »Christi Identität aufrecht« halten (169).
8. Diese Interpretation des Theologieverständnisses ist keineswegs eine karikaturistische Verzerrung, sondern entspricht durchaus dem Selbstverständnis dieser und anderer feministischer Theologinnen. Bei Ruether läßt es sich gerade an der dogmatikähnlichen Konzeption ihres Buches und an zahlreichen Einzelaussagen, die das Allgemeine der feministischen Theologie betonen (z. B. 239), nachweisen. Insofern haben die Übersetzerinnen Ruethers Intention getroffen, wenn sie den Untertitel »Towards a Feminist Theology« mit »Schritte zu einer anderen Theologie« wiedergeben.
9. Das gilt z. B. für die Betrachtungen zum Problem der Befreiung: 50f., 189; für die Vision der Bekehrung aller: 220;

- generell für die Darstellung der Beziehung von politisch-sozialen und feministischen Emanzipationsbewegungen sowie für die Ausführungen zur ökologischen Problematik.
10. Das Ungenügen an der Sprache, zugleich aber auch das Staunen über den Reichtum ihrer Möglichkeiten, den der einzelne nie ausschöpfen kann, begleitet jedes echte persönliche Erleben.
 11. Vgl. auch 275. - In Gesprächen mit Theologiestudenten hört man oft die Meinung, gerade das feministische Sündenverständnis sei lebensnäher, konkreter als herkömmliche, vielfach als abstrakt empfundene Sündentheorien (vgl. Anm. 13). - Nähme Ruether ihre eigene Einsicht, daß »wir ... alle zum Bösen fähig« sind, wirklich ernst, so müßte sie den feministischen Ansatz preisgeben. Da das nicht geschehen darf, ist das Lavieren zwischen Zugeständnis und Abschwächung erforderlich. Das Zugeständnis, aus dem keine Konsequenz gezogen wird, hat gleichwohl eine wichtige Funktion: Es kann, wenn nötig, zur Verteidigung gegen den Vorwurf einseitiger Schuldzuweisung an die Männer herangezogen werden (vgl. z. B. 216f.). - Zur Methode vgl. o. S. 6 mit Anm. 9.
 12. »Wir haben also trotz der realen Existenz des strukturellen Bösen, das wir ererbt haben, das uns schon beeinflusst, bevor wir Entscheidungen fällen können, unsere Fähigkeit, das Gute und nicht das Böse zu wählen, nicht verloren und sind insofern auch in der Lage, Verantwortung zu übernehmen. Wir können den Sexismus als Sünde demaskieren. Wir können ihm die Gefolgschaft aufkündigen. Wir können zumindest anfangsweise unsere persönliche Identität und dann unsere Beziehungen zu anderen in unserer unmittelbaren Umgebung auf neue Art gestalten« (219f.).
 13. Andere theologische Entwürfe, die die Sündenlehre aus einer fundierten Analyse des Selbst gewinnen, wie etwa diejenigen von *Tillich* und *Pannenberg*, finden den Bruch der Sünde gerade im ursprünglich verfehlten (angstgeleiteten) Ausgreifen des Ich auf das andere, der gleichsam worxallem egoistischen Ausgrenzen oder vereinnahmenden Harmonisieren liegt und daher beide Versuche der Identitätsbildung bereits als sündigen Selbstbezug qualifiziert. Das Selbst, das sich z. B. bei Tillich als Existenz von der Essenz -losreiß« (und losreißen muß), hat sich in diesem Akt wohl gegründet, zugleich aber verfehlt. Ruether dagegen setzt voraus (ohne dies eigens zu bedenken), daß die gute (göttliche) Natur des Menschen das Fundament ist, von dem aus der Mensch jederzeit frei das Gute oder das Böse wählen kann (vgl. oben Anm. 8). Damit aber wird das Selbst als Ganzheit (der guten Natur) vor der Ganzheit (des Seins-mit-Anderen) gedacht - eine unaufgelöste Spannung, die aus dem Fehlen einer ernstzunehmenden Existenzanalyse resultiert. (Zu Tillich vgl. *Systematische Theologie* 11, 6. Aufl., Stuttgart 1979, S. 35-68; zu Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 77-150. - Beide Entwürfe ziehen dabei die grundlegende Existenzanalyse heran, die *Kierkegaard* vor allem in »Der Begriff Angst« ausgearbeitet hat.)
 14. Daß die Pneumatologie in diesem Entwurf keine Rolle spielt, ist kein Zufall. Wo der Geist als ursprüngliche und zu erneuernde Einheit des göttlich-menschlichen Lebens verstanden wird, kann zwar geisterfüllte Theologie getrieben, nicht aber eine Theologie des Geistes entfaltet werden. Letztere würde die Annahme einer nicht nur graduellen, sondern qualitativen Differenz zwischen Gottes- und Menschengestalt voraussetzen. Nur dann könnte der Geistbegriff auch eine *kritische* Funktion gegenüber und innerhalb der eigenen theologischen Arbeit erhalten, anstatt unmittelbar für diese in Anspruch genommen zu werden. Zum Selbstverständnis der feministischen Theologie *Catharina J. M. Halkes* mit der ihr eigenen Direktheit: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, 3. Aufl., Gütersloh 1982 (GTB 371), S. 42f.
 15. Die Überordnung des Geistes über das Natürliche gilt Ruether als Ausdruck männlichen Machtstrebens, das die Harmonie des menschlichen Lebens zerstört. Daraus erklärt es sich, daß sie selbst emanzipatorische theologische Richtungen wie die »Theologien der Hoffnung« als »patriarchalisch« ablehnt: Sie »bejahen den Gott des Exodus«, »verleugnen« aber »Gott/in als Mutter, als Quelle und Ursprung unseres Lebens« (91; vgl. auch 299).
 16. Der pantheistische Monismus (s. o. S. 9) erweist sich immer wieder als das Fundament dieses feministisch-theologischen Denkens. Im Grunde ist er die einzige -Lehre dieser Theologie. (Vgl. die - auch hinsichtlich des Projektionscharakters - besonders deutliche Aussage 258f.)
 17. Vgl. z. B. den als Synonym für Erlösung gebrauchten Begriff »das neue Zu-sich-selbst-geboren-werden« (231) oder die Forderung, wir müßten »uns ... zu echter Harmonie ... befreien« (259). †
 18. Vgl. schon oben Anm. 7.
 19. Vgl. 257f. Bezeichnend ist dabei die unfreiwillig karikaturistische Verzerrung der abgelehnten -konservativen-Position: Den Christen, welche »gegen alle Theologien« sind, »die den sozioökonomischen Befreiungsbegriff zum Hauptgegenstand der Erlösung machen«, wird die Behauptung unterstellt, »Erlösung sei eine rein geistige Angelegenheit und hätte nichts mit sozioökonomischen Veränderungen zu tun«. Hier wird erkennbar, daß der weltanschauliche Monismus einen neuen Dualismus aus sich heraussetzt.
 20. *Monika Maron*: Reden über das eigene Land: Deutschland, Bd. 7, München 1989, S. 71-85; hier S. 79f.
 21. Dieser Kritik am marxistischen Totalitarismus liegt das Mißverständnis zugrunde, der Marxismus gehe »von einer linearen Sicht der Geschichte ... aus«, deren »antiökologische(r) Charakter« immer deutlicher hervortrete (298). Eine bloße Linearität des Geschichtsdenkens läßt sich jedoch vom **marxistischen** so wenig wie von dem vorgängigen Hegelschen behaupten. Vielmehr wird in diesen Entwürfen das angenommene Endziel der Geschichte von einem postulierten »guten«, wenn auch unentfalteten Ursprung her aufgewiesen und durch Rückbindung an den Urzustand

gerechtfertigt. So bietet z. B. für *Engels* der Ausgang von der Klassenlosigkeit der Urgesellschaft die vorgeschichtliche Voraussetzung für die -Rückkehr- in die künftige klassenlose Gesellschaft. (Vgl. *Friedrich Engels: Der Ursprung der Familie, des Eigentums und des Staats*. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen (1884), in: *Karl Marx/Friedrich Engels: Werke*, Bd. 21, Berlin (Ost) 1969, S. 25-173) Ruether grenzt sich also in falscher Weise von diesem Geschichtsdenken ab, wenn sie ihr eigenes Modell des Dreischritts-guter Ursprunge (»Grundbestandteile einer gerechten und lebensfähigen Gesellschaft«, die »ihre Wurzeln in der Natur« haben: 300) - >Entfremdung< - >Endziel< der neuen Gesellschaft (auf höherer Ebene, aber zurückgebunden an die ursprüngliche Harmonie: 301) gegen ein angeblich lineares marxistisches Modell zu stellen versucht. Auch die Teleologie des Geschichtsverlaufs gibt es bei ihr ebenso wie im Marxismus: Geschichte zielt ihr zufolge auf ein »Leben, wie Gott/in es gemeint hat« (301, vgl. 300). Darin freilich liegt eine Differenz, daß im Denken von Marx diese Teleologie mit dialektischer Notwendigkeit zum Ziel gelangt, während für Ruether eine solche Gewißheit nicht mehr ungebrochen möglich ist. Das führt bei ihr zu einem - verglichen mit Marx - eher noch verstärkten Drängen auf Aktion: Der Mensch selbst muß das gefährdete Telos der Geschichte verwirklichen. Der ökologische Gesichtspunkt, den Ruether stark betont, begründet einen weiteren Unterschied zum Marxschen Konzept: Seine doppelseitige Vorstellung von der Humanisierung der Natur und der Naturalisierung des Menschen (vgl. z. B. *Karl Marx: Nationalökonomie und Philosophie*, in: *Die Frühschriften*, hg. von *Siegfried Landshut*, Stuttgart 1971, S. 244f.) wird bei Ruether auf den zweiten Aspekt reduziert, und dieser wird in den Rahmen ihres monistisch-pantheistischen Naturverständnisses eingefügt.

Der Pfarrer - elementarer Repräsentant von Subjektivität?

Zum Widerspruch von Individuum und Institution

Von Godwin Lämmermann

1. Der Pfarrer als Repräsentant der Institution - oder die Eskamotierung der Individualität

Ja, der Pfarrer, »das ist also einer, der ist total Kirche ..., für den gibt's nichts anderes als Kirche«¹, antwortete ein 19jähriger Bundeswehrsoldat, der nach seinen Erfahrungen mit der Kirche befragt wurde. Er identifiziert den Pfarrer mit der Institution Kirche, die ihrerseits wiederum als moralische Anstalt betrachtet wird. Der von ihr ausgehende moralische Über-Ich-Druck wird als Zwang zum Verzicht auf eigene, selbstverantwortete Lebensgestaltung, mithin als Zwang zur Aufgabe von Individualität betrachtet. Auf dem Altar institutionell geforderter christlicher Moralität wird - in den Augen dieses Befragten - zuallererst der Pfarrer selbst geopfert; aber er ist Opfer und Täter zugleich, sein Verzicht auf Individualität wird als bedauernswürdige Selbstopferung eines Amtsträgers verstanden. Soziologisch ist diese dem Pfarrer zugeschriebene *Identifikation von Individualität und Institution* als Totalrolle mit höchst ambivalenter Wirkung zu beschreiben.

Diese Totalidentifikation hat zur Folge, daß - im Gegensatz zu allen anderen Berufsrollen - der Pfarrer in der volkskirchlichen Perspektive sein Amt nicht von seiner Person trennen darf. Darin unterscheidet er sich ganz wesentlich von anderen Professionen, an die ähnlich totale Rollenerwartungen herangetragen werden, wie zum Beispiel Ärzte, Lehrer und vergleichbare Positionsinhaber. Ärzten wird durchaus ein Privatleben zugestanden, ohne daß dieses von der generellen Rollenerwartung an den Arztberuf her beurteilt würde. Ein Pfarrer hingegen wird selbst bei seinen privaten Freizeitaktivitäten von seiner Rolle als Kirchenmann her interpretiert. Dementsprechend ist in der Regel die Reaktion negativ, wenn ein Pfarrer eine andere Rolle, insbesondere eine politische, übernehmen will. Beides, eine nach individuellen Bedürfnissen gestaltete Freizeit wie auch die Übernahme einer nichtkirchlichen Rolle wird als Verstoß gegen die Totalerwartung an den Amtsträger aufgefaßt.

Diese Totalerwartung an den Pfarrer ist durchgängig, sie korreliert nicht mit der Nähe oder Distanz zur kirchlichen Institution. Die distanzierte Volkskirchlichkeit unterscheidet sich hier nicht von der Kerngemeinde und auch nicht von kirchenleitenden Gremien. Letztere haben über Pfarrergesetz und kirchliche Lebensordnung diese Totalerwartung überdies rechtlich fixiert und mit der Möglichkeit des Amtszuchtverfahrens sanktioniert. Der Rahmen für eine individuelle Rolleninterpretation ist relativ eng gesteckt. Pfarrer sollen sich in politischen Äußerungen besonders zurückhalten, ihr sexuelles Verhalten darf von der Norm gutbürgerlicher Existenz nicht abweichen- und darüber hinaus haben nicht nur sie persönlich, sondern ihre ganze Familie sich der Totalrolle des Berufs zu unterwerfen'. Geschieht dies nicht, so fallen Kirchenleitung,

Kemgemeinde und distanzierte Volkskirchlichkeit - letztere oftmals repräsentiert durch die veröffentlichte Meinung - in seltener Einmütigkeit über den Betroffenen her. Der Konfliktfall macht deutlich, daß zu den »normalen« Rollenerwartungen an den Pfarrer offensichtlich der *Verzicht auf Individualität* gehört. Erscheint der Pfarrer »so gar nicht als Pfarrer«, dann wird ihm diese Individualität zwar persönlich hoch angerechnet, gleichzeitig aber doch als Abweichung von der allgemeinen Erwartung (»typisch Pfarrer«) gewertet.

Total ist die Rollenerwartung auch darin, daß die *Identifizierung* der Person mit der Institution lückenlos sein soll. In der Perspektive formeller Kirchenmitgliedschaft jedenfalls repräsentiert der Pfarrer ausschließlich und vollständig die Kirche", Den Tatbestand, daß »für viele Leute Pfarrer und Kirche ein- und dasselbe sind, haben bereits die frühen kirchensoziologischen Untersuchungen gezeigt und die neueste bestätigt", Alle Mitgliedschaftsbefragungen erweisen, daß »der Pfarrer ... als die zentrale Bezugsperson«? der volkskirchlichen Öffentlichkeit erscheint; er wird zum »Interaktionspunkt der Kirche schlechthin". Diese Tendenz verstärkt sich, der Pfarrer rückt immer mehr in den Vordergrund bei der Wahrnehmung von Kirche. So haben in der ersten EKD-Umfrage 55% der Befragten angegeben, mit ihrem Pfarrer direkten Kontakt gehabt zu haben; zehn Jahre später waren es bereits 61%⁹. Der Pfarrer gerät in die »Schlüsselrolle« nicht nur als Vermittler zwischen Institution und Gemeindeglied, sondern auch - so könnte man mutmaßen - hinsichtlich der Überlebenschancen der kirchlichen Institution überhaupt.

Diese Erwartungshaltung kann als ein problematisches Resultat einer kollektiven Lerngeschichte verstanden werden, denn offensichtlich hat sich auch die protestantische Kirche über die Jahrhunderte hinweg als *Pastoren-* und *Amtskirche* dargestellt und ihre Mitglieder haben dieses Bild verinnerlicht. Zwar steht die Hypostasierung des Pfarramtes im Widerspruch zum reformatorischen Grundgedanken vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, aber die Theorie und Praxis der Amtstheologie insbesondere des 19. Jahrhunderts erwies sich als stärker. Die Verschmelzung von Pfarramt und Kirche hat für beide ruinöse Konsequenzen. Einerseits bekommt der Pfarrer relativ wenig Chancen, noch als Person aufzutreten; wo immer er auch interagiert, agiert er als Amtsträger. Interpretiert er seine Pfarrerrolle individuell, dann wird ihm dies als Abweichung angerechnet. Für die Institution hat die Identifikation mit dem Pfarrer zur Folge, daß sie im Blickwinkel der formellen Kirchenmitgliedschaft immer unanschaulicher wird. Schon die Bekanntheit der Ortsgemeinde tritt hinter der des Pfarrers deutlich zurück¹⁰, übergeordnete Größen wie die Landeskirchen spielen für die volkskirchliche Orientierung dann überhaupt keine Rolle mehr".

Nicht nur gegenüber der Institution selbst, sondern auch hinsichtlich ihres personalen Gesamtangebotes tritt der Pfarrer in der Optik einer distanzierten Kirchlichkeit dominant hervor. Dabei werden nicht nur übergemeindliche Aktivitäten und Verbände bei der Beurteilung von Kirche weitgehend ausgeblendet, sondern auch die konkrete Gemeindegarbeit wird pfarrerzentriert wahrgenommen. Obwohl viele haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter für die Aktivitäten der Gemeinde mitverantwortlich sind", gelten im öffentlichen Bewußtsein die kirchlichen Mitarbeiter im Gegensatz zum Pfarrer eben nicht als Repräsentanten der Kirche!'. Leidvoll erfahren die neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiter immer wieder, daß, erst wenn der Pfarrer kommt, auch Kirche höchstpersönlich kommt.

Zunächst muß die Beurteilung dieser als Totalerwartung artikulierten Identifikation ambi-

valent bleiben. Sie könnte einerseits und positiv bedeuten, daß der Pfarrer in seiner Wahrnehmung durch das volksskirchliche Bewußtsein zum *Symbol einer möglichen und gelungenen Identität von Person und Beruf* geworden ist. In diesem positiven Fall käme der Pfarrerrolle eine eminente innergesellschaftliche Funktion zu. Die Identifizierung von Kirche und Pfarrer könnte aber auch andererseits und negativ der Ausdruck einer *Marginalisierung des Pfarrerberufs* im Kontext gewöhnlicher sozialer Rollenzuschreibung sein, und zwar so, daß hier ein exklusiv definiertes kirchliches Amt aus dem Spektrum gesellschaftlich notwendiger Berufe ausgesondert wird. Das würde aber bedeuten, daß die Interdependenz von Religion und Gesellschaft aufgelöst ist und der Pfarrerberuf nur noch innerhalb einer kirchlichen Binnenstruktur verortet wird. Die entscheidende Frage ist, wie sich in der volksskirchlichen Optik das Verhältnis von Pfarrerberuf und Kirche darstellt: ist für sie der Pfarrer eine Funktion der Kirche oder die Kirche nur noch eine Funktion des Pfarrers?

2. Das Pfarramt als gesellschaftliche Institution

Aufgrund des empirischen kirchensoziologischen Materials kann als vorherrschende Tendenz vermutet werden, daß die Identifizierung der Institution Kirche mit dem Pfarrer langfristig den Bedeutungsverlust der kirchlichen Institution bei gleichzeitiger Aufwertung und Uminterpretation des Pfarramts zur Folge hat. Ablesbar ist dieser Trend daran, daß in sozialstatistischer Hinsicht die Auflösung des engen Repräsentationszusammenhangs nachgewiesen werden kann¹, Denn vom Erosionsprozeß der kirchlichen Institution profitiert der Pfarrerberuf. Dort nämlich, wo schlechte Erfahrungen mit der durch den Pfarrer vermittelten und repräsentierten Kirche gemacht werden, schreibt man diese nicht dem Amtsinhaber, sondern der Institution zu. Wird der Pfarrer zum Beispiel als wirklichkeitsfern oder hartherzig-moralistisch erfahren, dann wird das nicht als eine persönlich zu verantwortende Eigenschaft, sondern als durch die Institution gesetzte Charaktermaske interpretiert. Nicht er, sondern die Kirche gilt als veraltet, nicht er, sondern die Kirche ist moralisch-rigoristisch. Sozialpsychologisch wirken hier *Abspaltungen* und *Projektionen*: Negative Erfahrungen und positive Erwartungen werden getrennt und auf unterschiedliche Institutionen projiziert: der Kirche und dem Pfarramt.

Dementsprechend ist das positive Urteil über den Pfarrer allgemein, es ist quasi schon eine Stereotype, die in sozialstatistischer Hinsicht keine Differenzierungen aufweist² und auch bei individuellen, negativen Erfahrungen mit einzelnen Vertretern des Pfarrerstandes stabil bleibt³. Diese Entindividualisierung persönlicher Erfahrungen einerseits und die Generalität des Urteils andererseits belegen, daß der Pfarrer in unserer Gesellschaft zu einer eigenständigen Institution geworden ist, die im Bewußtsein vieler zumindest tendenziell von der kirchlichen Institution abgekoppelt werden kann. Der Referenzrahmen bei der Fremdwahrnehmung des Pfarrerberufs scheint sich zu verändern. Im öffentlichen Bewußtsein wird das Pfarramt *nicht nur* als ein *kirchlicher Beruf* verstanden, sondern zunehmend auch als eine *gesellschaftlich definierte Profession*. Dies würde auch das relativ hohe Sozialprestige des Pfarrers⁴ in einer sich weitgehend als entkirchlicht verstehenden Gesellschaft erklären.

Der volksskirchliche Pfarrer scheint – zumindest in dieser Hinsicht – tatsächlich zum

»Gemeindeersatz« geworden zu sein". Während für viele formelle Kirchenmitglieder Gemeinde irrelevant und Kirche generell problematisch bleibt, ist das Pfarramt als ein gesellschaftlicher Beruf offensichtlich selbstverständlich geworden. Das spiegelt sich auch in einem interessanten Ergebnis der Umfrage von *Feige*. Dort zeigt sich nämlich, daß viele jugendliche Kirchenmitglieder zwar die Zukunft der Kirche skeptisch betrachten, zugleich aber die Zukunftsbedeutung des Pfarrers hoch einschätzen". Angesichts der negativen Urteile über die kirchliche Institution ist es verwunderlich, daß alle Mitgliedschaftsbefragungen- so auch die neueste - trotz eines nicht unerheblichen Schwundes an Mitgliedern letztlich die »relative Stabilität der Volkskirche« empirisch festgestellt haben. Daraus meinte man schließen zu können, daß sich nur die Randbedingungen (zum Beispiel Finanzlage) der Kirche ändern würden, die Zukunft der Institution selbst aber gesichert sei". Die optimistische Sicht übersieht, daß die Mehrheit der Kirchenmitglieder einen basalen Konflikt zwischen den eigenen Lebenszielen und den vermuteten Zielen der Kirche glauben feststellen zu können". *Derformellen Treue* zur Kirche steht eine *inhaltliche Entfremdung* gegenüber.

In den Augen vieler vertritt die Kirche nicht länger jene grundlegenden Werte, die für das volkshkirchliche Bewußtsein immer noch als typisch »christlich« gelten, nämlich Verantwortung, Nächstenliebe, Toleranz und personale Annahme. In diese Leerstelle rückt der Pfarrer ein: von ihm und seinem Amt wird erwartet, was ursprünglich gegenüber der kirchlichen Institution gefordert wurde. Man kann dies positiv als »Motivationsressourcen«, die »in der Tat in der Person des Pfarrers steckene", aber auch negativ als Verdrängungsprozeß interpretieren. Letzteres nämlich dann, wenn man von einer vollzogenen Auflösung des Interdependenzverhältnisses von Religion und Kirche ausgeht. Die *Unanschaulichkeit der kirchlichen Institution und ihr Bedeutungs- wie Funktionsverlust*" beinhalten aber nicht das Ende der christlichen Tradition. Offensichtlich akzeptieren viele eine gesellschaftliche Funktion der Religion", aber diese wird nicht mehr durch die Institution Kirche wahrgenommen, sondern durch den Pfarrer. Die neuere Religionssoziologie verweist darauf, »daß Religion eine offensichtlich unverzichtbare Rolle im Aufbau und Leben der Gesellschaft spielte". Im Zuge einer die überkommenen Institutionen immer stärker auflösenden Gesellschaft wird die notwendige Arbeitsteilung anders und neu geregelt, nämlich nicht mehr über Institutionen, sondern über eine gesellschaftlich definierte Profession.

Wenn man *Josuttis* darin zustimmt, daß die Kirche das Pfarramt geschaffen und die Gesellschaft es akzeptiert hat", dann muß man hinzufügen, daß nunmehr der Pfarrer die gesellschaftliche Funktion der bisher in der Kirche institutionalisierten Religion übernommen hat. Besonders augenscheinlich wird dies in dem durch die Kasualien befriedigten Interesse an der Religion. So wird die Taufe - nicht im Hauptgottesdienst, sondern in privatisierten Taufgottesdiensten vollzogen - zunehmend von einer *kirchlichen Handlung* zu einer *Handlung des Pfarrers*. Im Rückblick auf die Konfirmation dominiert die persönliche Erinnerung an den Konfirmator, die kirchliche Bedeutung der Kasualie ist demgegenüber nicht mehr präsent. Die kirchliche Trauung wird zu einer Segenshandlung des Pfarrers, der in unmittelbarer Analogie zum Standesbeamten aufgefaßt wird. Die Institution Kirche jedenfalls spielt nur noch im Hintergrund eine Rolle. Geht man vom gegenwärtigen volkshkirchlichen Bewußtsein aus, so wird die These plausibel, daß die Volkskirche ihre Überlebenschancen dem gesellschaftlich akzeptierten Pfarrerberuf verdanken wird und nicht umgekehrt. Die Kirche gehört - quasi als

Standesorganisation – zum Pfarrer, wie etwa die kassenärztliche Vereinigung zum Arztberuf.

Erinnern wir uns an die beiden Möglichkeiten die Totalerwartung an den Pfarrer zu interpretieren, so zeigt sich, daß die Pfarrerrolle eben nicht als ein spezifisches kirchliches Amt gesellschaftlich marginalisiert ist, sondern daß vielmehr der *Pfarrerberuf tatsächlich zu einer gesellschaftlich definierten Profession geworden ist*. Religionsphänomenologisch ist dies bekanntlich kein Novum, denn im Akt dieser religionsgeschichtlichen Regression kommt der Pfarrerberuf strukturell wieder den Positionen der Propheten, Priester oder Schamanen nahe"; auch sie repräsentieren das Religionssystem ohne institutionellen Rückhalt. In seiner gesellschaftlichen Umdefinition werden dem Pfarrerberuf zwei zentrale Funktionen zugeschrieben, nämlich die einer personalen (seelsorgerlichen) Hilfe' und die einer Repräsentanz von Andersartigkeit, die noch näher zu beschreiben sein wird. Die erste Aufgabenzuschreibung dürfte allgemein bewußt geschehen; sie entspricht dem Berufsbild des Pfarrers als Seelsorger im weiteren Sinne. Wenn Pfarrer unter Hinweis auf ihre eigentliche geistlich-kirchliche Aufgabe die Erwartung der volksskirchlichen Öffentlichkeit nach Begleitung in Krisen- oder Übergangssituationen als »Dienstleistungsdenken« diskreditieren, dann nehmen sie in negativer Weise den Tatbestand wahr, daß ihr *Beruf zunehmend gesellschaftlich definiert* wird. Dieser gesellschaftlichen Überformung wollen sie sich durch die Abwehr volksskirchlicher Erwartungshaltungen immunisierend entziehen, ohne die mögliche Legitimität derartiger Ansprüche im volksskirchlichen Kontext überhaupt noch zu diskutieren. Denn zu diesem gehört - nolens volens - die Wahrnehmung sozialer Funktionen.

Während die erste Aufgabe mit der klassischen Integrationsfunktion der Religion in Zusammenhang gebracht werden kann, ist die zweite auf die kompensatorische Funktion der Religion zu beziehen, insofern als gesellschaftliche Defizite durch den Beruf des Pfarrers benannt und ausgeglichen werden sollen. Ihrem Wesen entsprechend formuliert sich das Bedürfnis nach Kompensation nicht bewußt; es ist vielmehr ein elementares Moment des kollektiven Un- bzw. Vorbewußten", Die Bedeutung des Pfarrers, seine »Funktionalität« scheint in dieser Hinsicht gerade darin zu liegen, daß er in gewisser Weise im Gesellschaftssystem »dysfunktional« ist. Soziologisch gesprochen: der Pfarrer nimmt im Gefüge funktionaler gesellschaftlicher Arbeitsteilung durch Professionen - neben der noch zu erläuternden funktionalen Rolle als Krisenbegleiter (siehe unten) - eine extra-funktionale Rolle ein.

3. Die Sehnsucht nach dem Anders-Sein als Beruf

Die Erwartungen an den Pfarrer sind höchst widersprüchlich: aufgrund einer *normativen Überhöhung bisheriger Erfahrungen* erwartet - oder besser - befürchtet man vom Pfarrer die vorbehaltlose Identifikation mit der Institution, zugleich will man mit ihm gerade in dieser Rolle aber nichts zu tun haben, weil sich darin der Verdacht zu bewahrheiten scheint, daß hier eine Institution ein Individuum vereinnahmt und zum Verschwinden bringen will. Ersehnt wird vielmehr ein Mensch, der über persönliche Eigentümlichkeit, Verlässlichkeit und Identität verfügt. Woher kommen diese un- beziehungsweise unbewußten Erwartungen an den Pfarrer, wenn dieser sie in der Regel empirisch überhaupt nicht erfüllt, weil sein

institutioneller Rahmen dies konterkariert? Offensichtlich vollzieht sich die Rolleninterpretation durch die Öffentlichkeit innerhalb *unterschiedlicher Referenzsysteme*. Das normale volksskirchliche Bewußtsein macht augenscheinlich eine Unterscheidung zwischen *Kirche und Religion*, wobei der Pfarrer sowohl auf das »System der Kultur«, also der Religion, wie auf das »System der äußeren Organisation«, der Kirche, bezogen wird. Daraus resultiert die angesprochene Ambivalenz der Erwartungshaltung und die Hoffnung, daß der Pfarrer *anders sein sollte und könnte*, als er es oftmals faktisch *ist*. Die Erwartung an den Pfarrer, sich als authentische und souveräne Subjektivität darzustellen, ist Resultat aus den Erwartungen der gegenüber der Religion, die in ihrer Institution nicht aufgehen soll. Der »Überschuß« der Religion gegenüber ihrer Organisation, der systemimmanente Protest gegen sich selbst, soll im Pfarrerberuf dauerhaft und öffentlich wirksam werden.

Zwischen dem Funktionsverlust der kirchlichen Institution und dem Bedeutungsgewinn des Pfarrerberufes steht vermittelnd das Weiterwirken der christlichen Tradition in unserer Gesellschaft. Allerdings ist das kulturelle System des Christentums selbst zu einer »Institution im umfassenden Sinnes« geworden und hat sich an die Stelle – beziehungsweise neben – die bisher die christliche Tradition monopolistisch repräsentierende Kirche gesetzt. Das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer konstitutiven Rückvermittlung der säkularisierten christlichen Kultur an die Institution Kirche ist geschwunden>, Kirchlichkeit im engeren Sinne als Übereinstimmung mit kirchlicher Lehre und indiziert durch regelmäßigen Kirchgang stellt sich als zwar traditionelle, aber längst nicht mehr als einzige Form der Teilhabe an der christlichen Tradition dar. Zwischen der kirchlichen Institution und der »Welt des Christentums« steht vermittelnd und zugleich zwischen beiden changierend der Pfarrer. Daraus erwächst die Ambivalenz der Erwartungen.

Der Strukturwandel der Religion als Funktionsverlust der kirchlichen Institution wird begleitet durch das nachlassende Interesse an ihrer lehrmäßigen Ausformulierung. Christliche Orientierung vollzieht sich heute primär als Frage nach der Handlungsrelevanz von religiösen Werten in unserer Gesellschaft. Dementsprechend rücken die ethischen, lebenspraktisch erfahrbaren Gehalte des Christentums bei der Relevanzprüfung des Religionssystems in den Vordergrund. Dies wird besonders bei jener sozialen Gruppe deutlich, die bis in die zwanziger Jahre hinein eine signifikant höhere Austrittsbereitschaft zeigte, mittlerweile aber zu den treuesten Gliedern der Volkskirche gehört: *die Arbeiterschaft*“, War im Zuge der Arbeiterbewegung die Distanzierung von der Kirche ein Akt konstitutiver Selbstunterscheidung (politische Religionskritik, Erfahrung kirchlicher Diffamierung usw.), so spielen Glaubensaussagen bei der Stellungnahme zu Religion und Kirche heute überhaupt keine Rolle mehr. Auch im Bereich der Jugendreligiosität zeigen sich auffällige Indizien für den behaupteten Strukturwandel. Denn von einer Abkehr von der Religion kann bei Jugendlichen nicht gesprochen werden, auch wenn die Mehrheit notorische »Nicht-Kirchgänger« sind und weniger als fünf Prozent der jungen Protestanten noch zur Kirche gehen“. Aber es sind auch nur *fünf Prozent, die keinerlei religiöse Praktiken pflegen*. Fast »die Hälfte aller Jugendlichen (46%)« weisen »mehr oder weniger explizit religiöse Praktiken« auf. In einem größer als allgemein erwarteten Umfang leben *Jugendliche eine Religion ohne Kirche*. Das religiöse Potential wird nun aber nicht von den sogenannten Jugendreligionen aufgesogen. Empirische Untersuchungen belegen, »daß Sekten und Jugendreligionen von den Jugendlichen in der Erhebungen kaum erwähnt und dann meist negativ

beurteilt werden". Jugendliche zeigen vielmehr eine Affinität zur christlichen Tradition. Dies wird an einem anderen eigentümlichen Phänomen deutlich, nämlich an etwas, was man als »Kirchlichkeit ohne Kirche« bezeichnen müßte. Sie manifestiert sich exemplarisch auf den Kirchentagen. Eine Mehrheit der regelmäßigen jugendlichen Kirchentagsbesucher sind keine oder nur unregelmäßige Kirchgänger". Ihre Übereinstimmung mit Bekenntnisaussagen der Kirche ist relativ gering, denn Bekenntnisfragen stellen für sie keine essentiellen Probleme ihres Engagements oder ihrer Existenz dar". Kirchentage sind ihnen Foren der politisch-praktischen Wirkung der christlichen Religion". Im Vordergrund steht eher die Frage, was die Kirche beziehungsweise das Christentum praktisch-gesellschaftlich vermag.

Die ethischen Gehalte des Christentums werden offensichtlich nicht von ihrer weltanschaulichen Plausibilität oder ihrer dogmatischen Begründung, sondern von *ihrer gesellschaftspolitischen Wirkung her beurteilt*. Wenn »nach allgemeinem Verständnis« xhristlich seine heißt: »Nächstenliebe und anderen helfen, Rücksichtnahme, Zuwendung zu den Schwachen und denen, die sich nicht helfen könnenv", dann muß dies unmittelbar erfahrbar sein. In der Regel wird dies - insbesondere von Jugendlichen und Arbeitern - aber weder in der Gesellschaft noch in den Kirchen tatsächlich erlebt. Die *lebenspraktische Repräsentanz christlich-ethischer Werte* soll deshalb der Pfarrer übernehmen. Die Ethisierung des Christentums wird so zum Akt seiner Personalisierung. Der Pfarrer soll das *leben*, was die christliche Botschaft *verkündigt* und damit deren Handlungsrelevanz unter Beweis stellen. Oberflächlich wird erwartet, daß sich der Pfarrer selbst an die grundlegenden und weiterhin von einer Mehrheit als bedeutsam erachteten Handlungsmaxime hält. Hinter diesen Einzelerwartungen steht intervenierend eine fundamentale Grunderwartung, auf die alle übrigen zurückgeführt werden können.

4. Der Pfarrer als Veranschaulichung des Christentums

In der Pädagogik wußte man schon immer um die didaktische Bedeutung des sogenannten personalen Bezugs, durch den die Erschließung eines bedeutsamen Sachverhalts für Personen initiiert werden kann. Augenscheinlich liegt auch im Erwartungshorizont des Allgemeinbewußtseins eine derartige didaktische Vermittlungsleistung. Um diese Grunderwartung zu erheben und den Strukturwandel des Christentums genauer zu bestimmen, kann man die pädagogisch-philosophischen Kategorien des *Fundamentalen*, *Elementaren*, *Exemplarischen* und *Repräsentativen* zur Anwendung bringen", Im Fundamentalen geht es um die Erfahrung von Grundrichtungen, Grunderlebnissen oder Grundbereichen, wie zum Beispiel der Religion beziehungsweise des Christentums. Auf dieser Ebene des Fundamentalen gewinnt das Individuum unmittelbaren Zugang zum Wesen des jeweiligen Gebiets, es wird ihm zum Gegenstand eigener existentieller Erfahrung. Dieser existentielle und unmittelbare Zugang zum Fundamentalen ist allerdings nur äußerst selten. Wo er sich spontan ergibt, wird in der Pädagogik vom »fruchtbaren Moment« gesprochen. In der Regel jedoch ist der Zugang zum Fundamentalen nur vermittelt möglich, wobei die didaktisch angemessene Vermittlungsform die des Elementaren ist.

Innerhalb elementarer Zugangsmöglichkeit läßt sich das Elementare vom Repräsentativen unterscheiden. Während im Exemplarischen selbst die Erfahrbarkeit des Fundamentalen einen

gewissen Grad von Allgemeinheit hat, stellt sich das Repräsentative als *eine* Besonderheit des Fundamentalen dar. Im Repräsentativen liegen Allgemeines und Besonderes auf der gleichen Ebene der Wirklichkeit; deshalb kommt es zur *Verschmelzung von Person und Sache*. »Das Allgemeine des Repräsentativen ist selbst ein ganz Konkretes, Geschichtliches, Einmaliges«.« Didaktisch gesehen sucht das volksskirchliche Bewußtsein im Repräsentativen die Sache der Religion selbst. Durch das Repräsentative wird andererseits so bestimmbar, was als fundamentaler Sachverhalt des Christlichen allgemein anerkannt werden kann. Aus der Grunderwartung an den Pfarrer läßt sich auf das fundamentale religiöse Bedürfnis rückschließen.

Alle negativen wie positiven Aussagen zum Pfarrer lassen sich darauf zurückführen, daß der Pfarrer sich als selbstverantwortliche, freie Subjektivität darzustellen hat. Exemplarisch soll er das zum Ausdruck bringen, was zum Essential der christlichen Tradition zu gehören scheint. Theologisch wäre diese Erwartung als die Einsicht in die *Neukonstitution des Subjektes durch den anerkennenden und rechtfertigenden Willen Gottes* zu interpretieren. Weil generell das repräsentative Individuum als »Anwendungsfall« des Allgemeinen erhalten muß, wird der Pfarrer zum Fallbeispiel für den fundamentalen Sachverhalt, daß sich der von Gott gerechtfertigte Mensch als verantwortliches, selbstbewußtes Subjekt konstituieren soll". Dort wo ein Pfarrer tatsächlich »repräsentativ« im Sinne des ursprünglichen Wortsinns repräsentatio Subjektivität vergegenwärtigt, öffnet er den Zugang zu einem fundamentalen christlichen Sachverhalt, der *Rechtfertigungslehre*", Ursprünglich war seine elementare Erfahrbarkeit an die Taufgewißheit gebunden. Zwischenzeitlich wurde die *Taufe* als Symbol des Fundamentalen zu einem Passageritus sozial umgedeutet, lebensgeschichtlich »umelementarisiert« und damit theologisch neutralisiert.

Der ursprüngliche Zusammenhang scheint allerdings in den volksskirchlichen Erwartungen durchaus noch momenthaft auf, nämlich in der allgemeinen Anerkennung der ethischen Relevanz des Nächstenliebegebots und im praktischen Bedürfnis nach Krisenbegleitung und individueller Anerkennung als Person (siehe unten). Beides sind elementare, abgeleitete Zugangsweisen zum fundamentalen Sachverhalt des christlichen Glaubens als der Vergewisserung der eigenen Subjektivität aus dem Anerkanntsein durch Gott. Während ersteres auf die Konstitutionsproblematik verweist, thematisiert die hohe Akzeptanz des Nächstenliebegebots - theologisch gesehen - die notwendige Handlungsfolge des Rechtfertigungsglaubens, der zur Liebe befreit. Ganz offensichtlich erwartet die distanzierte Volkskirchlichkeit, daß ein Pfarrer beides zur *exemplarischen Darstellung* bringt: die *fundamentalen ethischen Prinzipien des Christentums* als eigene Handlungsnormierung und eine gewisse Persönlichkeit und Souveränität.

In dem Maße, wie die Gesellschaft individuelle Freiheitsräume und die elementare Möglichkeit zur Subjektfindung einschränkt, gewinnt der fundamentale christliche Inhalt zugleich fundamentale Bedeutung für die Gesellschaft und deren Mitglieder". In Anbetracht der Tatsache, »daß die einzelnen Menschen angesichts der unversöhnten Verhältnisse Subjekte noch gar nicht sinde", bedarf es einer kontrafaktischen, mithin repräsentativen Darstellung von Subjektivität. Hieraus erklärt sich auch das anhaltende, selbst von kirchenfernen Jugendlichen auffällig häufig artikulierte" Bedürfnis nach den *Kasualien*, die vorrangig nicht als Amtshandlungen der Kirche, sondern als Leistungen des Amtsträgers verstanden werden. Nicht rituelle Routine wird erwartet", sondern in biographischen Krisen- und Übergangssituationen⁵², in

denen die bisherige persönliche oder soziale Identität bedroht erscheint", möchte das Individuum als potentiell intakte Subjektivität anerkannt werden. Die »helfende Zuwendung« soll »auf die Verarbeitung der negativen Erfahrung«>, als lebensfähiges Subjekt in Frage gestellt zu sein, abzielen". Der einzelne kann »sich in einem übergreifenden rituellen Gehäuse in seinem Persönlichsten und Intimsten geschützt fühlen«>, wobei diese Identitätssicherung gerade im Charakter des Ritus als Interaktion und Kommunikation liegt. In Situationen der Unsicherheit und der Bedrohung ist das Individuum - soll es Subjekt bleiben können - auf eine kommunikative Rückversicherung angewiesen. Bleibt es bei sich selbst, so verliert es sich.

Entsprechend der *inneren Struktur von Subjektivität* als der Anerkennung des Individuums durch andere Individuen vollzieht sich die Stabilisierung lebensgeschichtlich in Turbulenzen geratener Individuen durch die Zuwendung von als authentisch erfahrenen Subjekten. Auch für die rituelle Kommunikation gilt das allgemeine Kommunikationsgesetz, daß jede Kommunikation eine Inhalts- und Beziehungsebene hat, wobei der Beziehungsaspekt als Ebene der Metakommunikation von größerem Gewicht ist". Das fundamentale Bedürfnis hinter dem Verlangen nach Ritus ist, im Pfarrer als dem Anderen meiner Selbst meine eigene Potentialität exemplarisch veranschaulicht und versichert zu bekommen. Dieser vom Pfarrer generell erwartete Akt der Anerkennung anderer Individuen drückt sich auch im überraschend hohen Wunsch nach dem Besuch eines Pfarrers aus, wobei der Wunsch oftmals zur Wirklichkeit erklärt wird". Auch dieser psychologische Taschenspielertrick erhärtet die These, daß *das fundamentale religiöse Grundbedürfnis im Anerkanntwerden als unverwechselbares Subjekt liegt*. Daraus resultiert dann auch der Wunsch nach einer persönlichen Gestaltung der Amtshandlung".

Gerade weil er in einer Welt scheinbarer Rationalität das vermeintlich Irrationale, das Jenseits der Gesellschaft repräsentiert, behält der Pfarrer für das beschädigte Individuum hohen Identifikationswert. Schon durch die Eigenart seiner Totalrolle steht er als ein »kompetenter Dilettante"? quer zu allen gesellschaftlichen Positionen, die durch immer stärkere Spezialisierung gekennzeichnet sind. Angesichts der Funktionalisierung und Entfremdung von Menschen möge wenigstens der Pfarrer noch so etwas wie Identität und Ganzheitlichkeit darstellen, angesichts des Verschwindens des Subjektes sollte wenigstens er Subjektivität vertreten. Um so größer ist dann die Enttäuschung, wenn diese Erwartungen nicht erfüllt werden. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß auch die Öffentlichkeit bei der Beurteilung eines Pfarrers besonders rigide Maßstäbe anlegt. Sein Versagen ist nicht nur eine persönliche Unzulänglichkeit, sondern das Versagen einer Hoffnung, die unbewußt mitschwingt. Denn die Gesellschaft und die in ihr lebenden Individuen haben offensichtlich ein Interesse daran, daß kontinuierlich und auf Dauer gestellt die *Möglichkeit gelingenden Lebens mitten im mißlingenden aufscheint* und in einer Welt voller Selbstentfremdung kontrafaktisch der Wunsch nach Subjektivität angeschaut werden kann. Die Überforderung des Pfarrerberufes liegt gerade darin, daß er zu einer Institutionalisierung exemplarischer Subjektivität werden soll, die sich auch gegenüber institutionellen Übergriffen wehren und Ansprüche der Institution in sich integrieren kann, ohne dabei sich selbst zu verlieren. In unserer Gesellschaft ist augenscheinlich der Pfarrerberuf der einzige mögliche Projektionsort für die *Sehnsucht des Individuums nach sich selbst*. Ihm wohnt eine Potentialität inne, die von seiner Faktizität noch lange nicht eingeholt ist.

An einem Rollensegment des Pfarrerberufes *wird dies* besonders deutlich, nämlich in seiner Religionslehrtätigkeit. Schüler verlangen von einem Religionslehrer, daß er sich als ein

aufgeschlossener Erwachsener darstellt. Keinesfalls erwarten sie jedoch, daß der Religionslehrer als Kirchenfunktionär in der Schule auftritt". Gerade dann, wenn der Religionslehrer - sei er nun Pfarrer oder Schulmann - das Interesse der Institution gegenüber dem Individuum meint durchsetzen zu können, wird er von den Schülern abgelehnt. Positiv hingegen wird er gewertet, wenn er als glaubwürdiges Subjekt auftritt. Dies ist dann der Fall, wenn er einerseits die Sache, für die er steht, auch persönlich ernst nimmt, ohne andererseits die Fähigkeit zu verlieren, Probleme, Bedürfnisse, Interessen und Perspektiven der Jugendlichen als authentische und legitime Anliegen zu erkennen und aufzunehmen. Kirche und Gemeinde werden bei der Wahrnehmung des Religionslehrers als Bezugsgröße seiner Selbstinterpretation akzeptiert; nicht akzeptiert hingegen wird er, wenn er diesen Bezug normativ setzt und sich als Kirchenbeamter versteht. Insbesondere bei Jugendlichen formuliert sich die Sehnsucht nach Individualität, die sich den Institutionen gegenüber in negativer wie positiver Anerkennung, in Akzeptanz und Widerstand, vermitteln kann. Alle neueren jugendsoziologischen Studien" zeigen, daß Selbstbehauptung und Identitätssicherung die leitenden Werte der jungen Generation sind", Jugendliche empfinden einen fundamentalen Widerspruch zwischen der Erwachsenenwelt und dem eigenen Lebensgefühl. In diesem Widerspruch werden auch die Institutionen der Erwachsenenwelt - die Kirchen eingeschlossen - eingerechnet" und abgelehnt. Jugendlicher Widerspruch artikuliert sich aber nicht als nur abstrakte Negation, sondern als Wunsch nach Aufhebung der Erstarrung, Verkrustung und Fremdheit der Institutionen. Nicht Institutionen als solche, sondern unüberschaubare Institutionen verfallen einer Kritik, die zugleich neue Modelle überschaubarer Selbstorganisationen zu entwerfen sucht. In diesem Zusammenhang entsteht dann auch das explizite Bedürfnis nach einem Modell von authentischer Subjektivität, die souverän mit Institutionen umgehen kann, ohne von ihnen verschlungen zu werden. Daraus erwächst zum Beispiel die Faszination jener Pfarrer, die eben nicht »ganz Kirche sind«, sondern ihre Distanzierungsfähigkeit bewahrt haben. In der Regel aber sind Pfarrer nicht »anders«, sie könnten es gleichwohl sein. Um die Sehnsucht nach dem Anders-Sein als Beruf ausüben zu können, müßten sie deshalb selbst erst einmal anders werden, sie müßten Rollenidentität und Amtsgehabee aufgeben und eben nicht »ganz Kirche« sein.

Abstract

At the same rate the importance of the church has been decreasing among the majority of the German population, the profession of the pastor has subsequently gained acceptance: the previous expectations towards the institution have been relegated onto the pastor, whose profession is now socially defined. He is expected to keep the central contents of christianity alive within the society. Among these contents there is the exemplary realization of successful subjectivity - in spite of the decreasing possibilities for the fulfillment of individual freedom.

Prof Dr. Godwin Lämmermann
Universitätsstraße 10
8900 Augsburg

Anmerkungen

1. A. Feige: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, 1982, S. 545.
2. Besonders deutlich wurde dies an der Frage, ob Pfarrer homosexuell sein und dies auch öffentlich bekunden dürfen' vgl. H. Kentler (Hg.): Menschlichkeit der Sexualität. Berichte - Analysen - Kommentare ausgelöst durch die Frage: Wie homosexuell dürfen Pfarrer sein?, 1983.
3. Vgl. W. Steck: Im Glashaus: Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens, in: M. Greiffenhagen (Hg.): Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, 1984, S. 109ff.
4. Vgl. K.- W. Dahm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte zur Funktion von Kirche und Religion in unserer Gesellschaft, 1971, S. 108f.
5. G. W. Rammenzweig: Kirche zwischen Bürokratie und Demokratie. Kommunikations- und Entscheidungsprozesse, 1975, S. 42.
6. Vgl. J. Hanselmann u.a. Hg.: Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, 1984, S. 19f., S. 197ff.; EKD (Hg.): Christsein gestalten, eine Studie zum Weg der Kirche, 1986, S. 27f.
7. P. Krusche: Der Pfarrer in der Schlüsselrolle, in: J. Matthes (Hg.): Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? 1975, S. 161; vgl. auch: W. Huber: Kirche, 1979, S. 16; H. Faber: Profile eines Bettlers? Der Pfarrer im Wandel der modernen Gesellschaft, 1976, S. 36; W. Marhold: Der Pfarrer in der Sicht der Kirchenmitglieder, in: WPKG 64, 1975, S. 169.
8. G. Bormann/S. Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Rückständigkeit sozialer Gruppen, 1971, S. 162.
9. Vgl. EKD 1984, S. 199.
10. Vgl. Feige, a.a.O., S. 10ff.; vgl. U. Boos-Niinning: Dimension der Religiosität, 1972, S. 110f.
11. Vgl. H. Hild (Hg.): Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung, 1974, S. 162ff.
12. In mittelständischen Gemeinden fallen auf eine Pfarrstelle im Durchschnitt drei hauptamtliche und fünf nebenamtliche sowie ca. 20 ehrenamtliche Mitarbeiter; vgl. K. F. Daiber: Volkskirche im Wandel. Organisationsplanung der Volkskirche als Aufgabe der Praktischen Theologie, 1973, S. 75. In Großstädten verschiebt sich das Gewicht noch weiter zuungunsten des Pfarrers. So kamen in Berlin bereits 1963 auf einen Pfarrer vier hauptamtliche und 36 ehrenamtliche Mitarbeiter; vgl. Y. Spiegel: Der Pfarrer im Amt. Gemeinde - Kirche - Öffentlichkeit, 1970, S. 46ff.
13. Vgl. H. Grosse: Ungleichheit in der Pastorenkirche, in: WPKG 66, 1977, S. 300f.
14. Vgl. Feige, a.a.O., S. 468.
15. Vgl. Feige, a.a.O., S. 84ff.
16. Vgl. Feige, a.a.O; S. 369f.
17. Für 48% der Deutschen gehört der Pfarrer noch immer zu den fünf besonders hochrangigen Berufen, vgl. B. Gerner: Lehrer sein heute. Erwartungen, Stereotypen Prestige, 1981, S. 164-180. Bemerkenswert ist, daß der Pfarrer - obwohl faktisch der Mittelschicht entstammend - in der Fremdwahrnehmung eher der Oberschicht zugeordnet wird.
18. Vgl. H.-M. Schulz: Die territoriale Gemeinde als Basisgemeinde, in: H. Frankemölle (Hg.): Kirche von unten. Alternative Gemeinden, 1981, S. 117.
19. Vgl. Feige, a.a.Oi, S. 83.
20. EKD 1984, S. 16.
21. Vgl. EKD-Kirchenamt, Strukturbedingungen der Kirche auflängere Sicht, 1985; Kirchenamt der VELKD (Hg.): Zur Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft, 1983, S. 8ff. Kritisch dazu: N. Mette: Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, 1982, S. 32ff.
22. Vgl. G. Schmidtchen: Gottesdienst in einer rationalen Welt. Religionssoziologische Untersuchungen im Bereich der VELKD, 1973, S. 3-36.
23. N. Luhmann: Funktion der Religion, 1977, S. 302.
24. Vgl. F. Martiny: Funktionsverlust oder Funktionswandel der Kirche? Aspekte gegenwärtiger Kirchentheorien, in: E. Amelung (Hg.): Strukturwandel der Frömmigkeit, 1972, S. 60ff.
25. Das anhaltende Bedürfnis nach dem Amt des Pfarrers dürfte sich weniger dadurch begründen, daß »der Pfarrer gefühlsmäßig einen Platz in einer archetypischen Struktur« (Faber, a.a.O., S. 76) des kollektiven Unbewußten hat, als in religionssoziologisch zu beschreibenden Funktionen der Religion.
26. D. Rössler: Kirche - Christentum - Gesellschaft, in: F. Wintzer (Hg.): Praktische Theologie, 1982, S. 20f. Vgl. ders.. Praktische Theologie, 1986, S. 407ff.
27. Vgl. M. Josuttis: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastorlatheologie, 1982, S. 48.
29. Vgl. M. Josuttis, a.a.O., S. 34f.

30. Als Indikator dafür, daß die generelle Aufgabenzuschreibung der Hilfe (vgl. Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. v. Kirchenamt der EKD, 1986, S. 28ff.; EKD 84, S. 43f.) auch persönlich verstanden wird, dann die hohe Bereitschaft gewertet werden, den Besuch eines Pfarrers in der eigenen Wohnung positiv zu werten; vgl. *H. Hild*, a.a.O., S. 59ff.
31. Das kollektive Unbewußte ist hier nicht im Sinne C. G. Jungs, sondern in Analogie zu S. Freud als Resultat kollektiver geschichtlich-gesellschaftlicher Erfahrungen und Verdrängungsprozesse zu verstehen.
32. *W. Dilthey*: Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 43ff.
33. *T. Rendtorff*: Das Problem der Institution in der neueren Christentumsgeschichte, in: *H. Schelsky*: Zur Theorie der Institution, 1970, S. 153.
34. Bei den von *Feige* befragten Jugendlichen rangiert der Begriff »Kirche« nur noch ganz unten, wenn sie die zentralen Inhalte des Christentums nennen sollen; vgl. *Feige*, a.a.O., S. 415.
35. Vgl. *G. Lämmermann*: Kirche und Religion im Bewußtsein von Arbeiterjugendlichen, in: *ders.*: Kirche - Arbeiterjugend. Plädoyer für eine offene Arbeit mit Arbeiterjugendlichen, 1982, S. 109-153; *ders.*: Interpretationen und Hypothesen zur Kirchlichkeit von Arbeitern, in: *ThPr* 3, 1980, S. 208-220.
36. Vgl. *G. Lämmermann*: »Jung sein heißt, auf der Suche sein ...« Beobachtungen zu empirischen Untersuchungen über die Beziehung der Jugend zu Religion und Kirche, in: *R. Hanusch/G. Lämmermann* (Hg.): Jugend in der Kirche zur Sprache bringen. Anstöße zur Theorie und Praxis kirchlicher Jugendarbeit, 1987, S. 112.
37. AaO., S. 119.
38. *H. Luther*: Konkurrenz Jugendreligionen, in: *R. Hanusch/G. Lämmermann*, a.a.O., S. 132.
39. Vgl. *T. Schieder/J. Schuhmacher* (Hg.): Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Untersuchung, 1984.
40. Vgl. a.a.O., S. 101ff.
41. Vgl. a.a.O., S. 46.
42. EKD 84, S. 43f.
43. Zum Folgenden vgl. *W. Klafki*: Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, 3. erw. Aufl. 1964; *R. Preul*: Kategoriale Bildung im Religionsunterricht, 1973, S. 48ff.
44. *Klafki*, a.a.O., S. 451.
45. Vgl. *F. Wagner*: Der Geist neuzeitlicher Subjektivität - Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?, in: *ZThK* I, 1985, S. 78ff.
46. Vgl. *W. Gräb/D. Korsch*: Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, 1985, S. 30ff.
47. Vgl. *H. Schmidt*: Religionsdidaktik. Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Unterricht und Schule, Bd. 1, 1982, S. 175ff.
48. Vgl. *Josuttis*, a.a.O., S. 14ff.
49. *H. Luther*: Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Praktischen Theologie am Beispiel der Theologie F. Niebergalls, 1984, S. 293f.
50. Vgl. *Lämmermann*: Jung sein, S. 112.
51. Vgl. *P. Krusche*: Die kirchliche Trauung als Begründung von Freiheit und Verantwortung in der Ehe, in: *ThPr* 3, 1982, S. 68ff.
52. Vgl. *J. Matthes*: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte, in: *ders.* (Hg.): Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? 1975, S. 83ff.; *K. Will*: Sinnggebung und Lebenshilfe. Zur theologischen Theorie der Amtshandlungen, 1983, S. 75ff.
53. Vgl. *H.-J. Fraas*: Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, 1983, S. 44ff.
54. *P. Krusche*: Das Begräbnis, in: *H.-D. Bastian/J. D. Emmeis/P. Krusche/K. H. Lütcke*: Taufe, Trauung und Begräbnis, 1978, S. 150.
55. Oder im Fall der Taufe »jenseits aller identifizierbaren Faktoren und Instanzen« und entgegen dem Augenschein als solche proklamiert zu werden; vgl. *D. Rössler*: Die Vernunft der Religion, 1976, S. 51.
56. *W. Jetter*: Symbol und Ritual, 1978, S. 94.
57. Vgl. *P. Watzlawick*: u. a.; Menschliche Kommunikation, 1976, S. 55.
58. Vgl. EKD 1984, S. 198-205.
59. Wenn man die innere Beziehbarkeit derartiger volkskirchlicher Bedürfnisse auf die Rechtfertigungslehre realisiert, wird man sich davor hüten, sie als bloßes Bleiben »bei sich selber« (*M. Metzger*: Die Amtshandlungen der Kirche als Verkündigung, Ordnung und Seelsorge, Bd. 1, 2. Aufl., 1963, S. 70) zu diskreditieren und als ungehorsamer Akt der Selbstentfremdung des Pfarrers als »Religionsdiener« zu betrachten; vgl. *R. Bohren*: Unsere Kasualpraxis - eine missionarische Gelegenheit? 4. Aufl. 1968, S. 13f.
60. *J. Scharfenberg*: Ein kompetenter Dilettant?, in: *Ev. Kommentare* 13, 1980, S. 145ff.
61. Vgl. *N. Havers*: Der Religionsunterricht - Analyse eines ungeliebten Faches, 1972.
62. Vgl. *H. Günther*: Die verwöhnte Generation? Lebensstile und Weltbilder 14-19-jähriger. Eine empirische

- Untersuchung, 1982; Die verunsicherte Generation. Jugend und Wertwandel. Ein Bericht des Sinus-Instituts, 1983; G. Lederer: Jugend und Autorität. über den Einstellungswandel zum Autoritarismus in der BRD und den USA, 1983; K. Allerbecki W. Haag: Jugend ohne Zukunft? Einstellungen, Umwelt, Lebensperspektiven, 1985; A. Fischer, u. a.: Jugend und Erwachsene '85, hg. vom Jugendwerk der Deutschen Shell, Bde. 1,4, 5, 1985.
63. Vgl. dazu ausführlich: G. Lämmermann. Jung sein, S. 121f.
64. Vgl. M. Wissmannl R. Hauck (Hg.): Jugendprotest im demokratischen Staat. Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages.

Armut in Ländern der Dritten Welt als wirtschaftsethisches Problem

Von Hermann Sautter

1. Der Befund

Die Armut in der Dritten Welt hat viele Gesichter. Kein Versuch einer Verallgemeinerung von Ursachen und Erscheinungsformen kann deshalb den *individuellen Armutserfahrungen* gerecht werden. Die Angehörigen einer kleinbäuerlichen Familie in Nigerien sind arm, weil die von ihnen bewirtschaftete Parzelle keinen ausreichenden Ertrag abwirft, weil sie nicht gegen Witterungsschwankungen abgesichert sind und weil sie die unregelmäßige, schlechte Ernährung anfällig macht für Krankheiten und ihre Leistungsfähigkeit schwächt. Die Bewohner einer Blechhütte in einem der »pueblos juvenes« am Stadtrand von Lima sind arm, weil der einzige arbeitsfähige Erwachsene unter ihnen nicht regelmäßig beschäftigt ist und weil seine Kinder im Straßenhandel zu wenig verdienen. »Armut« zeigt sich hier wie auch in anderen Fällen in Form von Unterernährung, unzulänglicher Trinkwasserversorgung, hohem Krankheitsrisiko, geringer Lebenserwartung, geringen Ausbildungschancen und so weiter, also in einer unzureichenden Befriedigung der sogenannten »Grundbedürfnisse«. In diesem Sinne soll der Begriff »Armut« im folgenden verwendet werden.

Es ist mehrfach versucht worden, die Defizite in der Befriedigung von Grundbedürfnissen zu quantifizieren. Eine solche *Quantifizierungsmöglichkeit* besteht darin, daß man eine verbrauchsorientierte »Armutslinie« definiert und dann die Anzahl der Personen ermittelt, deren verfügbares Einkommen unter dieser Linie liegt". Dabei werden unter Verwendung des jeweiligen Preisniveaus die Kosten für Nahrungsmittel erfaßt, die notwendig sind, um ein Mindesternährungsniveau aufrechterhalten zu können, und es werden die Verbrauchsmengen und Kosten anderer lebensnotwendiger Güter ermittelt. Die entsprechende Geldsumme divergiert natürlich von Land zu Land; die Weltbank rechnet in ihrem Weltentwicklungsbericht 1990 mit Summen zwischen 275 und 370 US-\$ pro Person und Jahr. Geht man von der höheren dieser beiden Summen als der »Armutslinie« aus, dann sind im Jahre 1985 1115 Millionen Menschen in Entwicklungsländern arm gewesen. Das entsprach rund einem Drittel der Gesamtbevölkerung der Entwicklungsländer. Personen, deren jährliches Einkommen unter 275 US-\$ lag, galten als »extrem arm«. Das waren im gleichen Jahr 630 Millionen Menschen oder 18% der Gesamtbevölkerung der Dritten Welt.

Einige weitere *Daten* ergänzen dieses Bild. Die Sterblichkeitsrate für Kinder unter 5 Jahren lag für alle Entwicklungsländer im Durchschnitt bei 121 pro 1000. Das ist etwa das Zehnfache der entsprechenden Rate für die Industrieländer. Die Lebenserwartung betrug im Durchschnitt 62 Jahre. In afrikanischen Ländern südlich der Sahara ist sie mit 50 Jahren am niedrigsten. Nur etwa 83% der Jugendlichen im schulpflichtigen Alter besuchen in Entwicklungsländern eine Schule. Auch hier ergibt sich für afrikanische Länder südlich der Sahara mit einer Einschulungsquote von 56% das größte Defizit'.

Der Hinweis auf die Situation in Schwarzafrika macht auf die *regionalen* und *nationalen* Unterschiede in der Armutssituation aufmerksam. Im allgemeinen gilt, daß die Armut in ländlichen Gebieten stärker ausgeprägt ist als in städtischen. In südasiatischen Ländern lebt die größte Zahl der Armen (etwa 50% der Menschen in Entwicklungsländern unter der Armutslinie bei einem Bevölkerungsanteil dieser Länder von 30%). Auf die weniger bevölkerungsreichen schwarzafrikanischen Länder entfallen 16% der Armen der Welt, auf Lateinamerika und den karibischen Raum etwa 7% – was einer Armutsrate von 30% bzw. 12% innerhalb dieser Länder entspricht',

Auf weitere Daten soll hier verzichtet werden. Die Frage ist, wie das Phänomen der Armut in Ländern der Dritten Welt gewertet wird. Es kann im *sozial-darwinistischen* Sinne als eine zu akzeptierende Folge des individuellen und gesellschaftlichen Wettkampfes um Ressourcen verstanden werden'. Bemühungen um eine Armutsüberwindung wären dann gegenstandslos, so wie auch jede wirtschaftsethische Bewertung des Problems entfiel. Dieses Verständnis wird hier *nicht geteilt*. Die bestehende Armut wird vielmehr als eine ökonomische Herausforderung zu ihrer Überwindung verstanden, das heißt als ein wirtschaftsethisches Problem.

In welchem Sinne kann man von einem solchen Problem sprechen, und zu welcher Art von Handeln fordert es heraus? Das ist die Frage des 2. Abschnitts. Hier soll ein wirtschaftsethischer Bezugsrahmen zur Beurteilung von Armut entwickelt werden. Davon ausgehend wird im 3. Abschnitt die Frage nach den Ursachen der Armut gestellt, und der 4. Abschnitt geht auf Möglichkeiten der Armutsüberwindung ein.

2. Zur wirtschaftsethischen Beurteilung der Armut

Wirtschaftsethik ist immer bezogen auf wirtschaftliches *Handeln*". Von ihm fordern wir, daß es rational sein soll. Rational kann wirtschaftliches Handeln wie jedes andere Handeln aber nur sein, wenn seine Zwecke begründet sind und wenn das Handeln geeignet ist, diese Zwecke zu erreichen. Sofern sich das Handeln auf die Wahl von Regeln erstreckt, die das einzelwirtschaftliche Geschehen in der Gesellschaft ordnen, muß sich die Begründung auch auf diese Regeln beziehen.

Der Wahl von Einzelmaßnahmen und von Regeln ist die Wahlhandlung hinsichtlich der Zwecke vorgeordnet. *Rational* kann diese Zweckwahl nur sein, wenn sie ihrerseits von einem höher stehenden Ziel her begründet ist. Damit gerät aber rationales Handeln in einen unendlichen Regreß, denn auch die Wahl des jeweils höher stehenden Ziels muß ja begründet sein. Dies läßt sich nur vermeiden, wenn man anerkennt, daß das höchste Gut, von dem alle Zwecke her begründet werden, nicht durch irgendwelche Wahlakte des Handelnden gesetzt, sondern ihm durch seine Existenz als Person vorgegeben ist. Das höchste Gut kann deshalb in nichts anderem bestehen als in der *Erfüllung* der Existenzbestimmung des Menschen. Dieses Ziel ist letztlich jedem Handeln, also auch dem wirtschaftlichen, vorgegeben.

Die Frage, worin die Bestimmung des Menschen besteht, kann auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen beantwortet werden", Aus einer *philosophischen*, der Tradition der Antike verpflichteten Sicht, liegt die Bestimmung des Menschen in seiner innerweltlichen Vollendung. Das höchste Gut ist irgendein Zustand, der in dieser Welt und in diesem Leben alles Streben nach

Glück zur Vollendung bringt. Demgegenüber kann aus *theologischer*, der jüdisch-christlichen Tradition verpflichteten Sicht, das Letztziel des Menschen nur in einem Zustand bestehen, »der das Ganze seines Lebens in der Welt hinter sich hat, und insofern >jenseitig< ist«, Damit wird natürlich die Welt und das Leben in ihr nicht übersprungen, sondern in die Letztbestimmung des Menschen aufgenommen. Der innerweltliche Lebensvollzug wird mediatisiert, nicht gleichgültig gemacht.

Folgt man der *philosophischen* Sichtweise, dann ist ein Handeln, das dem Menschen die zur Existenzsicherung notwendigen Güter bereitstellt, im ethisch-teleologischen Sinne »gut«, weil es geeignet ist, das menschliche Streben nach Glück zu befriedigen. Zur innerweltlichen Vollendung des Menschen mag vieles gehören: Zufriedenheit, Freude, Wahrheit, Harmonie, Freiheit, Selbstverwirklichung und so weiter". Das unbestreitbare Minimum eines »glücklichen Lebens« ist die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern, das heißt, die Befriedigung der »Grundbedürfnisse«. »Gut« und zugleich rational ist deshalb ein Handeln, das auf die Befriedigung von Grundbedürfnissen - das heißt auf die Überwindung von Armut - ausgerichtet ist.

Theologisch gesehen ist die ausreichende Verfügbarkeit über lebensnotwendige Güter die Voraussetzung dafür, daß der Mensch in freier Wahl zu seiner schöpfungsgemäßen Bestimmung finden kann. Defizite in der Befriedigung von Grundbedürfnissen hindern ihn an der Entfaltung seiner Person und damit an einem willentlichen Lebensvollzug in Ausrichtung auf das Letztziel seines Lebens. Freiwillige Armut kann durchaus das Ergebnis einer willentlichen, vom Letztziel her begründeten Entscheidung sein. Durch die Umstände erzwungene Armut erschwert dagegen die Herausbildung menschlicher Fähigkeiten, die eine bewußte Lebensführung im Blick auf die Seinsbestimmung des Menschen möglich machen. Auch aus theologischer Sicht ist deshalb ein Handeln, das unfreiwillige Armut bekämpft, im ethischen Sinne »gut« und zugleich rational.

Ohne in diesem Zusammenhang auf *nicht-christliche Religionen* eingehen zu wollen, ist zu vermuten, daß auch vom »höchsten Gut« dieser Religionen ausgehend die Überwindung eines lebensbedrohenden Mangels an Gütern moralisch geboten ist. Zwar sind in dieser Hinsicht einige Zweifel im Blick auf asiatische Religionsformen, insbesondere diejenigen des traditionellen Hinduismus, möglich. Doch die Reformbewegungen innerhalb der asiatischen Religionen bemühen sich, die in der Tradition angelegte Geringachtung der gegenständlichen Welt zu überwinden¹⁰. Armutsbekämpfung ist auch für diese Reformbewegungen ein vom Letztziel menschlichen Lebens her gebotenes Handeln.

Unabhängig davon, welche weltanschauliche Prämisse jeweils zugrunde gelegt wird, muß also *unfreiwillige Armut* als ein Zustand verstanden werden, der im *Widerspruch* zum *Letztziel menschlichen Lebens* steht und deshalb zu einem *Handeln herausfordert*, das diesen Zustand überwindet. Mit anderen Worten: Armutsbekämpfung ist moralisch geboten.

Von einer moralischen Verpflichtung zu einem derartigen Handeln zu sprechen macht aber nur dann einen Sinn, wenn die *Adressaten* dieser Verpflichtung bekannt sind. Nicht jeder für eine Armutsbekämpfung in Frage kommende Akteur besitzt denselben Handlungsspielraum, nicht von jedem kann deshalb dasselbe Handeln verlangt werden. Es gibt abgestufte Verantwortungs- und Handlungsbereiche. Das *Subsidiaritätsprinzip* erlaubt es, diese Bereiche sinnvoll zu ordnen. Danach ist keine soziale Einheit zu einer Leistung verpflichtet, die von einer kleineren und untergeordneten Einheit vorgenommen werden kann. Die Ergänzung dazu lautet, daß alle

sozialen Einheiten verpflichtet sind, diejenigen Leistungen zu erbringen, die kleinere Einheiten in den Stand versetzen, sich selbstverantwortlich zu verwirklichen.¹¹

Angewandt auf das Armutsproblem in Ländern der *Dritten Welt* bedeutet dies Folgendes. Zunächst ist jede in diesen Ländern lebende Person verpflichtet, die ihr gebotenen Möglichkeiten zur Sicherung ihrer Existenz zu nutzen: die zur Verfügung stehende Bodenfläche zu bebauen, Ausbildungsmöglichkeiten in Anspruch zu nehmen, die angebotene Beschäftigung wahrzunehmen und so weiter. Die nächst größere soziale Einheit, in der Regel die *Familie*, ist zur Vermittlung derjenigen Kenntnisse und Verhaltensweisen, die zur individuellen Existenzsicherung notwendig sind, an die heranwachsende Generation verpflichtet, und sie hat im Rahmen ihrer Möglichkeiten einen Transfer zugunsten der noch nicht und der nicht mehr Arbeitsfähigen vorzunehmen. Der *Nachbarschaftsverband* und ähnliche soziale Einheiten haben Transferleistungen zu erbringen, wenn die Familie überfordert ist. Dem *Dorf*, der *Provinz* und ihren politisch verantwortlichen Akteuren obliegt es, im Rahmen ihrer Kompetenzen für effiziente Tauschbedingungen für Güter und Faktoren zu sorgen, damit es jedem Arbeitsfähigen möglich ist, sich im Tausch gegen seine eigene Leistung die Berechtigung zum Erwerb lebenserhaltender Güter zu verschaffen. Darüber hinaus können auf dieser sozialen Ebene Transferleistungen notwendig werden. Der *Zentralstaat* ist verpflichtet, die in seine Kompetenz fallenden Leistungen zur Sicherung des Existenzminimums aller seiner Bürger zu erbringen. Dazu gehört unter anderem die Schaffung sicherer Rechtsverhältnisse und eines geordneten Geldwesens, die Aufrechterhaltung des inneren Friedens, die Errichtung geeigneter Institutionen für einen effizienten Tausch auf nationalen Güter- und Faktormärkten und die Erbringung von Transferleistungen, sofern untergeordnete Verwaltungseinheiten und private Gruppen damit überfordert sind. Die *internationale Staatengemeinschaft* hat schließlich für geordnete internationale Tauschbeziehungen zu sorgen und subsidiäre Transferleistungen zu erbringen, wenn einzelne Nationalstaaten nicht in der Lage sind, durch einen internen Sozialtransfer jedem ihrer Bürger das Existenzminimum zu sichern. Die Reihenfolge der Verpflichtungsträger bei einer Überwindung von Armut läßt sich noch differenzierter darstellen. Auf Details kommt es hier nicht an. Wichtig ist die Erkenntnis, daß es bei der wirtschaftsethischen Verpflichtung für eine Armutsüberwindung eine Rangfolge von Verpflichtungsträgern gibt, die sich aus dem Subsidiaritätsprinzip ableiten läßt.

Diese Überlegungen können durch einen Ansatz erweitert werden, der auf A. Sen zurückgeht", Armut ist nach Sen das Ergebnis einer unzureichenden Ausstattung von Menschen mit »entitlements« (Berechtigungen) zum Erwerb lebenserhaltender Güter. Die Ursache von Armut wird also weniger in natürlichen Ereignissen und Zuständen, sondern eher in institutionellen Gegebenheiten gesehen. Die "entitlements" zum Erwerb existenznotwendiger Güter können im wesentlichen auf zwei Arten geschaffen werden: einmal durch den Besitz und durch die Verwertung von Produktionsfaktoren (Boden, Kapital) und durch die Einbringung der eigenen Arbeitskraft in ein Lohnarbeitsverhältnis, zum anderen durch Transferansprüche gegenüber kleineren oder größeren sozialen Einheiten. Letztlich ist Armut damit das Ergebnis einer unzureichenden Ausstattung von Personen mit Produktionsfaktoren und der fehlenden Möglichkeit zur Nutzung dieser Faktoren sowie fehlender Transferansprüche.

Folgt man diesem Ansatz, dann besteht die moralische *Verpflichtung* zur *Armutsbekämpfung* darin, Arme mit den zum Erwerb lebenserhaltender Güter notwendigen »entitlements«

auszustatten. Dabei ergibt sich die Art und das Ausmaß dieser Verpflichtung aus der durch die gesellschaftliche *Differenzierung* gesetzten Kompetenzstruktur. Zentrale politische Instanzen, in deren Kompetenz es liegt, Regeln für das ökonomische Handeln in der Gesellschaft zu errichten, besitzen demnach die Verpflichtung, effiziente Bedingungen für die Verwertung von »entitlements« zu schaffen. Ferner haben sie mittelbar oder unmittelbar dafür zu sorgen, daß *alle* Glieder der Gesellschaft mit solchen Berechtigungen ausgestattet sind, denn das Recht auf Leben kann nicht nur einigen Gliedern der Gesellschaft vorbehalten bleiben. Nachgeordnete politische Einheiten (Provinzregierungen, Kommunalbehörden und so weiter) haben eine entsprechend abgestufte Verpflichtung dieser Art. Nicht-Regierungsorganisationen, Basisgruppen, Familien und ähnliche sind im Rahmen ihrer Möglichkeiten zur Schaffung und zur Einlösung von »entitlements« verpflichtet, und sie haben dem einzelnen die Fähigkeit zu vermitteln, solche Berechtigungen wahrzunehmen. Der einzelne ist schließlich verpflichtet, seine »entitlements« einzulösen.

Die Überlegungen dieses Abschnitts lassen sich wie folgt *zusammenfassen*. Ausgangspunkt ist die These, daß wirtschaftliches Handeln wie jedes menschliche Handeln letztlich der Verwirklichung menschlicher Seinsbestimmung dienen soll. Armut hindert den Menschen an der Verwirklichung dieses höchsten Gutes. Insofern ist es im Sinne einer teleologischen Ethik geboten, Armut zu überwinden. Dies gilt unabhängig davon, wie die Frage nach dem »Wesen« des Menschen beantwortet wird. Wirtschaftliches Handeln ist rational, das heißt von einem letzten menschlichen Ziel her begründet, wenn es der Überwindung von Armut dient. Andere Zwecke wirtschaftlichen Handelns sind daraufhin zu prüfen, inwiefern sie ebenfalls geeignet sind, das Letztziel des Menschen zu verwirklichen. Gegebenenfalls ist eine Abwägung verschiedener Zwecke vorzunehmen, wobei das Wissen über die relevanten Ursache-Wirkungsketten des wirtschaftlichen Handelns anzuwenden ist. Weil hinsichtlich der Handlungsmöglichkeiten eine Differenzierung besteht, gibt es abgestufte moralische Verpflichtungen. Regelsetzende Instanzen haben für Allokations- und Verteilungsregeln zu sorgen, die dem einzelnen den Erwerb von »entitlements« und deren effiziente Verwertung möglich machen. Einzelwirtschaftliche Akteure haben formale, sanktionierte Regeln dieser Art durch informale zu ergänzen und im Rahmen der dadurch definierten Ordnung tätig zu werden.

Im folgenden soll dieses Argumentationsmuster verwendet werden, um die Ursachen der bestehenden Armut in Ländern der Dritten Welt zu erklären.

3. Ursachen der Armut

3.1 Armutsverursachende Allokationsregeln

Ungelernte Arbeitskraft ist in der Regel die einzige »Ressource«, die die Armen nutzen können, um sich durch eigene Leistungen die »entitlements« zum Erwerb lebenserhaltender Güter zu verschaffen. Ein wirtschaftsethisch vorzugswürdiges Handeln von regelsetzenden Instanzen besteht also darin, Allokationsregeln zu schaffen, die den Armen eine *Verwertung* ihrer *Arbeitskraft* ermöglichen. Dies leistet grundsätzlich eine marktwirtschaftliche Regelung der Faktorallokation. Sie führt unter den Bedingungen eines relativ reichlichen Arbeitsangebots, wie es für die meisten Entwicklungsländer typisch ist, zu einer vergleichsweise arbeitsintensiven

siven Produktionsweise und damit zu günstigen Beschäftigungsmöglichkeiten für die Armen.

Die tatsächlich verfolgte Politik in vielen Entwicklungsländern entsprach dieser Regelung nicht. Kapital wurde verbilligt, Arbeit verteuert, und dies führte zu einer *Faktorpreisrelation*, die die Armen systematisch von einer produktiven Verwertung ihrer Arbeitskraft ausschloß. Steuervergünstigungen, Vorzugszölle für importierte Kapitalgüter, zinsgünstige Kredite und ähnliche Maßnahmen schufen sowohl in der Landwirtschaft als auch in der Industrie einen starken Anreiz zur Verwendung kapitalintensiver Verfahren. Dieser Anreiz wurde durch kostensteigernde Regulierungen auf den Arbeitsmärkten verstärkt. Diese Eingriffe waren häufig sozialpolitisch motiviert, wie im Falle hoher Sozialabgaben und restriktiver Kündigungsschutzbestimmungen. Aber zusammen mit den Subventionen zugunsten des Kapitaleinsatzes führten diese Regulierungen in aller Regel zu niedrigen Wachstumsraten der Beschäftigung von ungelernten Arbeitskräften im formalen Sektor und ließen damit (*ceteris paribus*) die Armutsrate ansteigen.

Brasilien stellt ein typisches Beispiel für eine derartige Politik dar. Sachinvestitionen im Agrarsektor können bis zum Sechsfachen ihres Wertes abgeschrieben werden und für Gewinne aus der landwirtschaftlichen Produktion gewährt der Staat Steuernachlässe bis zu 90%¹³. Diese Maßnahmen führten zusammen mit hohen Inflationsraten und den dadurch bedingten niedrigen Realzinsen zu einer starken Mechanisierung und zu einer Flächenausdehnung moderner Agrarbetriebe. Die Beschäftigungsmöglichkeiten für Landarbeiter blieben dabei gering. Kleinbauern, die aufgrund ihres niedrigen Einkommens nicht in den Genuß von Steuervergünstigungen kamen, sahen sich zum Verkauf ihrer Landflächen veranlaßt. Wo ökonomische Anreize nicht ausreichten, sorgte die Manipulierung des Rechts, die bis zur Anwendung physischer Gewalt ging, für die »Räumung« kleinbäuerlicher Parzellen. Das Ergebnis ist eine zunehmende Verarmung, verbunden mit einer extrem ungleichen Einkommensverteilung. Etwa 60% der Einkommensbezieher hatten im Jahre 1985 weniger als zwei Mindestmonatslöhne (etwa 80 US-\$) zur Verfügung und galten deshalb als »arm«. Mit weniger als einem Mindestlohn pro Monat war ein Drittel der Einkommensempfänger »sehr arm«. Während im Jahre 1960 die reichsten 5% der Haushalte 28% des Volkseinkommens erhielten, stieg dieser Anteil bis zum Jahr 1980 auf etwa 38%¹⁴.

Politisch determinierte Allokationsbedingungen hindern also in Brasilien wie in anderen Ländern die Armen daran, sich die erforderlichen »entitlements« zum Erwerb lebensnotwendiger Güter zu verschaffen. Die von den politischen Instanzen verantworteten *Handlungsregeln* waren - gemessen am Zweck der Armutsüberwindung beziehungsweise der Armutsvermeidung - nicht rational. Waren sie rational hinsichtlich anderer ökonomischer Zwecke, und kann davon gesprochen werden, daß die Wahl dieser anderen Zwecke im Blick auf das Letztziel des Wirtschaftens begründet war?

Eine Allokationspolitik der genannten Art ist oft mit dem *Wachstumsziel* begründet worden. Die Verringerung der Kapitalknappheit, die mit einer Begünstigung der Kapitalbildung angestrebt wurde, versprach hohe gesamtwirtschaftliche Wachstumsraten. Über einen »trickle-down«-Effekt sollte die Gesamtbevölkerung an diesem Wachstum teilnehmen können. Es kann also unterstellt werden, daß letztlich auch die Wahl investitionsfördernder Allokationsbedingungen am Zweck orientiert war, der ganzen Bevölkerung einen höheren Lebensstandard zu

ermöglichen, das heißt, die Armut zu überwinden. Rational im Blick auf diesen Zweck war aber eine Wachstumspolitik, die die Anwendung kapitalintensiver Produktionsverfahren förderte, nicht. Zwar waren die Wachstumsraten derjenigen Länder, die diese Politik verfolgten, in den 60er und 70er Jahren vergleichsweise hoch. Aber der »trickle-down-Effekt« blieb aus.

Die Wahl von Handlungsregeln, die an einem letztlich disfunktionalen Zweck orientiert war, kann teilweise auf fehlendes Wissen über Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge zurückgeführt werden. Wichtiger ist dabei aber die *politische Konstellation*, unter der diese Regelwähler folgt. Nur die wirtschaftlich und politisch privilegierten Schichten der Gesellschaft haben in der Regel in Entwicklungsländern Einfluß auf die Gestaltung der Politik. Die Armen sind vom Prozeß der politischen Willensbildung faktisch ausgeschlossen. (sThe poor play little part in politics and are often, in effect, disenfranchised".«) Die fehlende Möglichkeit der Armen, sich an der Formulierung gesamtwirtschaftlicher Handlungsregeln zu beteiligen, ist demnach eine wesentliche Ursache dafür, daß die Armut nicht beseitigt worden ist.

Armutsverursachende nationale *Allokationsregeln* werden in ihrer Wirkung verstärkt durch entsprechende Regeln *internationaler Art*. Offene Märkte in den Industrieländern würden es den Entwicklungsländern erlauben, durch die Spezialisierung auf arbeitsintensiv hergestellte Exporterzeugnisse den Beschäftigungsgrad zu erhöhen und die Einkommenssituation der Armen zu verbessern. Die von den Industrieländern tatsächlich verfolgte Handelspolitik erschwert dies. Tarifäre und nicht-tarifäre Handelshemmnisse setzen die im GATT niedergelegten Regeln für den internationalen Güterverkehr weitgehend außer Kraft. Dadurch verschlechtern sich die Beschäftigungs- und Einkommenschancen für Menschen in der Dritten Welt.

Auf nationaler wie auf internationaler Ebene fehlt es also an Allokationsregeln, die es den Armen in Entwicklungsländern erlauben würden, sich mit ihrer Arbeitskraft die Berechtigung zum Erwerb lebensnotwendiger Güter zu verschaffen. Das tatsächliche regelsetzende Handeln der dafür kompetenten Instanzen ist im Blick auf das Letztziel des Wirtschaftens nicht rational, und es entspricht nicht dem Kriterium moralischer Vorzugswürdigkeit.

3.2 Armutsverursachende Zugangsregeln zum Boden und zur Kapitalbildung

Neben der produktiven Verwertung der Arbeitskraft ist das Verfügungsrecht über *Boden* und *Kapital* eine weitere Möglichkeit zur Schaffung von »entitlements«. Dabei kann zwischen Sach- und Humankapital unterschieden werden, zwei Subfaktoren, die weniger hinsichtlich ihres gegebenen Bestandes von Bedeutung sind als im Blick auf ihre Zuwachsraten. Dem Ziel der Armutsbekämpfung entspricht es, wenn die regelsetzenden Instanzen eines Landes den Zugang zum Boden sowie zur Bildung von Sach- und Humankapital so regeln, daß auch die Armen eine Chance zum Erwerb entsprechender Verfügungsrechte erhalten.

Die Realität in den Entwicklungsländern sieht anders aus. Für Kleinbauern, Kleinpächter und Landarbeiter ist der *Zugang* zu einer *landwirtschaftlichen Nutzfläche*, die zur Bewirtschaftung eines lebensnotwendigen Einkommens erforderlich wäre, häufig versperrt. Die Ursachen liegen unter anderem in ungeklärten Rechtsverhältnissen, die von einflußreichen Großbauern zu ihren Gunsten genutzt werden, in traditionellen Rechtsansprüchen, die Landarbeitern und Kleinpächtern kaum eine Chance zur Bodennutzung geben, aber auch in

der generellen Bodenknappheit. Es wird geschätzt, daß etwa 75-80% der ländlichen Haushalte in Entwicklungsländern nicht in ausreichendem Maße mit Boden ausgestattet sind". Sie können also nicht damit rechnen, sich mit ihrer Tätigkeit in der Landwirtschaft die zur Armutsüberwindung erforderlichen »entitlements« beschaffen zu können.

Eine *Agrarreform*, die die Umverteilung des Bodens und die Schaffung klarer Rechtsverhältnisse zum Ziel hat, kann in denjenigen Fällen eine Lösung darstellen, in denen es ineffizient genutzte Landflächen in landwirtschaftlichen Großbetrieben gibt. Das ist in einigen Teilen Lateinamerikas der Fall. In zahlreichen lateinamerikanischen Ländern sind allerdings die Ansätze zu einer Agrarreform immer wieder am politischen Widerstand der Großgrundbesitzer gescheitert.

Selbst wo es zu einer Umverteilung des Bodens kam, waren die Erfolge im Blick auf eine Armutsbekämpfung gering, solange die von der Umverteilung Begünstigten nicht einen leichteren Zugang zur Bildung von *Human-* und *Sachkapital* erhielten. Noch stärker müssen diejenigen Länder, die aufgrund ihrer Bodenknappheit kaum Möglichkeiten zur Vergrößerung kleinbäuerlicher Betriebsflächen besitzen, auf eine verbesserte Kapitalbildung bei einkommensschwachen Bevölkerungsgruppen setzen.

Doch auch in dieser Hinsicht bestehen sehr ungleiche Chancen. Der Zugang zu den formalen Kreditmärkten ist den Armen versperrt, und von den informalen Märkten werden sie häufig durch extrem hohe Zinsen ausgeschlossen. Arme haben deshalb kaum die Möglichkeit, Kredite zur Bildung eines Sachkapitalstocks aufzunehmen und damit ihre Arbeitsproduktivität zu erhöhen.

Noch wichtiger als der Zugang zur Sachkapitalbildung ist die Chance zur Bildung von *Humankapital*. Da es sich hier um einen Faktor handelt, der Merkmale eines »öffentlichen Gutes« besitzt, hängt es unmittelbar von staatlichem Handeln ab, wie der Zugang verschiedener Bevölkerungsgruppen zu dieser Art von Kapitalbildung geregelt ist. Dabei spielt insbesondere der Zugang zum öffentlichen Gesundheitswesen und zum Ausbildungssystem eine Rolle.

Die öffentlichen Aufwendungen für das *Gesundheitswesen* bevorzugen in der Regel eindeutig die Ober- und Mittelschichten von Entwicklungsländern. Die für eine Basisgesundheitsfürsorge ausgegebenen Mittel sind vergleichsweise gering. Ein Beispiel aus den Philippinen kann dies illustrieren. Die Ausgaben des Staates für vier moderne Spezialkliniken sind fünfmal höher als die Gesamtausgaben des Landes für die »primary health care«!. Die Folge dieser ungleichen Zutrittschancen zu den Dienstleistungen des öffentlichen Gesundheitswesens ist ein hohes Krankheitsrisiko, eine geringe körperliche Leistungskraft und damit eine niedrige Arbeitsproduktivität bei einkommensschwachen Bevölkerungsgruppen.

Ähnliche Ungleichheiten zeigen sich im Blick auf die *Ausbildungschancen*. Die öffentlichen Ausgaben für das Bildungssystem weisen in vielen Ländern der Dritten Welt eine Konzentration auf sekundäre und tertiäre Ausbildungsstufen auf. Das Primarschulwesen wird dagegen vernachlässigt. Es sind vorzugsweise die Kinder der Ober- und Mittelschichten, die von dieser Bildungspolitik profitieren, und die Kinder der einkommensschwachen Bevölkerungsgruppen, die dadurch benachteiligt werden. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, daß in Chile, Costa Rica, der Dominikanischen Republik und Uruguay die Angehörigen der reichsten 20% der Einkommensbezieher schätzungsweise mehr als 50% der öffentlichen Zuschüsse für weiterführende Ausbildungsgänge erhalten, während den ärmsten 20% der Einkommensbezie-

her nur 10% dieser Subventionen zufließen". Der Zugang zu einer produktivitätssteigernden Bildung von Humankapital ist also sehr ungleich verteilt.

Innerhalb der ohnehin benachteiligten Gruppe der Armen sind es die *Frauen*, deren Ausbildungschancen besonders gering sind. Die Einschulungsquoten für Mädchen liegen in den meisten Entwicklungsländern deutlich unter denjenigen für Jungen. Für Pakistan werden beispielsweise Quoten von 32% bzw. 63% ermittelt (Einschulungsquote für die Primärschulbildung)". Frauen sind unter den Armen der Dritten Welt überproportional stark vertreten. Die gegebenen Zugangsregelungen für Primarschulen benachteiligen also die vergleichsweise stark von der Armut betroffenen Personengruppen in besonders hohem Maße.

Neben den armutsverursachenden Allokationsregeln sind es also ungleiche Zugangsmöglichkeiten zum Boden sowie zur Sach- und Humankapitalbildung, die die Armut in Ländern der Dritten Welt hervorrufen und verfestigen. Die Festsetzung dieser Zugangsregelungen ist Aufgabe der politischen Instanzen. Ihr Handeln wird demnach den wirtschaftsethischen Anforderungen, die an regelsetzende Instanzen zu stellen sind, nicht gerecht.

3.3 Unzureichende öffentliche Transfersysteme

Wo sich Menschen weder durch ihre Arbeitsleistung noch durch ihr Verfügungsrecht über Boden und Kapital die zur Lebenserhaltung notwendigen »entitlements« verschaffen können, muß ihnen ein *Anspruchsrecht auf Transferleistungen* zugewiesen werden. Dies gilt für dauerhaft oder vorübergehend arbeitsunfähige Personen. Gemäß dem Subsidiäritätsprinzip ist dabei eine Abstufung der Handlungsbereiche zu beachten. Zentrale oder regionale politische Instanzen haben dann tätig zu werden, wenn Familien, Nachbarschaften und ähnliche soziale Einheiten nicht in der Lage sind, den Notleidenden unter ihren Mitgliedern zu helfen, weil die gesamte Einheit von einem lebensbedrohenden Mangel an Gütern betroffen ist. Dies kann zum Beispiel bei einer lokalen oder regionalen Mißernte der Fall sein oder - im Falle einer unzureichenden familiären Transferkapazität- bei der Erwerbsfähigkeit der erwachsenen Familienmitglieder.

Erst seit wenigen Jahren sind einige Entwicklungsländer bestrebt, nationale *Ernährungssicherungsprogramme aufzubauen*, die bei regionalen Mißernten eine Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln gewährleisten. Nur vereinzelt gibt es auf nationaler oder regionaler Ebene Hilfsprogramme für arbeitsunfähige Personen: Kranke, Invalide, alte Menschen, elternlose Kinder, Familien ohne Einkommensbezieher und so weiter. Wo solche Programme eingerichtet wurden, sind sie häufig wenig zielorientiert. *Allgemeine Nahrungsmittelsubventionen*, wie sie in einigen Ländern praktiziert werden, kommen beispielsweise den wohlhabenden Bevölkerungsgruppen ebenso zugute wie den Armen. Aufgrund ihres hohen Verbrauchsniveaus profitieren die Reichen sogar noch stärker von diesen Subventionen als die Armen. So wird beispielsweise geschätzt, daß die reichsten 25% der städtischen Haushalte in Ägypten eine Aufbesserung ihres verfügbaren Einkommens durch Nahrungsmittelsubventionen um jährlich 18 Ägyptische Pfund erfahren, während den ärmsten 25% dieser Haushalte nur etwa 15 Pfund jährlich aus diesen Subventionen zufließen. Lediglich 20% der allgemeinen Nahrungsmittelsubventionen des Landes erreichen die ärmsten 25% der Einkommensbezie-

her". Wo – wie in Sri Lanka und Kolumbien – Ernährungsprogramme eingerichtet wurden, die stärker auf die Zielgruppe der Armen ausgerichtet waren, so daß die Bezieher höherer Einkommen nicht davon profitierten, gingen die politischen Mehrheiten für die Unterstützung solcher Programme bald verloren".

Staatliche Transferleistungen allein können das Armutsproblem nicht lösen. Es ist aber erstaunlich, wie gering in einigen Ländern die Transfersummen sein müßten, um die Armut zu beseitigen. Trotz des hohen Ausmaßes an Armut in Brasilien würden beispielsweise nur 1,1 % des laufenden Bruttoinlandsprodukts ausreichen, um die Einkommen von Personen, deren Konsumsumme unter der Armutslinie liegt, auf diese Linie anzuheben". Diese Zahl weist auf das hohe Ausmaß der Einkommenskonzentration in diesem Land hin. Die Berechnung einer derartigen »Armutslicke« (notwendige Transfersumme, um allen Personen zumindest einen der Armutslinie entsprechenden Konsum zu sichern, in Prozent der aggregierten Konsumsumme) gibt natürlich nicht die gesamten Transferkosten wieder. Die bei einer Umverteilung entstehenden Verwaltungskosten sind in der Regel um ein Vielfaches höher als die Summe, die den Armen tatsächlich zufließen müßte, um ihre Armut zu beseitigen. Gleichwohl wird man davon ausgehen können, daß *Schwellenländer* wie Brasilien mit einer Umverteilungspolitik zugunsten der Armen nicht wirtschaftlich überfordert wären. Anders sieht es dagegen in den *am wenigsten entwickelten Ländern* aus. In Bangladesch beispielsweise würde der reine Transfer, der zur Beseitigung der Armut notwendig wäre, mindestens 15% des laufenden Bruttoinlandsprodukts ausmachen". Unter Berücksichtigung der unvermeidbaren Verwaltungskosten wäre ein solcher Transfer weder politisch noch wirtschaftlich tragbar.

In solchen Fällen ist die internationale Staatengemeinschaft gefordert, sofern sie anerkennt, daß erzwungene Armut einen Widerspruch zum Letztziel menschlichen Lebens darstellt und sofern die Staatengemeinschaft selbst mit einem armutsüberwindenden Handeln nicht überfordert ist.

Davon kann nicht ausgegangen werden. Bezieht man die zur Schließung der Armutslicke in allen Entwicklungsländern erforderliche Transfersumme auf das aggregierte Bruttoinlandsprodukt der OECD-Länder, so erhält man einen Anteil von 0,25%²⁴. Etwa diesen Teil ihrer Gesamteinkommen müßten also die OECD-Staaten zur Verfügung stellen, um alle Menschen in der Dritten Welt, deren Konsumsumme unter der Armutslinie liegt, an diese Linie anzuheben. Dies ist natürlich eine außerordentlich simple Betrachtungsweise. Sie läßt die internationalen Transferkosten unberücksichtigt, die noch deutlich über den nationalen Umverteilungskosten liegen, und sie zieht die unterschiedliche Leistungsfähigkeit einzelner OECD-Staaten nicht in Betracht. Eine Präzisierung des Kalküls wäre lohnenswert, aber es würde nichts Grundsätzliches an der Aussage ändern, daß die *reichen Staaten* mit einem internationalen Transfer zum Zwecke der Armutsüberwindung in den Staaten der Dritten Welt *keineswegs wirtschaftlich überfordert* wären. Diese Überlegung wurde unter der Prämisse angestellt, daß arme Länder nicht selbst in der Lage sind, den zu einer Armutsüberwindung notwendigen internen Transfer aufzubringen. Wo sie dazu in der Lage sind - und davon dürfte zumindest in den Schwellenländern ausgegangen werden - kann kaum von einer moralischen Verpflichtung der internationalen Staatengemeinschaft zu Transferleistungen gesprochen werden. Von einer solchen Verpflichtung zu sprechen ist auch dann problematisch, wenn ein Land, das mit einer internen Umverteilung überfordert wäre, zu einer Verwendung der von außen empfangenen Hilfe im Sinne einer

konsequenten Armutsbekämpfung nicht bereit ist. Eine fehlende Bereitschaft zur entschlossenen Armutsbekämpfung stellt in den wohlhabenderen wie in den ärmeren unter den Entwicklungsländern das eigentliche Problem dar. Es läßt sich nicht durch einen internationalen Transfer lösen. Insofern sagen auch die Berechnungen über international erforderliche Transfersummen nichts über die Durchführbarkeit einer Politik der Armutsüberwindung in Ländern der Dritten Welt aus.

Davon unabhängig sind aber auch Defizite im Blick auf die bisher geleistete Hilfe der Industriestaaten festzustellen. Eine Auswertung dieser Hilfe seitens des »Development Assistance Committee« der OECD kommt zu dem Ergebnis, daß ein großer Teil der erbrachten Leistungen, insbesondere derjenige bilateraler Art, nicht der unmittelbaren Armutsbekämpfung dient". Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die höchsten Entwicklungshilfeleistungen pro Kopf der Bevölkerung in den Empfänger-Ländern keineswegs sehr armen Ländern zugute kamen, sondern Ländern, an denen die Geber-Staaten politisch interessiert waren (zum Beispiel Israel, Jordanien). Schätzungsweise 41% der im Rahmen der *Entwicklungszusammenarbeit der OECD-Staaten* geleisteten Zahlungen kamen im Jahre 1988 Entwicklungsländern mit einem mittleren oder sogar einem hohen Einkommensniveau zugute. Von der US-amerikanischen Entwicklungshilfe des Jahres 1986 meint die Weltbank, daß nur 8% davon als »development assistance devoted to low-income countries« angesehen werden konnten".

Weder auf nationaler noch auf internationaler Ebene entsprechen also die Transfersysteme dem Ziel, denjenigen Personen in Entwicklungsländern »entitlements« zum Erwerb lebensnotwendiger Güter zu verschaffen, die dazu nicht aus eigener Kraft in der Lage sind.

3.4 Mangelhafte private Transfersysteme

Transferleistungen der öffentlichen Hand sind nur dann gefordert, wenn die *privaten »sozialen Netze«* keinen hinreichenden Schutz vor Armut bieten. Es gibt in Entwicklungsländern zahlreiche traditionelle Versorgungssysteme für Kranke, Alte, Kinder und so weiter. Die Familie ist dabei an erster Stelle zu nennen. Dörfliche Versorgungssysteme - wie etwa die in den senegalesischen Fischerdörfern anzutreffende Regelung, daß alte und arbeitsunfähige Fischer einen bestimmten Teil der täglichen Fangmenge des Dorfes erhalten" – bieten ein anderes Beispiel.

Doch auch diese »sozialen Netze« weisen zahlreiche Lücken auf. Die intra-familiären Transferleistungen scheinen *Mädchen* systematisch zu *benachteiligen*. So wenden arme Haushalte für Jungen im Durchschnitt höhere Summen für die Ausbildung und für die Gesundheitsfürsorge auf als für Mädchen". Darüber hinaus scheint die Bereitschaft, überhaupt Transferleistungen zu erbringen, bei erwachsenen Männern und Frauen unterschiedlich stark ausgeprägt zu sein. Empirische Untersuchungen, die in 20 Dörfern Südiindiens durchgeführt worden sind, haben ergeben, daß Frauen 80-100% ihres Lohneinkommens dem Unterhalt der Familie widmen, Männer dagegen nur 40-90%²⁹. Selbst im Falle intakter Familien kann also nicht damit gerechnet werden, daß eine gleichmäßige Versorgung aller Familienmitglieder gewährleistet ist.

Politische und wirtschaftliche Entwicklungen haben zudem die Funktionsfähigkeit privater Transfersysteme *geschwächt*. Verwandtschaftliche Beziehungen beginnen sich im Zuge der Verstärkung zu lockern – auch wenn gerade in afrikanischen Ländern zu beobachten ist, daß zumindest für eine gewisse Zeit die Verbindung zwischen ländlichen Haushalten und ihren in die Stadt abgewanderten Mitgliedern aufrechterhalten bleibt. Doch auch in Afrika wächst die Zahl der arbeitsunfähigen Personen, die sich kaum mehr auf familiäre Versorgungsleistungen verlassen können. Deshalb gilt: »In many parts of Sub-Saharan Africa the term for being poor is synonymous with lacking kin or friends".« Für Lateinamerika, wo die familiären Beziehungen ohnehin vergleichsweise lose sind, gilt dies in verstärktem Maße. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß das geringe Ausmaß der Armut in einigen ostasiatischen Ländern nicht zuletzt dem funktionsfähigen »sozialen Netz« der Familie zu verdanken ist, das sich auf eine im Konfuzianismus verwurzelte Familienmoral stützen kann".

3.5 Fehlende Eigeninitiative der Armen

Alle durch den Staat oder durch Privatorganisationen gebotenen Möglichkeiten zum Erwerb von lebensnotwendigen »entitlements« nützen nichts, wenn sie von den Begünstigten nicht wahrgenommen werden, wenn also Beschäftigungsmöglichkeiten und Ausbildungsmöglichkeiten nicht genutzt und Transferangebote nicht in Anspruch genommen werden. Dies läßt sich in Entwicklungsländern relativ häufig beobachten.

Es läßt sich fragen, ob in diesen Fällen private und staatliche Organisationen eine Verpflichtung zur Bereitstellung von »entitlements« besitzen und ob nicht gerade eine Bemühung dieser Art die Apathie der Begünstigten erhöht und deshalb weder ökonomisch **noch** moralisch zu rechtfertigen ist. Dies ist das bekannte Argument des sogenannten »Samariter-Dilemmas«.

In den meisten Fällen dürften diese Fragen von theoretischer Natur sein. Die Armut ist zunächst einmal die *Ursache*, erst in zweiter Hinsicht die *Folge* fehlender Eigeninitiative. Die Untersuchungen von Rabanal über die Lebensverhältnisse in den Slums von Lima werfen ein Licht auf diesen Zusammenhang", Geringe Beschäftigungschancen, Unterernährung, Rechtsunsicherheit, hohes Krankheitsrisiko und so weiter behindert die Persönlichkeitsentfaltung von Slum-Bewohnern, macht sie abhängig von Autoritäten und unfähig zur Kooperation. Kinder, die unter solchen Verhältnissen aufgewachsen sind, sind in ihrer Lernfähigkeit behindert und in der Herausbildung ihrer Identität gehemmt. Fehlende Initiative zur Überwindung der eigenen Armut ist oft die Folge derartiger Verhältnisse, auch wenn sich bei Slum-Bewohnern mitunter eine erstaunliche Dynamik des wirtschaftlichen Handeins beobachten läßt".

Wo Armut die Ursache einer mangelnden individuellen Leistungsbereitschaft ist, können Maßnahmen zur Überwindung der Armut diese Leistungsbereitschaft stärken. Die Zuweisung von Transferansprüchen braucht also die Begünstigten keineswegs in eine »Armutsfalle« zu treiben, das heißt sie in ihrer Tatkraft zu lähmen und sie damit von weiterer Hilfe abhängig zu machen. »Entitlements« zur Sicherung eines lebensnotwendigen Konsums haben hier vielmehr einen produktiven Charakter (»produktiver Konsum«). Sie zu schaffen ist daher ökonomisch rational und im ethischen Sinne vorzugswürdig".

3.6 Zusammenfassung

Der dritte Abschnitt befaßte sich mit den Ursachen der Armut in Ländern der Dritten Welt. Unter Verwendung des wirtschaftsethischen Ansatzes, der im zweiten Abschnitt beschrieben wurde, lassen sich diese Ursachen wie folgt zusammenfassen. Ausgehend vom Letztziel wirtschaftlichen Handelns haben regelsetzende Instanzen eine moralische Verpflichtung, Allokations- und Verteilungsregeln zu errichten, die den Armen in Ländern der Dritten Welt eine Chance geben, sich durch ihre eigene Leistung »entitlements« zum Erwerb lebensnotwendiger Güter zu verschaffen und die den Leistungsunfähigen unter den Armen entsprechende »entitlements« zuweisen. Wenn man an ein rationales ökonomisches Handeln die Forderung stellt, daß es vom Letztziel des wirtschaftlichen Handelns her begründet werden kann, dann ist eine Ordnungs- und Ablaufpolitik, die Regeln der genannten Art errichtet und sichert ökonomisch rational.

Das Handeln politischer Instanzen, die auf nationaler wie internationaler Ebene die Kompetenz zu dieser Regelsetzung besitzen, ist häufig nicht rational in diesem Sinne. Die Chancen Armer in der Dritten Welt zur Verwertung ihrer Arbeitskraft bleiben durch allokatonsverzerrende Interventionen des Staates in die Güter- und Faktormärkte gering. Von den Industrieländern werden diese Chancen noch dadurch weiter verschlechtert, daß sie die Marktregeln für den internationalen Gütertausch gerade bei denjenigen Produkten aufheben, bei denen die Entwicklungsländer komparative Vorteile aufweisen. Durch die bestehenden Zugangsregelungen zur Bodennutzung und zur Bildung von Human- und Sachkapital haben die Armen in Entwicklungsländern auch kaum eine Möglichkeit, die Produktivität ihrer Arbeitsleistung zu erhöhen. Schließlich bleibt die Zuweisung von Transferansprüchen Arbeitsunfähiger gegenüber dem Staat unzureichend, und private Transfersysteme sind in ihrer Funktionsfähigkeit geschwächt. Eine eingeschränkte Handlungsfähigkeit der Armen ist oft die Folge dieser armutverursachenden Allokations- und Verteilungsregeln.

4. Möglichkeiten der Armutsüberwindung

Wirtschaftliches Handeln, das nicht in direkter oder indirekter Weise der Armutsüberwindung dient, kann nicht rational sein, denn es ist nicht auf das Letztziel wirtschaftlichen Handelns bezogen. Damit ist impliziert, daß ein auf dieses Ziel hin orientiertes Handeln gegenüber solchen Handlungen vorzuziehen ist, die zwar rational im Blick auf bestimmte wirtschaftliche Zwecke sein können, insofern aber irrational sind, als diese Zwecke nicht vom Letztziel wirtschaftlichen Handelns her begründet werden können. Eine Politik der Armutsbekämpfung ist also beispielsweise einer Wachstumspolitik vorzuziehen, sofern wirtschaftliches Wachstum nicht geeignet ist, die Existenzsicherung aller Glieder einer Gesellschaft zu verbessern. Daß dabei natürlich auch der zeitliche Aspekt einer Armutsbekämpfung beziehungsweise einer Wachstumspolitik zu berücksichtigen ist, sei nur nebenbei erwähnt".

Im dritten Abschnitt wurde deutlich, daß eine Armutsüberwindung auf verschiedenen Ebenen

anzusetzen hat. Sie erstreckt sich auf das regelsetzende Handeln politischer Instanzen auf nationaler und internationaler Ebene wie auf das einzelwirtschaftliche Handeln. Die Art des gebotenen Agierens ergibt sich unschwer aus dem Ursacheengeflecht der Armut. Hier sollen exemplarisch einige Handlungsfelder genannt werden.

Die politischen Instanzen in Entwicklungsländern stehen vor der Aufgabe, die *Allokationsregeln* so zu verändern, daß die Beschäftigungschancen der Armen steigen. Zu diesem Zweck ist die fiskal- und kreditpolitische Begünstigung kapitalintensiver Verfahren abzubauen, damit ein Preisanreiz zur Wahl arbeitsintensiver Verfahren entsteht. Desgleichen ist eine Korrektur der Wechselkurs- und der Außenhandelspolitik notwendig, wo über eine überbewertete Währung und ein hohes Protektionsniveau arbeitsintensive Sektoren diskriminiert werden.

Die Akteure der *internationalen Handelspolitik* sind herausgefordert, durch eine Bekämpfung des um sich greifenden Protektionismus zur Armutsüberwindung in Ländern der Dritten Welt beizutragen. Die Beseitigung aller bilateraler Quoten und Importbelastungen, die das Welttextilabkommen vorsieht, würde zu einer Erhöhung der Beschäftigung in der Textil- und Bekleidungsindustrie der Entwicklungsländer um schätzungsweise 20-40% führen; Bangladesch könnte nach einer entsprechenden Strukturanpassung seine Exporte um schätzungsweise 44% steigern". Dies würde den Arbeitskräften in diesem Land bessere Möglichkeiten bieten, durch eine Lohnarbeit ihre »entitlements« zum Erwerb lebenserhaltender Güter zu erhöhen.

Im Bereich der Handlungsmöglichkeit politischer Instanzen in den Entwicklungsländern liegt es ferner, die *Zugangsregelungen zum Boden und zur Kapitalbildung* zu ändern. Wo die Voraussetzungen dazu gegeben sind, kann über eine Agrarreform der Zugang von Kleinbauern und Landarbeitern zum Boden erleichtert werden. In einigen Ländern ist durch die Schaffung individueller Bodennutzungsrechte und durch einen verbesserten Rechtsschutz eine Produktivitätssteigerung im Agrarsektor möglich. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, daß eine kollektive Landnutzung, wie sie insbesondere in afrikanischen Ländern anzutreffen ist, nicht notwendigerweise mit Effizienznachteilen verbunden ist und daß sie in solchen Fällen erhalten werden sollte. Dies gilt insbesondere auch im Blick auf die Versorgungssysteme für Alte und Kranke, die oft an solche Bodennutzungssysteme gebunden sind.

Über die Schaffung spezieller *Kreditprogramme* für die Armen können die kreditpolitischen Instanzen eines Landes die Chance der Armen zur Sachkapitalbildung verbessern. Angeregt durch die Erfahrungen der »Grameen«-Bank in Bangladesch sind inzwischen in zahlreichen Entwicklungsländern ähnliche Institutionen gegründet worden, denen es gelungen ist, durch die Nutzung informaler Informationsmöglichkeiten die Transaktionskosten bei der Vergabe von Kleinkrediten zu senken". Den Armen wird auf diese Weise die Möglichkeit zur Finanzierung von Investitionen erschlossen, die ihre Arbeitsproduktivität erhöhen.

Die politischen Instanzen eines Landes haben es ferner in der Hand, den Zugang der Armen zu den Leistungen des öffentlichen Ausbildungssystems und des Gesundheitswesens zu verbessern und dadurch die Chancen der Armen zur Bildung von *Humankapital* zu erhöhen. Dies setzt in der Regel veränderte Prioritäten in der staatlichen Ausgabenpolitik voraus. Empirische Untersuchungen lassen darauf schließen, daß medizinische Vorsorgeleistungen, die der gesamten Bevölkerung zugute kommen, und eine bessere finanzielle Ausstattung der Grundschulen in bisher vernachlässigten Regionen einen nennenswerten Beitrag zur Steigerung der Arbeitsproduktivität von Armen leisten".

Im Abschnitt 3.3. wurde erwähnt, daß die *öffentlichen Transfersysteme* in Entwicklungsländern wenig zielgerichtet sind. Durch eine Reform dieser Systeme können die politischen Instanzen eines Landes die Armut wirksamer als bisher bekämpfen. Anstelle allgemeiner Nahrungsmittelsubventionen können beispielsweise Subventionen für Nahrungsmittel gezahlt werden, die vorzugsweise von einkommensschwachen Haushalten verwendet werden. Eine Selbstselektion der Begünstigten und damit eine Verringerung der »Sickerverluste« läßt sich auch dadurch erreichen, daß subventionierte Verkaufsstellen in den von den Armen bewohnten Gebieten errichtet werden (vgl. die indischen »fair price shops«). Freilich setzen diese Maßnahmen wie auch alle anderen Maßnahmen der regelsetzenden Instanzen den entsprechenden Willen der politischen Handlungsträger voraus. Dazu gehören alle Akteure des politischen Systems, also Politiker, Parteien, Interessengruppen, Verbände, Wahlberechtigte. Sie sind gefragt, ob sie in ihrem politischen Handeln das Ziel der Armutsbekämpfung oder ob sie andere Zwecke verfolgen wollen, die vom Letztziel wirtschaftlichen Handeins her gesehen nicht begründbar sind, das heißt inwiefern sie bei gegebenem Letztziel des Wirtschaftens rational handeln wollen.

Zu einer höheren Rationalität in diesem Sinne sind auch die Akteure herausgefordert, die in den Industrieländern für die *Entwicklungszusammenarbeit* verantwortlich sind. Die Hilfe der Industrieländer kann mehr als bisher erreichen, wenn sie sich auf Länder konzentrierte in denen die internen Voraussetzungen für eine Armutsbekämpfung geschaffen werden (armutsüberwindende Allokations- und Verteilungsregeln, Schaffung leistungsfähiger Transfersysteme). Die Eigenbemühungen eines Empfängerlandes und die Hilfe von außen verstärken sich dann gegenseitig. Wo es an entsprechenden Bemühungen eines Entwicklungslandes fehlt, kann im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit wenig erreicht werden. Es ist schwer zu sagen, wie sich die Industrieländer in solchen Fällen verhalten sollen. Ein völliger Rückzug würde auch die wenigen noch verbleibenden Chancen einer Armutsbekämpfung verbauen, eine Aufrechterhaltung der Hilfe auf bisherigem Niveau käme unter Umständen der Stützung armutsverursachender Strukturen gleich. Möglicherweise besteht ein gangbarer Weg darin, ein beschränktes Mittelvolumen zur Verfügung zu stellen und in Zusammenarbeit mit Nicht-Regierungsorganisationen Projekte, die unmittelbar auf die Zielgruppe der Ärmsten ausgerichtet sind, im Gesundheitsbereich und in der Ernährungssicherung durchzuführen".

Schließlich ist eine Überwindung der Armut nicht ohne *Eigeninitiative* der Armen möglich. Sie zu wecken und zu fördern ist nicht nur eine Aufgabe der Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik sowie der unmittelbaren materiellen Unterstützung, sondern auch der menschlichen Zuwendung. Auf dieser Handlungsebene wird die individuelle Herausforderung des Armutsproblems am deutlichsten sichtbar. Sie kann kaum durch Regierungsorganisationen, besser im Rahmen von Nicht-Regierungsorganisationen wahrgenommen werden.

Die *Interdependenz* der Armutsursachen bringt es mit sich, daß auch die Armutsbekämpfung auf mehreren Ebenen ansetzen muß: in den Entwicklungsländern auf privater und staatlicher Ebene und in den Industrieländern. Die notwendigen Korrekturen des Handeins auf allen diesen Ebenen wurden aufgezeigt. Erfolge werden sich nicht erzielen lassen, wenn jeder der Beteiligten mit den Korrekturen seines eigenen Handeins wartet, bis die übrigen Akteure ihr Handeln geändert haben. Erfolge werden nur möglich sein, wenn jeder der Handelnden sich verbindlich zu dem ihm möglichen Beitrag zur Armutsbekämpfung bereit erklärt unter der Voraussetzung, daß

auch die übrigen Akteure ihren Beitrag leisten. Unlösbar ist das Armutsproblem nicht. Ob es gelöst wird, ist eine Frage der Entschlossenheit in der Verfolgung eines Ziels, das wie kein anderes eine moralische Verpflichtung zum politischen und ökonomischen Handeln enthält.

Abstract

After having presented statistical data, an ethical framework for analysing the poverty-problem is discussed, using this framework the roots of the poverty-problem are analyzed: poverty causing rules of allocation and of distribution, deficient transfer systems. Basing on this analysis the elements of an anti-poverty strategy are shown.

Prof Dr. Hermann Sautter
Mertonstraße 17-25
6000 Frankfurt am Main

Anmerkungen

1. Zum Begriff der Grundbedürfnisse (»basic needs«) vgl. u. a. *P. Streeten*: Basic Needs and Human Rights, in: World Development, Vol. 8 (1980), p. 107-111.
2. Vgl. IBRD (World Bank): World Development Report 1990: Poverty; Washington, 1990, p. 26ff.
3. Alle Angaben nach IBRD, World Development Report, 1990, p. 29.
4. Ebenda, S. 2 und S. 29.
5. Kritisch mit diesem Verständnis setzt sich Enderle auseinander: *G. Enderle*: Sicherung des Existenzminimums im nationalen und internationalen Kontext, Bern und Stuttgart, 1987, S. 145ff.
6. Ich folge hier der Argumentation von Herms: *E. Herms*: Der religiöse Sinn der Moral. Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Grundlagen einer Ethik der Unternehmensführung, in: *H. Steinmann*/A. Löhr (Hg.): Unternehmensethik, Stuttgart, 1989, S. 59-92.
7. Es wird also nicht behauptet, die Notwendigkeit, im formalen Sinne von einer Seinsbestimmung des Menschen ausgehen zu müssen, damit begründetes, d. h. rationales Handeln möglich ist, bedeute schon eine Festlegung auf eine bestimmte Sicht vom Wesen des Menschen. Die gewählte Argumentation unterliegt also keinem »naturalistischen Fehlschluß«. Vgl. zu diesem Problem *W. K. Frankena*: Analytische Ethik, 4. Auflage, München, 1986, S. 117ff.
8. *E. Herms*, aaO., S. 72.
9. Vgl. *W. K. Frankena*, aaO., S. 106ff.
10. Vgl. *H. W. Gensichen*: Religion und Sozialethik im neueren Hinduismus, in: *H. Ahrens*/K. Gräfin Schwerin (Hg.): Aspekte sozialer Ungleichheit in Südasien, Wiesbaden, 1975, S. 181-192.
11. *H. Lampert*: Sozialpolitik, I: Staatliche, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaften (HdWW), Stuttgart usw., 1977, Band 7, S. 60-76, S. 73.
12. *A. Sen*: Poverty and Famine. An Essay on Entitlement and Deprivation, Oxford, 1981.
13. IBRD: World Development Report 1990, p. 59.
14. Entnommen aus: *Th. Karseh*: Interdependenzen in der Armutsbekämpfung - Das Beispiel Brasiliens, erscheint demnächst.
15. IBRD: World Development Report 1990, p. 37.
16. *F. Kuhn*: Sozialökonomische Differenzierungen in der Landwirtschaft und ihre entwicklungspolitischen Konsequenzen, unveröffentlichtes Manuskript.
17. *P. Pinstrup-Andersen*/M. Jaramillo/S. Stewart: The Impact on Government Expenditure, in: G. A. Cornia et al. (Eds.): Adjustment with a Human Face, Volume I, Oxford, 1987, p. 73-89, p. 82.
18. IBRD: World Development Report 1990, p. 79
19. Ebenda, p. 79.
20. Ebenda, p. 93.
21. Ebenda, p. 92.

22. Ebenda, p. 51.
23. Ebenda, p. 50.
24. Berechnet nach den Angaben in: IBRD: World Development Report 1990, Tabelle 2.1. (p.29) und Tabelle 2 (p.180).
25. Organization for Economic Co-Operation and Development (OECD): Twenty-Five Years of Development Co-Operation: A Review, Paris, 1985.
26. IBRD: World Development Report 1990, p.127f.
27. Ebenda, p. 90.
28. Ebenda, p. 37.
29. Ebenda, p. 37.
30. Ebenda, p. 90.
31. Vgl. *H. Sautter*: Ordnung, Moral und wirtschaftliche Entwicklung ~ Das Beispiel Taiwan, München, voraussichtlich 1990.
32. *J. M. Buchanan*: The Samaritan's Dilemma, in: E. S. Phelps (Ed.): Altruism, Morality, and Economic Theory, New York, 1975, pp. 71-85.
33. *C. R. Rabanal*: Überleben im Slum, Frankfurt/Main, 1990.
34. *H. de Soto*: El otro Sendero, Lima, 1986.
35. Vgl. dazu: *J. K. Galbraith*: The Nature of Mass Poverty, Cambridge (Mass.)/London, 1979, insbes. S. 61ff.
36. *P. Streeten*: First Things First. Meeting Basic Human Needs in Developing Countries, Washington, 1981, p.100ff.
37. IBRD: World Development Report 1990, p. 124.
38. Ebenda, p. 67f.
39. Zu den Erträgen erziehungspolitischer Maßnahmen vgl.: *D. Psacharopoulos*: Returns to Education: A further International Update and Implications, Journal of Human Resources 20 (1985), pp. 563-604.
40. IBRD: World Development Report 1990, p. 135.

Knud E. Legstrups »Norm und Spontaneität«

Eine Einführung

Von Kees van Kooten Niekerk

Dieser Bericht will eine Einführung in das Buch des Dänen Knud E. Legstrup: *Norm und Spontaneität* (hiernach NS) geben, das 1989 bei J. C. B. Mohr in Tübingen erschienen ist. K. E. Legstrup (1905-1981) war von 1943 bis 1975 Professor für Ethik und Religionsphilosophie in Aarhus. In Deutschland ist er wohl am besten durch sein Buch *Die ethische Forderung* (hiernach EF) aus dem Jahre 1959 bekannt geworden, das übrigens kurz nach NS in einer dritten Auflage beim selben Verlag erschien.

NS ist die Frucht des ethischen Denkens des reifen Legstrup. Das Buch gibt den Text des dänischen Buches *Norm og Spontaneitet* aus dem Jahre 1972 wieder, ergänzt durch früheres Material, das teilweise auf den Beginn der 60er Jahre zurückgeht. Es ist somit Ausdruck für die Entwicklung in Legstrups Ethik seit der deutschen Ausgabe der EF. Es enthält fundamentalethische Betrachtungen, Analysen ethischer Begriffe und materialetische Betrachtungen sowohl aus dem Bereich der Personalethik als auch zu Fragen der Sozialethik. Meine Einführung will nicht diese gesamte Vielfalt darstellen, sie will vielmehr einige zentrale Themen aufgreifen und sie zur Entwicklung des ethischen Denkens von Legstrup seit der EF in Beziehung setzen. Dies vermag hoffentlich das Verständnis der vielen einzelnen Analysen und Betrachtungen zu erleichtern. Ein solcher Versuch muß notwendigerweise abstrakt sein und kann nicht im einzelnen auf Legstrups vielleicht wichtigsten Beitrag zur Ethik eingehen: seine konkreten phänomenologischen Analysen des Verhaltens der Menschen zueinander. Diese Einführung vermag deshalb in keiner Weise die Lektüre des Buches zu ersetzen. Sie will nicht mehr sein als eine Hilfe zu seinem rechten Verständnis.

Die ethische Forderung

In der Einleitung zur EF formuliert Legstrup sein Anliegen, eine humane Bestimmung der Züge in unserem Dasein zu geben, zu denen sich die christliche Verkündigung verhält. Dies will er aus zwei Gründen. Erstens weil dies zu einem rechten Verständnis der Verkündigung beitragen kann, und zweitens weil dies deutlich machen kann, worin das Besondere der Verkündigung besteht, das ja gerade über eine Erhellung unseres Daseins hinausgeht.

Die christliche Verkündigung hat in erster Linie mit dem Verhältnis des einzelnen Menschen zu dem Mitmenschen zu tun. Der Mensch sieht sich hier vor eine Forderung gestellt, die aus der Tatsache entspringt, daß Menschen stets Macht über das Leben anderer haben und deshalb einander ausgeliefert sind. Die Forderung verlangt, das Leben des anderen Menschen in die Obhut zu nehmen, insoweit es einem ausgeliefert ist. Abgesehen von dieser inhaltlichen Bestimmung ist die Forderung stumm, sie wird nicht durch die Wünsche und Verlangen des anderen ausgesprochen, und dies bedeutet, daß der einzelne selbst entscheiden muß, wie er das Leben des anderen in die Obhut nehmen soll. Zudem ist die Forderung radikal, das heißt, sie fordert nicht nur, das Leben des anderen in die Obhut zu nehmen, sondern auch, daß dies in selbstloser Weise zu geschehen habe, nicht um meinetwillen, sondern um des anderen willen. Sie betrifft mit anderen Worten nicht nur den Inhalt der Handlung, sondern auch ihr Motiv. Schließlich ist die Forderung einseitig, das heißt, sie schließt einen Anspruch auf Gegenleistung aus.

Legstrups Gedanke einer humanen ethischen Forderung knüpft an die *eXistenzphilosophische*

Tradition an. Der allgemeine Hintergrund des Gedankens ist *Kierkegaards* Verständnis der menschlichen Existenz als einer geforderten Existenz'. Insbesondere ist Legstrup durch die Anschauung *Eberhard Grisebachs* beeinflusst, daß die Begegnung mit dem anderen Menschen meine Eingeschlossenheit in einer selbstgeschaffenen Welt durchbricht, indem sie meine Existenz unter einen ethischen Anspruch stellt-. Das für Legstrup Spezifische liegt darin, daß er die unbestimmte Forderung Grisebachs durch konkrete phänomenologische Analysen des menschlichen Daseins begründet und entfaltet. Legstrups Phänomenologie ist durch die Existentialanalyse *Heideggers* beeinflusst – aber vor allem durch die Gestalt, die die Phänomenologie bei *Hans Lipps* (1880-1941) erhielt. Wie für Heidegger ist Phänomenologie für Lipps die Explikation eines grundlegenden Verständnisses des Menschen von seinem In-der-Welt-Sein. Lipps geht jedoch darin über Heidegger hinaus, daß er Heideggers Analyse der Existentialität des Menschen mit Überlegungen zum Naturaspekt des menschlichen Daseins verbindet. Die zahlreichen Verweise auf Lipps in der EF bezeugen, wie stark Legstrup durch dessen Phänomenologie beeinflusst war. Das schließt jedoch nicht aus, daß ein wichtiger Unterschied zwischen Legstrup und Lipps (beziehungsweise Heidegger) darin besteht, daß Legstrup die Phänomenologie zu einer Begründung der Ethik verwendet.

Legstrups Auffassung der ethischen Forderung beruht nun freilich nicht allein auf der existenzphilosophischen Tradition. Legstrup legt in der EF großes Gewicht darauf, daß die Forderung vorgegebenen Lebensmöglichkeiten entspricht, die sie unmittelbar erfüllen können. Dieser Gedanke hat seinen Hintergrund in einer besonderen *dänischen lebensphilosophischen Tradition*. Ihre wichtigsten Vertreter sind der Philosoph *Ludvig Feilberg* (1849-1912), der Schriftsteller und Theologe *Jakob Knudsen* (1859 – 1917) und der Religionsgeschichtler *Vi/helm Grenbech* (1873-1943). Was diese Autoren miteinander verbindet, ist das Ideal eines spontanen, unmittelbaren Lebens. Daß Legstrup stark durch diese Tradition beeinflusst worden ist, geht deutlich aus seiner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1942³ hervor. Hier vertritt er die These, daß das Leben nach jüdisch-christlicher Auffassung als geschöpfliches Leben eine bestimmte Gestalt hat, die der Gestalt vorausgeht, die wir ihm in unserer kulturellen Gestaltung geben. Die vorkulturelle Gestalt des Lebens hat wesentlich ethischen Charakter. Sie wird

jedoch nie realisiert, weil wir in unserer Sünde das geschöpfliche Leben zerstören. Deshalb muß diese Gestalt gefordert werden, und dies geschieht in dem Gesetz Gottes für Israel. In der Verkündigung Jesu wird das Gesetz radikalisiert, zugleich aber zeigt sein Verhalten, was das geforderte Leben beinhaltet. Und hier schildert Legstrup Jesus als den einzigen Menschen, der spontan, unmittelbar das Gute verwirklicht hat.

Der Gedanke der Habilitationsschrift von einer Korrelation zwischen dem Gesetz Gottes und dem geschaffenen Leben kehrt in der Auffassung von der ethischen Forderung wieder, wie wir sie in der EF finden, freilich mit dem wichtigen Unterschied, daß die EF eine rein humane Darstellung der Forderung anstrebt und dies in existenzphilosophischen Kategorien tut. Das bedeutet, daß sich in der EF zwei gänzlich verschiedene Lebensanschauungen gegenüberstehen: das Ideal der dänischen Lebensphilosophie von einem unmittelbaren Leben, das die Natur des Menschen betont, und das Ideal der Existenzphilosophie von einer Existenz in Entscheidung, das die Freiheit des Menschen betont. Wie verbindet Løgstrup diese Anschauungen?

Zunächst knüpft Legstrup bei Lipps an. Lipps stand ja vor einem ähnlichen Problem, weil er Heideggers Auffassung vom Menschen als Existenz anerkannte und zugleich der Realität Rechnung tragen wollte, die er die »menschliche Natur« nannte. Nun ist es nicht leicht, genau zu bestimmen, was Lipps unter menschlicher Natur versteht. Aber so viel läßt sich wohl sagen, daß er primär an leiblich verwurzelte Reaktionen denkt wie zum Beispiel Empfindungen und Affekte, an die wir insofern gebunden sind, als sie die Grundlage unseres Weltverhältnisses darstellen. Unsere Existentialität bedeutet hier, daß wir nicht wie Tiere einfach unsere Natur *sind*, sondern daß wir sie in einer personalen Weise aufnehmen, die sich in unserer Haltung zeigt'. Diese Anschauung steht im Hintergrund, wenn Legstrup in der EF schreibt: »... das Verhältnis des Menschen zu seinen eigenen Bedürfnissen und zu seiner Natur überhaupt (ist) gebrochen. Der Mensch ist zu sich selbst gekommen. Was wiederum bedeutet, daß sein Verhältnis zur Welt, zu den Schickungen und zu den anderen Menschen gebrochen ist ... Treffender müßte es vielleicht heißen: der Mensch nimmt die Bezüge auf, in die hinein ihn seine Bedürfnisse und die verschiedenen naturgegebenen Lebensmöglichkeiten stellen. Haltung haben, Haltung zeigen, Haltung einnehmen und so weiter, ist

dem Menschen vorbehalten, während das Tier mit und in seinem Element ist, was es ist« (S. 72).

Im Zusammenhang des ethischen und theologischen Anliegens Legstrups wird der Gedanke von dem gebrochenen Verhältnis des Menschen zu seiner Natur jedoch in einer Weise verwendet, die weit über die Anthropologie von Hans Lipps hinausgeht. Die Natur des Menschen ist für Legstrup in erster Linie eine ethische Natur, und das Selbst, das sich zur Natur verhält, ist stets ein selbstsüchtiges Selbst. Das bedeutet, daß der Mensch in seinem Verhältnis zu seinen Mitmenschen stets guten Lebensmöglichkeiten wie Vertrauen und natürlicher Liebe eine selbstsüchtige Gestalt gibt und sie damit zerstört (EF, Kap. VII,6). Das bedeutet weiter, daß die ethische Forderung niemals erfüllt wird. Als radikale Forderung kann sie nach Legstrup nur in einer spontanen, unmittelbaren Nächstenliebe erfüllt werden, die ausschließlich an dem Wohl des anderen interessiert ist. Und in der Tat sind uns in unserem Leben alle Möglichkeiten zu einer solchen Liebe geschenkt worden. Deshalb ist die Forderung prinzipiell erfüllbar. Aber weil unser selbstsüchtiges Selbst stets unsere guten Lebensmöglichkeiten zerstört, wird die Forderung in der Praxis nie erfüllt. Wir können höchstens die Werke tun, die die Forderung verlangt, aber das ist noch nicht die Erfüllung der Forderung im radikalen Sinne, weil wir in diesem Versuch, die Forderung selbst zu erfüllen, uns über eine unmittelbare Nächstenliebe hinwegsetzen und weil wir wegen der Selbstsucht unseres Selbst stets von selbstsüchtigen Motiven geleitet sind (EF, Kap. VIII). Der Widerspruch zwischen der prinzipiellen Erfüllbarkeit der Forderung und ihrer faktischen Unerfüllbarkeit läßt sich nur praktisch aufheben, indem man die Unerfüllbarkeit als Schuld übernimmt (EF, Kap. X, I). Hier nun liegt der Anknüpfungspunkt für die Verkündigung. Jesus verkündigt die ethische Forderung als Forderung Gottes, und er verkündet Gottes freie Vergebung der Schuld, die wir auf uns laden, weil wir die erfüllbare Forderung nicht erfüllen (EF, Kap. XII).

Nun können wir die Frage beantworten, wie Legstrup in der EF die lebensphilosophische Lebensanschauung mit der existenzphilosophischen verbindet. Die lebensphilosophische Lebensanschauung bestimmt das höchste Ideal: Die Forderung ist nur in einer unmittelbaren Nächstenliebe zu erfüllen. Aber weil das Verhältnis des Menschen zu seiner Natur gebrochen ist, wird dieses Ideal niemals realisiert. Deshalb bedarf der Mensch einer Forde-

rung. In diesem Bereich gilt das existenzphilosophische Ideal einer Existenz in Entscheidung in Freiheit und Verantwortung - sozusagen als ein Ideal aus Not, weil die unmittelbare Nächstenliebe nie realisiert wird. Das Selbst, an das die Forderung gerichtet wird, ist ein selbstsüchtiges Selbst. Deshalb kommt es niemals weiter als bis zu der Liebe ähnlichen Handlungen aus selbstsüchtigen Motiven, die in keiner Weise die Forderung erfüllen. An diesem Punkt bringt Legstrup den christlichen Glauben ins Spiel - ganz wie zum Beispiel *Rudolf Bultmann*. Es besteht aber ein kennzeichnender Unterschied. Für Bultmann vermittelt der christliche Glaube zugleich Vergebung der Sünden und die eigentliche Existenz in Nächstenliebe. Legstrup folgt ihm nur im ersten Punkt. Er kann nicht Bultmanns Auffassung von der eigentlichen Existenz übernehmen, weil die Nächstenliebe für ihn nicht in den Bereich der Existenz gehört, sondern in den Bereich der Unmittelbarkeit. Und damit endet der Versuch der EF, die Existenzphilosophie mit der Lebensphilosophie zu verbinden, in der Aporie, daß eine theologische Konzeption der Realisierung des eigentlichen Lebens fehlt.

2. Von den Lebensmöglichkeiten zu den souveränen Lebensäußerungen

In einem Artikel aus dem Jahre 1960, »Ethik und Ontologie« (ZThK 57, 1960, S. 357-391), aus dem wesentliche Teile in NS übernommen sind, betont Legstrup, daß es oft direkt aus der Situation hervorgeht was von uns gefordert wird, und daß wir oft dieser Forderung unmittelbar - ohne Vermittlung durch ethische Reflexion - gehorchen (siehe 367fT. und NS, 28fT.). Diese Gedanken liegen insofern auf der Linie der EF, als es hier um Gehorsam gegenüber einer Forderung geht. Aber sie gehen zugleich über die EF hinaus, weil der konkrete Inhalt der Forderung als in die Situation einverleibt verstanden wird und weil der Gehorsam als unmittelbar, scheinbar ohne eigensüchtige Motive dargestellt wird. Damit nähert sich Legstrup seiner Auffassung von dem, was er später die »soveränen Lebensäußerungen« nennt. Diese können ganz allgemein als natürlich-menschliche Anregungen bezeichnet werden, die uns spontan, unmittelbar das Gute realisieren lassen. Man kann sie als eine Weiterentwicklung der Lebensmöglichkeiten der EF betrachten. Der Unterschied besteht

darin, daß sie nicht bloß Möglichkeiten sind, die nie realisiert werden, sondern eben Äußerungen, die sich trotz unseres selbstsüchtigen Selbst in der Wirklichkeit durchsetzen.

Legstrup gibt kein erschöpfendes Verzeichnis über die souveränen Lebensäußerungen. Er beschränkt sich auf Beispiele, von denen die markantesten Vertrauen, die Offenheit der Rede beziehungsweise Aufrichtigkeit und Barmherzigkeit sind. Die erste umfassende Darstellung der souveränen Lebensäußerungen veröffentlichte er auf deutsch in *Auseinandersetzung mit Kierkegaard* (München, 1968; hiernach AK), S. 132-164. In NS (S. 6-36) nimmt er diese Darstellung in erweiterter Form wieder auf. Er charakterisiert die souveränen Lebensäußerungen hier als spontan, das heißt sie sind uns voraus, wir werden von ihnen ergriffen (NS, S. 7). Weiter charakterisiert er sie als souverän, das heißt sie haben die Macht, sich trotz unseres eigensüchtigen Selbst unserem Leben mit anderen Menschen zugute durchzusetzen. Das bedeutet nicht, daß wir den souveränen Lebensäußerungen einfach ausgeliefert wären. Wir können sie blockieren, indem wir uns zum Beispiel in Unaufrichtigkeit der Offenheit der Rede widersetzen. Aber dies macht uns unsicher und verkrampft, und eben das bezeugt die Souveränität der Offenheit (NS, S. 7f.; vgl. AK, S. 150). Diese Art von Erfahrungen macht übrigens verständlich, daß Legstrup auch von den souveränen Lebensäußerungen als einem Anspruch sprechen kann: wo wir die Unmittelbarkeit brechen, macht sich die souveräne Lebensäußerung eben als ein innerer Anspruch geltend. Schließlich bezeichnet er die souveränen Lebensäußerungen als definitiv, das heißt, sie besitzen eine bestimmte vorkulturelle Gestalt oder beanspruchen, in Übereinstimmung mit dieser Gestalt vollzogen zu werden (NS, S. 190; vgl. AK, S. 136). Die Definitivität reicht jedoch nicht bis in die konkrete Gestaltung der souveränen Lebensäußerungen: »Die Definitivität im Wesen der Daseinsäußerung ist nicht stärker festgelegt, als daß sie sich nicht von der Person und von der Situation her gestalten ließ« (NS, S. 36; vgl. AK, S. 154).

Die souveränen Lebensäußerungen erfüllen die ethische Forderung, eben weil sie spontan sind und deshalb nicht den Charakter von Gehorsam gegen eine Forderung haben. Dies macht jedoch die ethische Forderung nicht überflüssig. Die souveräne Lebensäußerung kann ausbleiben oder blockiert

werden, und dann brauchen wir die Forderung, deren Inhalt in der goldenen Regel formuliert werden kann: So wie du wünschst, der andere solle an dir handeln, handle an ihm (NS, S. 10ff.). Der Gehorsam gegen die Forderung leistet jedoch niemals mehr als das, was Legstrup jetzt »Ersatzhandlungen« nennt, die aus Pflicht als dem »Ersatzmotiv« geschehen – Ersatz nämlich für die Handlungen, die in den souveränen Lebensäußerungen durch eine unmittelbare Sorge um das Wohl des anderen motiviert sind (NS, S. 115; vgl. AK, S. 159-164).

Mit dem Übergang von Lebensmöglichkeiten zu souveränen Lebensäußerungen hat sich Legstrup von der existenzphilosophischen Tradition weg hin zu der dänischen lebensphilosophischen Tradition bewegt. Das kommt unter anderem darin zum Ausdruck, daß sich in Lagstrups Auffassung von Spontaneität der Schwerpunkt verlagert. In der EF legt Legstrup im Anschluß an die Anthropologie von Hans Lipps das Gewicht auf die Gestalt, die der Mensch selbst der Spontaneität gibt (S. 73). In NS liegt das Gewicht dagegen auf der eigenen vorkulturellen Gestalt der Spontaneität: »Das Spontane im Leben sind aber definitive Daseinsäußerungen, die verlangen, auf ihre eigene definitive Weise vollzogen zu werden« (S. 190). Es handelt sich hier freilich nicht um einen absoluten Gegensatz. Auf der einen Seite existierte die Definitivität bereits in den Lebensmöglichkeiten der EF, auf der anderen Seite erkennt Legstrup in NS noch immer ein steuerndes Selbst an – positiv in der Konkretisierung der souveränen Lebensäußerungen in der Situation, negativ in der Möglichkeit, sie zu blockieren. Der Unterschied liegt darin, daß die Definitivität seit AK eine größere Macht in bezug auf das steuernde Selbst erhalten hat, so daß sie sich souverän trotz unserer Selbstverfangenheit durchsetzen kann. Und das führt mit sich, daß das Lebensideal der dänischen Lebensphilosophie jetzt das Existenzideal der Existenzphilosophie in den Schatten stellt. Zwar gibt Legstrup NS, S. 124 Kierkegaard darin recht, daß der Mensch dadurch, daß er sich in Schuldkenntnis zu sich selbst verhält, er selbst wird. Aber das gilt nicht exklusiv, wie Kierkegaard meint. Der Mensch ist auch unmittelbar er selbst in den souveränen Lebensäußerungen". Und die christliche Botschaft von der Vergebung bedeutet eben, daß der Mensch trotz seiner Schuld unbekümmert das geschaffene, natürliche Leben leben darf.

3. Zwischen Situationsethik und Materialethik

In der EF legt Legstrup großes Gewicht auf die Entscheidung des einzelnen angesichts der ethischen Forderung. Dies gilt sowohl für den Gehorsam überhaupt als auch die Konkretisierung des Gehorsams in Wort und Tat. Von letzterem ist jedoch so viel zu sagen, daß die Konkretisierung sachlich, zweckmäßig und vernünftig zu sein hat (S.60ff.). Hinter Legstrups Hervorhebung der Entscheidung des einzelnen steht das existenzphilosophische Ideal einer freien verantwortlichen Existenz. Das geht deutlich daraus hervor, daß sein Haupteinwand gegen ethische Prinzipien darauf hinausläuft, daß ihre Anwendung den Beitrag des einzelnen und damit die Verantwortung für seine Handlungen aufhebe oder zumindest reduziere (S. 124 und 132f.). Damit hängt zusammen, daß wir Aussagen in der EF finden, die den Eindruck erwecken, daß Legstrup für eine Situationsethik eintrete. So kann er sagen: »Wohl soll dem anderen in Worten und Taten gedient werden, worin diese aber bestehen, muß sich der einzelne von Fall zu Fall klar machen. Er ist dabei auf seine eigene Selbstlosigkeit und auf sein eigenes Lebensverständnis angewiesen« (S. 60, mit Hinweis auf Bultmann).

Die Sache ist jedoch komplizierter. Das eben zitierte steht in einem Kontext, in dem die ethische Forderung in Beziehung zu den sozialen Normen gesetzt wird. Die »sozialen Normen« sind für Legstrup eine umfassende Bezeichnung für Recht, Moral und Konvention. Ihre Funktion besteht nach ihm darin, daß sie von dem herrschenden Wertverständnis in einer bestimmten Gesellschaft her Menschen davor schützen, sich gegenseitig auszunutzen. Deshalb muß man den sozialen Normen eine wegweisende Funktion für eine sachliche Konkretisierung der ethischen Forderung zuerkennen. Ihre Wegweisung reicht jedoch nicht aus. Die sozialen Normen können ein Ermessen erforderlich machen und dann ist es entscheidend, ob mein Motiv dasselbe ist wie das der ethischen Forderung, nämlich die Rücksicht auf das Wohl des anderen. Außerdem besteht die Möglichkeit, daß die sozialen Normen rückständig werden, wodurch sich ihr Schutz in Gewalt verwandeln kann (EF, S.56-68). Legstrups Betonung des ethischen Ermessens aus dem Motiv der ethischen Forderung kann als Ausdruck dafür gesehen werden, daß situ-

ationsethisches Denken bei ihm das letzte Wort hat. Dann aber würde es sich jedenfalls um eine modifizierte Situationsethik handeln – modifiziert durch die wegweisende Bedeutung der sozialen Normen.

Wir haben gesehen, daß Legstrup in der Zeit nach der EF den materialethischen Gehalt der Situation hervorhebt und daß darin eine Voraussetzung für seine Auffassung der souveränen Daseinsäußerungen liegt. Im Anschluß an dieses Situationsverständnis anerkennt Lagstrup nun, daß es rechtmäßig ist, die Forderungen der Situation zu moralischen Prinzipien zu verallgemeinern. »Die Forderungen, die zu Prinzipien wurden, waren vorher die Forderungen einer besonderen und aktuellen Situation, in der auf bestimmte Weise ... gehandelt werden mußte, etwa tapfer, geduldig, mutig zu sein. Und nicht zuletzt sind es Forderungen, die ... eine souveräne Daseinsäußerung verlangen: Vertrauen erweisen, hilfsbereit sein, die Wahrheit sagen usw.« (NS, S.63). Wie weit er diese Prinzipien für absolut hält, ist schwer zu sagen. Aber dies gilt sicher für die Prinzipien, die den souveränen Lebensäußerungen entsprechen, weil die souveränen Lebensäußerungen für ihn als Erfüllungen der ethischen Forderung absoluten Charakter haben.

Der Anerkennung ethischer Prinzipien entspricht eine Ablehnung der existenzphilosophischen Situationsethik. Die Situation ist zwar in dem Sinne »einmalig«, daß unsere Handlungen in ihnen dank der Irreversibilität der Zeit unwiderruflich sind. Aber daraus folgt nicht, daß sie in dem Sinne »einmalig« ist, daß sie nichts mit anderen Situationen gemeinsam hat: »In den meisten Situationen überwiegen die typischen Züge. Deshalb sind auch material-ethische Überlegungen durchaus von Wichtigkeit« (NS, S. 70).

Es ist jedoch zu betonen: Auch wenn Lagstrup in NS die grundsätzliche Berechtigung ethischer Prinzipien anerkennt, so bleibt sein Ideal die unmittelbare ethische Reaktion in der Situation. Dies geht deutlich aus dem Abschnitt »Norm und Spontaneität« (S. 35f.) hervor: Die souveränen Lebensäußerungen greifen direkt in die konkrete Situation ein und verwandeln sie zum Guten, wogegen ethische Regeln oder Normen nur als Prüfstufe im Nachhinein oder im Voraus angewendet werden können und deshalb stets eine Distanz zu der konkreten Situation und ihren Forderungen unmittelbaren Handeins voraussetzen. Damit hängt zusammen,

daß Legstrup die ethische Argumentation als eine »Explikation der moralischen Erfahrung« an die konkrete Situation binden will und nicht wie S. *Toulmin* an ein allgemeines ethisches Prinzip (S. 58ff.). Ethische Prinzipien können hier nur eine begrenzte Funktion haben, entweder als Hilfe zur Konzentration auf Einigkeit trotz verschiedener moralischer Erfahrung oder als schnelle Rücken- deckung für eine ethische Entscheidung, bei der keine Zeit für eine eingehendere Begründung bleibt (S. 62). Die Erfahrung der ethischen Forderung der Situation bleibt das Entscheidende. Insofern könnte man die Ethik Legstrups in NS sehr wohl eine Situationsethik nennen - nur darf man diese nicht mit der Situationsethik der Existenzphilosophie verwechseln!

4. Personalethik und Sozialethik

Was oben zur Funktion ethischer Prinzipien gesagt wurde, galt für den Bereich der personalen Ethik. NS enthält jedoch auch umfassende sozialethische Betrachtungen. Dies führt zu der Frage, wie sich diese Betrachtungen zur Personalethik Legstrups verhalten.

Wir haben gesehen, daß Legstrup in der EF die herrschenden sozialen Normen im großen und ganzen als etwas Positives betrachtet, dem wegweisende Bedeutung für die Konkretisierung der ethischen Forderung zukommt. Diese positive Auffassung liegt nicht daran, daß Legstrup die geschichtliche Relativität der sozialen Normen übersehen hätte. Diese Relativität wird vielmehr ausdrücklich anhand historischer Beispiele behandelt (siehe S. 69-115). Aber seine Pointe ist, daß die sozialen Normen trotz ihrer geschichtlichen Relativität in dem Sinne absolut sind, daß sie entscheidend das Verständnis von Gut und Böse bei denen bestimmen, die mit ihnen aufgewachsen sind. Darum sind wir bei der Konkretisierung der ethischen Forderung unentrinnbar an sie gebunden (siehe S. 110-115).

Daß Legstrup in der EF im großen und ganzen die sozialen Normen als gegeben hinnimmt, hängt damit zusammen, daß sein Interesse hier hauptsächlich im personalethischen Bereich liegt. Das ändert sich in der Zeit nach der EF. In der Essaysammlung *Kunst og etik* (Kopenhagen 1961, hiernach KE) unterscheidet er zwischen ethisch-existentieller und politischer Wahl - übrigens in

einem Artikel, der teilweise in die deutsche Ausgabe von NS aufgenommen worden ist (Kap. IV, S. 41-50). Es handelt sich um ethisch-existentielle Entscheidungen in Situationen, in denen deutlich ist, was von uns verlangt wird, und in denen ein unmittelbarer Einsatz gefordert ist. Hier ist kein Raum für ethische Prinzipien. Sich hier in prinzipielle Erwägungen zu begeben, hieße sich dem Ernst der Situation zu entziehen. Dagegen lassen politisch-ethische Entscheidungen, zum Beispiel die Frage der Atomrüstung oder des Schwangerschaftsabbruchs, Zeit zu Erwägungen, und hier sind prinzipielle Überlegungen berechtigt (KE, S. 146ff. = NS, S. 46ff.).

In NS hat Legstrup die Berechtigung ethischer Prinzipien voll anerkannt. Es kann deshalb nicht verwundern, daß er jetzt in seinen politischen Betrachtungen freimütig ein prinzipiell material-ethisches Denken vorführt, das sich kritisch zu den herrschenden sozialen Normen verhält. Das bedeutet jedoch nicht, daß er schlichtweg die ethische Forderung zur Norm einer Gesellschaftsordnung machen wollte. Das ist seiner Auffassung nach nicht möglich, sowohl nicht wegen der Komplexität der modernen Gesellschaft als auch nicht wegen der Realität des Egoismus. In den mehr oder weniger unpersönlichen Verhältnissen im ökonomischen System der Gesellschaft kommt es nicht auf unsere Motive an, sondern auf die Ergebnisse unseres Handelns. Und hier müssen wir erkennen, daß der Egoismus in der kapitalistischen Gesellschaft zu dem positiven Ergebnis geführt hat, daß die Armut abgeschafft worden ist (S. 158f.). Deshalb wäre es »Wirklichkeitsflucht, wenn wir nicht dem ins Auge sehen wollen, daß es auch politische Aufgaben gibt, die sich nicht ohne eine den Egoismus einbeziehende Leitbildformung lösen lassen« (S. 265).

Man kann sagen, daß die Forderung nach einer ethischen Sachlichkeit, die wir in der EF fanden, hier im sozialethischen Bereich wiederkehrt, und dies verleiht den politischen Betrachtungen Legstrups in der Praxis einen utilitaristischen Zug? Legstrup isoliert diese Betrachtungen jedoch keineswegs von seiner personalen Ethik: »Die Leitbildformung der Aufgaben muß immer wieder vor den Richtersitz der goldenen Regel gestellt werden, damit wir uns der Spannung bewußt bleiben« (S. 266). Ist die Aufgabe gelöst, so verlangt die goldene Regel den Abbau der egoistischen Leitbildformung. Und die Spannung muß uns dazu veran-

lassen, ständig zu fragen, ob die Aufgaben nicht in einer ethisch mehr vertretbaren Weise gelöst werden können. Auf das wirtschaftliche Leben angewandt bedeutet dies, daß wir versuchen müssen, die Gesellschaft in einer solchen Weise einzurichten, daß die Härte aus der Konkurrenz entfernt wird. Und hier meint Legstrup, daß die sozialistische Ökonomie *Oskar Langes* wegweisend ist (S. 266ff.).

5. Ethik und christlicher Glaube

In der EF wendet sich Legstrup mit im wesentlichen existenzphilosophischen Argumenten gegen eine spezifisch christliche Ethik. Jesus verkündet die ethische Forderung als Forderung Gottes. Aber damit bricht er nicht das Schweigen der Forderung. Es bleibt unserer eigenen Verantwortung überlassen, die Forderung in der Situation zu konkretisieren. Jesu eigene Konkretisierungen lassen sich nicht zu einem System göttlicher Richtlinien machen. Das würde die Verantwortung des einzelnen daraufreduzieren, »die bereits erteilten Anweisungen auszuführen, zu realisieren und anzuwenden - ohne persönlichen Einsatz, ohne besondere Überlegung und ohne selbst irgendeine Entscheidung treffen zu müssen« (S. 124). Und die Folge wäre, daß die Radikalität der Forderung in eine göttliche Sanktion bestimmter Handlungen und Zielsetzungen verwandelt würde, die dann dem anderen ohne Rücksicht auf *seine* besondere Verantwortung aufgezwungen würden (S. 120-127). Es gibt für Legstrup in der EF also keine spezifisch christliche Materialethik. Das spezifisch Christliche liegt, wie wir gesehen haben, in der Botschaft Jesu von der Vergebung der Sünden.

Insofern die Argumentation Legstrups gegen eine christliche Ethik auf einer existenzphilosophischen Ablehnung von Materialethik überhaupt beruht, ist festzustellen, daß die Entwicklung nach der EF hin zu einer Anerkennung der Legitimität von Materialethik diese Argumentation aufhebt. Legstrup ändert aber seine Position deswegen nicht. Ethik bleibt für ihn ein weltliches Anliegen. Dies begründet er in NS damit, daß die Moral und die politische Ordnung im Christentum nicht wie in anderen Religionen den Zweck verfolgen, sich das Wohlgefallen Gottes zu sichern. Das Wohlgefallen Gottes geht all unserem Handeln voraus. Das bedeutet: »Die moralische und die politische Ordnung wird freigegeben. Sie hat nur die Frage zu

lösen, wie wir uns am besten und günstigsten miteinander einrichten. Wir müssen unsere Vernunft gebrauchen und selbst herausfinden, wie wir unser Zusammenleben in Gesellschaft und Gemeinschaft moralisch und politisch am sinnvollsten gestalten« (S. 87). Man kann wohl sagen, daß die Ethik Legstrups gerade ein Versuch ist, zu zeigen, daß unser Dasein alle Bedingungen zur Lösung dieser Aufgabe in sich erhält. Deshalb kann er seine Ethik als eine ontologische Ethik bezeichnen, d. h. eine humane oder philosophische Ethik, die in den Grundbedingungen des Daseins verankert ist". Und dies ist der Grund dafür, daß Legstrup in NS nur sporadisch auf den christlichen Glauben verweist.

Dies darf einen nun jedoch nicht zu der Auffassung verleiten, die Ethik in NS sei ohne Verbindung zum christlichen Glauben. Denn erstens ist NS in mancher Hinsicht eine Entfaltung der humanen Bestimmung der ethischen Forderung, die Legstrup in der EF in bezug auf das rechte Verständnis der christlichen Verkündigung unternahm. Und die beiden philosophischen Traditionen, aus denen Legstrup schöpft, sind selbst durch die christliche Tradition beeinflusst, die existenzphilosophische besonders über Kierkegaard, die dänische lebensphilosophische besonders über Jakob Knudsen". Die weltliche Ethik Legstrups setzt daher in entscheidender Weise den christlichen Gedanken der Nächstenliebe voraus. Darüber ist sich Legstrup durchaus im klaren. Mehrmals macht er darauf aufmerksam, daß die Radikalität der Forderung und die damit verbundene Unterscheidung zwischen Gut und Böse in der Geschichte erstmals durch Jesus ausgesprochen worden ist. Das aber widerspricht nach Legstrup nicht der Allgemeinverständlichkeit der Forderung. Denn »einmal ausgesprochen und verstanden läßt sich nun kein menschliches Zusammenleben mehr vorstellen, ohne daß zu diesem gehörte, daß dieser Unterschied einfach besteht und jederzeit hätte ausgesprochen und verstanden werden können« (NS, S. 83; vgl. EF, S. 114 und KE, S. 228).

Die Ethik Legstrups ist auch in anderer Weise mit dem christlichen Glauben verbunden. Legstrup meint nämlich, daß die Grundbedingungen des Daseins, in denen er seine Ethik verankert, sich schon auf allgemeinmenschlicher Ebene als *geschaffene* Gegebenheiten deuten lassen. Wir finden diese Deutung bereits in der EF in der Form einer Erläuterung der metaphysischen Implikationen der ethischen Forderung: »Ihre Einseitigkeit setzt eine

Macht voraus, die dem einzelnen sein Dasein und die Welt, in der es sich abspielt, geschenkt hat, und die sich gleichzeitig als die Instanz der Forderung meldet« (S. 193). Das besagt im wesentlichen: Die Einseitigkeit der Forderung impliziert, daß die Lebensmöglichkeiten, an die sie appelliert, geschaffene Lebensmöglichkeiten sind, die ich mir nicht selbst verdanke – sonst hätte ich Anspruch auf Gegenleistung (vgl. 129f.). Die Entwicklung von Lebensmöglichkeiten zu souveränen Lebensäußerungen stärkt diese Deutung: Gerade die Souveränität der Lebensäußerungen gegenüber dem selbstsüchtigen Selbst kann als Ausdruck dafür gesehen werden, daß eine wohlwollende Schöpfermacht über dem Menschenleben waltet. Und Legstrup denkt wohl eben an diese Deutung, wenn er in NS schreibt: »Eine Deutung, die etwas darüber aussagen will, wie das, was der Mensch ist und tut, an sich ist, muß über den Menschen hinausreichen und vom Menschen in seiner Natur, die er nicht von sich selber hat, gelten« (S. 109)10.

Schließlich besteht eine Verbindung zwischen der Ethik Legstrups in NS und dem christlichen Glauben darin, daß diese Ethik als Vorverständnis zu einer Neubestimmung des spezifisch Christlichen führt, die die Aporie der EF aufhebt. Die Auffassung von den souveränen Lebensäußerungen enthält, wie wir gesehen haben, eine Vorstellung von der Realisierung des eigentlichen Lebens in der Unmittelbarkeit. Und dies verbindet Legstrup nun so mit dem christlichen Glauben, daß die Vergebung Gottes die Funktion erhält, den Glaubenden an dieses eigentliche Leben zurückzugeben. In *Opør med Kierkegaard* formuliert er es so: »Der Gottesglaube restituiert das Leben des einzelnen, so daß seine Lebensäußerungen dem anderen Menschen zur Freude gereichen« (S.109)11. Darüber hinaus erhält der Schöpfungsgedanke die Funktion eines Vorverständnisses für das Evangelium12. Er erschließt ein Verständnis des Gottesreiches als einer kosmischen Realität. Im Jahre 1973 macht Legstrup dieses Verständnis gegenüber der Entmythologisierung der neutestamentlichen Eschatologie bei *Herbert Braun* und in der gesamten Existenztheologie geltend. Sein Haupteinwand ist, daß die unbedingte Vergebung Gottes nur dann ethisch haltbar ist, wenn Gott die Opfer unserer Bosheit in seinem ewigen Reich wieder aufrichtet. Deshalb kann man die ethische Botschaft des Evangeliums nicht von seiner kosmischen Botschaft trennen, wie dies die Existenztheologie tut".

Von diesen Gedanken her wird Legstrup sehr

kompakte Formulierung des spezifisch Christlichen in NS verständlich: »Christentum bedeutet, daß der Mensch seine Identität, auf die hin er weiterlebt und die Möglichkeiten seines erschaffenen Lebens realisiert, demjenigen überläßt, auf dessen Vergebung hin er weiterlebt und der die Macht hat, ewig wiederherzustellen, was die Unumkehrbarkeit der Zeit unwiederherstellbar machte« (S. 124). Das heißt: Die Vergebung Gottes gibt dem Menschen seine Identität zurück, die die Schuld zerstört hatte, und dadurch kann er unbekümmert das geschaffene Leben leben, in erster Linie in der Realisierung der souveränen Lebensäußerung. Und dies kann er eben darum, weil Gott in seinem ewigen Reich die unwiderruflichen Folge des Bösen wiedergutmacht. Hier zeigt sich, daß es trotz der schöpfungstheologischen Erweiterung des Verstehenshorizontes noch immer die ethische Problematik ist, die Legstrups Auffassung vom spezifisch Christlichen bestimmt: Die Botschaft von der Vergebung und vom Gottesreich korreliert mit der ethischen Schuld und hat das primär ethisch gedachte eigentliche Leben auf Erden zum Ziel. Und insofern kann man sagen, daß sich Legstrups Auffassung von dem christlichen Glauben innerhalb des Rahmens der Existenztheologie hält.

Kees van Kooten Niekerk
Skovgårds vænget 634
DK-8310 Tranbjerg J

Anmerkungen

1. Siehe *Knud E. Legstrup*: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950, Kap. II-IV. In Kap. VI trägt Legstrup zum ersten Mal seine Gedanken über die ethische Forderung vor.
2. Siehe *Eberhard Grisebach*: Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle 1928, Kap. XII.
3. *Knud E. Legstrup*: Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien (Der erkenntnistheoretische Konflikt zwischen dem transzendentalphilosophischen Idealismus und der Theologie), Kopenhagen 1942.
4. Siehe *Hans Lipps*: Die menschliche Natur (Werke III), Frankfurt am Main, 2. Aufl., 1977, S. 10-24.
5. Legstrups Begriff der »Lebensäußerungen« wird meist mit »Daseinsäußerungen« übersetzt. Wegen der Voraussetzungen dieses Begriffs in der dänischen Lebensphilosophie ziehe ich jedoch die Übersetzung »Lebensäußerungen« vor.
6. Vgl. das folgende Zitat von *Jakob Knudsen*, dem dänischen Lebensphilosophen, der Legstrup am

- stärksten beeinflusst hat: »Die Sehnsucht des Selbst nach einem anderen Selbst und die Hingabe an das andere Selbst ist die eigene und eigentliche Funktion des Selbst, nämlich man selbst zu sein« (Livsfilosofi, Kopenhagen, 4. Aufl., 1948, S. 155). Der Gegensatz zu dem existenzphilosophischen Lebensideal gelangt übrigens schärfer zum Ausdruck in AK, wenn Legstrup gegenüber Kierkegaard hervorhebt: »Seine Identität gewinnen und ein Selbst werden kann [der Mensch] gleichsam nur hinter seinem eigenen Rücken, indem er dies nämlich den souveränen Daseinsäußerungen überläßt« (S. 152).
7. Vgl. NS, S. 293, wo Lagstrup im Zusammenhang der Erörterung des Problems der Einkommensverteilung von dem Ideal eines »Maximum(s) an Wohlfahrt in einer Gesellschaft« ausgeht.
 8. Siehe den oben genannten Artikel »Ethik und Ontologie« aus dem Jahre 1960 und NS, S. 6 und 87ff.
 9. Vgl. das in Anm. 6 gebrachte Zitat von *Jakob Knudsen*.
 10. In der Frage nach einem allgemeinemenschlichen philosophischen Zugang zu Gott distanziert sich Legstrup ausdrücklich von Bultmann - und damit von der gesamten Existenztheologie. Siehe sein: *The Doctrines of God and Man in the Theology of Rudolf Bultmann*, in: *Charles W. Kegfey* (ed.), *The Theology of Rudolf Bultmann*, New York 1966, S. 83-103; vgl. die Antwort Bultmanns, ibd. S. 268-271.
 11. Der Abschnitt, dem dieses Zitat entnommen ist, fehlt in der deutschen Ausgabe (AK).
 12. Siehe Legstrups Artikel: Die humanen Erfahrungen als Verständnishorizont für das Evangelium, in: *Knud E. Legstrup und Ernst Wolf* (Hg.), *Dem Menschen zugute. Christliche Existenz und humane Erfahrung. Theologische und literarische Anstöße. Götz Harbsmeier zum 60. Geburtstag. Beiträge zur evangelischen Theologie*, Band 56, München 1970, S. 9-27.
 13. Siehe Lagstrups Artikel: Die Verkündigung Jesu in existenztheologischer und religionsphilosophischer Sicht, in: *Hans Dieter Betz und Luise Schottroff* (Hg.), *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun*, Tübingen 1973, S. 263-277.

Töten oder Sterbenlassen - gibt es einen Unterschied?

Von Anton van den Beld

Menschen lassen ihre Mitmenschen und andere Lebewesen nicht nur sterben, sie töten sie auch. Im allgemeinen nehmen wir das letztere ernster als das erste. Zum Beispiel bei der öffentlichen Diskussion über Euthanasie'. Das bewußte Töten eines unerträglich leidenden, unheilbar kranken Patienten ist in unserer Kultur umstrittener, sogar wenn es auf sein ausdrückliches Verlangen stattfindet, als die Einstellung seiner Behandlung. Andererseits ist die aktive Euthanasie bei uns zwar umstritten, der Eingriff wird aber nicht von jedem ernsthaften Menschen unbedingt verurteilt. Kann man dann Töten und Sterbenlassen aus moralischem Blickpunkt doch auf eine Linie stellen? Diese Frage soll im folgenden Beitrag im Mittelpunkt stehen. Wir beginnen mit vier Fallbeispielen. Darin wird deutlich, daß die Grenze zwischen moralisch problematischem und moralisch unproblematischem Lebensbeenden dem Handeln nicht immer mit der Differenz zwischen Töten und Sterbenlassen zusammenfällt. Danach bespreche ich zwei Methoden, mit denen unsere zentrale Frage beantwortet werden kann. Man kann dies tun, ohne dabei die Frage, wo nun genau der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen besteht, explizit zur Diskussion zu stellen. Wenn sich gezeigt hat, daß diese Methode nicht zu überzeugenden Ergebnissen führt, werde ich den umgekehrten Weg beschreiten. Nachdem ich den tatsächlichen Unterschied herausgearbeitet habe, komme ich schließlich zu der Schlußfolgerung, daß dieser Unterschied nicht ohne moralisches Gewicht ist. Die Bedeutung davon ist aber relativ gering.

Vier Fallbeispiele

Menschen lassen Menschen sterben. Kinder stehen am Sterbebett ihrer hochbejahrten Mutter. Zwei Herzinfarkte hat sie in ihrem hohen Alter dank der vorzüglichen Behandlung der Ärzte überlebt. Vor einigen Tagen ist sie aber als Folge eines Gehirnschlages teilweise gelähmt und bettlägerig geworden. Danach hat eine neue Attacke ihre lebensnotwendigen Funktionen beschädigt und sie fast völlig

ihres Bewußtseins beraubt. Man beschließt nach Gesprächen mit ihrem Hausarzt, von weiteren lebensverlängernden Maßnahmen abzusehen. Die Frau stirbt innerhalb weniger Stunden friedlich und in Anwesenheit ihrer Familie. Ein guter Tod. Ein Sterbenlassen, gegen das man moralisch nichts einwenden kann.

Ein anderer Fall. Ein Kind wird mit dem Syndrom von Down geboren (ein Mongoloid). Schnell zeigt sich, daß es außerdem noch mit einem Verschuß des Zwölffingerdarms zu kämpfen hat. Dieses Problem kann man sehr einfach lösen, ohne einen operativen Eingriff führt es aber sicher zum Tod. Die Eltern verweigern die Zustimmung zur Operation. Sie bestehen auf einer nicht-operativen Behandlung. Nach intensiven Gesprächen kommt auch der behandelnde Arzt zu diesem Entschluß. Er läßt das Kind so angenehm wie möglich sterben. Auf eine bestimmte Art ein guter Tod. Aber kein Tod, der moralisch unumstritten ist.

Menschen lassen nicht nur sterben, sie töten auch. Eine Gynäkologin konstatiert bei einer schwangeren Frau eine sehr gefährliche Krebsgeschwulst an der Gebärmutter. Sie führt daraufhin eine Hysterektomie aus und tötet dabei den noch nicht außerhalb der Gebärmutter lebensfähigen Foetus. Ein Töten in dem niemand etwas Unmoralisches sehen kann. Dies im Gegensatz zum folgenden Fall². Ärzte hatten dem Physiker Donnelly, der an einer schrecklichen Form von Hautkrebs litt, noch ein Jahr gegeben. Dreißig Jahre lang hatte er die Wirkung von Röntgenstrahlen untersucht. Nun verrottete sein Körper unter schrecklichen Schmerzen. Einen Teil seines Kiefers hatte er schon verloren, ebenso seine Oberlippe, seine Nase, die linke Hand und zwei Finger seiner rechten Hand. Das einzige, was seine Ärzte für ihn tun konnten, war die Verabreichung schmerzstillender Mittel und das operative Entfernen von Körperteilen. Eines Tages bat Donnelly seinen Bruder, ihm eine Kugel durch den Kopf zu schießen. Und so geschah es.

Vier Beispiele menschlichen Handelns, das immer im Tod eines Mitmenschen endete. Zwei davon fallen ganz und gar außerhalb des Bereiches morali-

scher Kritik. Bei den übrigen ist das sicher anders. Abgesehen von der Frage, ob man diese Kritik letztendlich begründet findet oder nicht, steht fest, daß das Handeln in diesen beiden Fällen im Streit mit den traditionellen sittlichen Normen unserer westlichen Gesellschaft liegt. Die Beispiele zeigen außerdem, daß nicht nur das Töten von Donnelly, sondern auch das Sterbenlassen des Mongoloiden moralisch umstritten ist. Unproblematisch ist aus moralischem Blickpunkt sowohl das Sterbenlassen der hochbejahrten Mutter als auch das Töten des Foetus. Das könnte daraufhinweisen, daß es an sich keinen moralischen Unterschied zwischen den beiden Formen des lebensbeendenden Handelns gibt. Wenn es zu verschiedenen Urteilen kommt, so muß man das auf andere Faktoren - Motive, Absichten oder Folgen zum Beispiel zurückführen können. Andererseits gehen wir intuitiv doch von einem moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen aus. Uns erscheint die erstgenannte Handlung an sich moralisch verwerflicher als die letztgenannte. Wie lösen wir diesen Widerspruch auf? Gibt es nun einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen oder nicht?

Moralisch relevanter Unterschied? Eine direkte Antwort

Diese Frage kann man auf zwei verschiedene Arten untersuchen. Es ist naheliegend erst einmal zu analysieren, wodurch sich das Sterbenlassen faktisch, also auf der deskriptiven Ebene, vom Töten unterscheidet. Danach kann man prüfen, inwieweit die tatsächlichen Unterschiede auch moralisch wichtig sind. Die moralische Bedeutung der eventuellen tatsächlichen Unterschiede steht nämlich nicht von vornherein fest. Die andere Möglichkeit ist, daß man die deskriptive Frage dahingestellt sein läßt und direkt die Frage nach dem moralischen Unterschied stellt.

Die Prozedur ist hier meistens folgende: Man beschreibt zwei fast identische Fälle, in denen die Menschen meist auf gleiche Art moralisch reagieren. Der einzige auffallende Unterschied ist der, daß in dem einen Fall von Töten und im anderen von Sterbenlassen die Rede ist. Die Schlußfolgerung ist dann naheliegend: Töten und Sterbenlassen stehen moralisch auf derselben Ebene.

Zum Beispiel in der Geschichte zweier Erben. Smit wäre der einzige Erbe eines großen Vermö-

gens, wenn sein sechsjähriger Neffe stürbe. Eines Abends, an dem das Kind in der Badewanne sitzt, schleicht Smit ins Badezimmer und bringt das Kind durch Ertränken ums Leben. Es gelingt ihm, ein Unglück vorzutauschen, und er erhält das Erbe. Auch Jansen kann ein großes Erbe erwarten, falls sein sechsjähriger Neffe stirbt. Genau wie Smit schleicht auch er abends ins Badezimmer des Jungen mit dem festen Vorsatz, das Kind zu ertränken. In dem Moment als er ins Bad kommt, sieht er aber, wie das Kind ausrutscht, mit seinem Kopf gegen den Wannenrand schlägt und bewußtlos ins Wasser fällt. Jansen ist angenehm überrascht und bereit, den Kopf des Kindes wieder unter Wasser zu drücken, falls er wieder auftauchen sollte. Das ist aber nicht nötig. Nach einigem Geplanske, ertrinkt das Kind »von allein« während Jansen zuschaut. Es gelingt ihm, seine Rolle in dem Drama zu verbergen, und nach einiger Zeit erhält er das Erbe.

Nach Meinung des amerikanischen Philosophen *Rachels*, von dem ich dieses Beispiel habe, ist der einzige wirkliche Unterschied zwischen beiden, daß Smit seinen Neffen tötete, wogegen Jansen ihn sterben ließ. Falls nun der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen moralische Bedeutung hat, dann müßten wir feststellen, daß das Verhalten von Jansen weniger verwerflich war als das von Smit. Dazu sind wir aber, wie es *Rachels* erscheint, nicht bereit. Beide handelten nämlich, so führt er aus, demselben schlechten Motiv - Geldgier - und mit demselben abscheulichen Ziel vor Augen. Außerdem hatte ihr Handeln die gleichen Folgen.

Rachels hat wahrscheinlich recht mit seiner Einschätzung, daß wir Menschen das Verhalten von Jansen nicht weniger abscheuerregend finden würden als das vom Smit. Die Gründe unserer einstimmigen moralischen Verurteilung gibt er deutlich an: Bei beiden spielten die gleichen Motive und Absichten und die gleichen Verhaltensfolgen eine Rolle. Das bedeutet allerdings nicht, daß die *Xquivalenzthese* - als Andeutung für die Behauptung, daß es keinen moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen gibt - bewiesen, oder schwächer gesagt, annehmlich gemacht wäre.

So haben wir in beiden Fällen mit besonders unmoralischem Verhalten zu tun. Der mögliche moralische Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen könnte durch den Umfang und den Ernst des augenfälligen Bösen unsichtbar gemacht worden sein, Angenommen, daß Smit sich während der

Ausführung seines Mordplanes auch noch einer Lüge bedient hätte, dies im Gegensatz zu Jansen, dann wäre sein Verhalten im Vergleich mit dem von Jansen nicht nennenswert schlechter gewesen. Dennoch finden wir an sich eine Lüge keine moralisch unschuldige Sache. So kann dann im beschriebenen Beispiel der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen moralisch indifferent *erscheinen*, es ist aber noch nicht gesagt, daß er auch moralisch indifferent ist. In weniger schwerwiegenden Fällen könnte es wirkliches moralisches Gewicht in die Waagschale legen, so wie es im folgenden (Gegen-)Beispiel suggeriert wird". Anneke und Margret liegen beide auf der Intensivstation eines Krankenhauses. Anneke wird noch höchstens zwei Stunden leben, es sei denn, sie bekäme eine Herztransplantation. Margret, der man schon eine Niere entfernt hat, liegt im Sterben wegen einer fatalen Entzündung der übriggebliebenen Niere. Nur eine Nierentransplantation kann sie retten. Wenn Anneke stirbt, kann eine ihrer Nieren bei Margret transplantiert werden. Die andere Möglichkeit ist, daß man Margret tötet und ihr Herz bei Anneke transplantiert. Die Situation ist so, daß es in der zur Verfügung stehenden Zeit keine andere Möglichkeit gibt, ein Leben zu retten. Es gibt keine wichtigen Unterschiede zwischen beiden Frauen. Beide haben die gleichen Chancen, die Operation zu überleben und haben dieselbe Lebenserwartung. Beide sind verheiratet und kinderlos et cetera. Sind wir nun nicht geneigt, die Handlungsmöglichkeit, Anneke sterben zu lassen, um danach eine Niere bei Margret zu transplantieren, moralisch der Alternative, Margret zu töten, um ihr Herz Anneke einzusetzen, vorzuziehen?

Wenn wir diese Frage bejahen, dann erkennen wir damit implizit an, daß Töten und Sterbenlassen moralisch nicht auf derselben Ebene liegen. Ist damit die Äquivalenzthesewiderlegt? Diese Schlußfolgerung wäre zu schnell gezogen. Der Anhänger dieser These braucht sich noch nicht geschlagen zu geben. Die Entgegnung auf Rachels' Beispiel, als würde durch den Ernst des Verbrechens der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen kein wahrnehmbares moralisches Gewicht mehr in die Waagschale bringen, kann von ihm als eine vorläufig noch unbewiesene Hypothese zurückgewiesen werden. Des Weiteren ist er nicht gezwungen, den Fall von Anneke und Margret als ein Argument gegen seine Position oder gar als einen Beweis für die oben genannte Hypothese zu betrachten. Es steht im frei, die Handlungsalternativen gleich zu bewerten. Das

Töten von Margret ist moralisch nicht weniger annehmbar als das Sterbenlassen von Anneke. Er kann das auf Grund eines intuitiven Urteils, das nicht einer gründlichen Reflexion unterworfen ist, oder auf Grund moraltheoretischer Überlegungen tun. Im ersten Fall unterscheidet sich sein intuitives Urteil von dem unsrigen - Intuitionen können verschieden sein - und stellt sich die Frage, wessen moralische Gefühle korrekt sind. Wir können dann versuchen, die Kontroverse dadurch zu lösen, daß wir andere Beispiele anführen und hoffen, daß der eine letztendlich durch den anderen überzeugt wird. Interessanter ist allerdings die Möglichkeit, daß er auf intuitiver Ebene unserem Urteil zustimmt, aber in moralischen Fragen *Intuitionen* höchstens eine unterstützende Rolle zuerkennt. Ausschlaggebend ist seiner Meinung nach ein Urteil, zu dem uns eine *Theorie* führt. Wo dies im Streit mit einem intuitiven, unreflektierten Urteil ist, muß letzteres weichen.

Sobald man diese theoretische Position eingenommen hat, hat man die Prozedur, in der man mit Beispielen arbeitet, hinter sich gelassen. Dabei ist es bedeutungsvoll, daß jemand wie Rachels, der in einer früheren Publikation über Euthanasie die Äquivalenzthese auf Basis des genannten Beispielpaares erstellt hatte, sich später gezwungen sah, theoretische, moralphilosophische Gründe für seine These anzuführen (darüber später mehr)". Es sieht darum danach aus, daß wir die Frage, ob es einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen gibt, nicht direkt, ohne auf die ethische Theorie einzugehen, beantworten können. Die Methode, bei der man mit einem oder mehreren ausgewählten Beispielen arbeitet, kann suggestiv und rhetorisch effektiv sein, bei näherer Untersuchung erweist sie sich aber als unzureichend.

Noch eine direkte Antwort

Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, unsere zentrale Frage zu beantworten, ohne dabei die tatsächlichen Unterschiede zwischen Töten und Sterbenlassen besprechen zu müssen. So fundiert die amerikanische Philosophin *Carla Kary* ihre Behauptung, daß es ohne jeden Zweifel einen moralischen Unterschied gibt, auf Prinzipien und nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, auf Beispiele. Ihrer Meinung nach ist eine bestimmte Form des Tötens immer falsch, weil sie ein nicht aufhebbares moralisches Prinzip schändet. Dies im Gegensatz

zu vergleichbaren Formendes Sterbenlassens, wo ein solches moralisches Prinzip nicht zutrifft. Das betreffende Prinzip lautet folgendermaßen: Man soll nicht bewußt eine unschuldige Person töten, die (1) das eigene Leben nicht bedroht; (2) tut, was ihr rechtmäßig zusteht; (3) leben will und; (4) man nicht töten muß (in dem Sinn, daß das Töten der betreffenden Person vermeidbar ist).

Kary erhebt nun den Anspruch, daß »die meisten von uns« dieses Prinzip vorbehaltlos unterschreiben würden oder zumindest zugeben, daß seine Akzeptierung vertretbar ist¹. Ersetzt man aber in diesem Prinzip das Wort »töten« durch »sterben lassen«, dann ist es laut Kary nicht länger einsichtig, dieses Prinzip ohne jeden Vorbehalt zu unterstützen. Um diese Überzeugung zu unterbauen, bringt sie unter anderem das Beispiel einer Frau, die ihre Mutter sterben läßt, weil sie sich weigert, sich vergewaltigen zu lassen, um eine für ihre Mutter lebensrettende Medizin zu erhalten. Obwohl streitig mit dem neuformulierten Prinzip, ist die Handlungsweise der Frau nicht moralisch falsch. Danach bespricht sie Beispiele, die der medizinischen Praxis entnommen sind, in denen eine direkte Entscheidung zwischen einer Handlung des Tötens oder des Sterbenlassens nötig ist. Daß sie dabei zu der Schlußfolgerung kommt, daß es moralisch falsch ist zu töten, aber moralisch erlaubt, sterben zu lassen, ist dann allerdings keine Überraschung mehr².

Das Hauptargument gegen Karys Behandlung unseres Problems ist, daß wiederum einstimmig geteilte moralische Intuitionen vorausgesetzt werden, nun zwar nicht exemplarische Fälle betreffend, sondern Prinzipien. Auch hierbei gilt aber, daß diese Intuitionen nicht unbedingt von jedem geteilt werden müssen. Außerdem ist es, selbst wenn sie geteilt werden, nicht ausgeschlossen, daß man bereit ist, sie wegen moraltheoretischer Argumente zu korrigieren. So sind wir dann wieder zurückgekehrt zur ethischen Theorie.

Analyse des tatsächlichen Unterschiedes: erster Versuch

Bisjetzt habe ich Ansätze, bei denen die Frage nach der moralischen Relevanz des Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen direkt beantwortet wurde, Revue passieren lassen, ohne daß dabei der tatsächliche Unterschied gesondert thematisiert

wurde. Angenommen wurde dabei, daß unsere implizite Kenntnis beider Begriffe, die sich in unserer linguistischen Kompetenz zeigt, ausreichend und unproblematisch ist.

Für diejenigen, die aus theoretischen Gründen keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen anerkennen, ist diese Annahme verständlich, jedenfalls in Hinsicht auf das Ausreichen der Kenntnis. Für diejenigen, die wohl einen moralischen Unterschied zu machen wünschen, ist die Situation dagegen anders. Wenn Töten in bestimmten Umständen moralisch nicht akzeptabel ist, während Sterbenlassen in denselben Umständen (bei gleichlautenden Motiven, Intentionen, Folgen und so weiter) moralisch wohl erlaubt ist, dann kommt es darauf an, daß zwischen beiden Handlungstypen eine deutliche und vertretbare Grenze angebracht wird. Warum ist das Abschalten eines Beatmungsgerätes eine Form des Sterbenlassens – und kann darum unter bestimmten Voraussetzungen als eine Form von (akzeptabler) passiver Euthanasie betrachtet werden? Warum kann man hier nicht von Töten und aktiver Euthanasie sprechen? Es wird doch auch hier, genau wie *zum* Beispiel beim Verabreichen einer tödlichen Injektion, eine Handlung mit Todesfolge verrichtet?

Wir stehen also, *kurz* gesagt, vor der Frage, wie Töten und Sterbenlassen, an sich betrachtet, auf eine adäquate Art und Weise voneinander unterschieden werden können. Es liegt dabei nahe anzunehmen, daß Töten eine Form des Handelns und Sterbenlassen eine Form Nicht-Handelns ist. Nicht für *Jonathan Bennett*, den Philosophen, der in den sechziger Jahren die Diskussion über unser Thema angefangen hat. Er bringt sowohl Töten als auch Sterbenlassen in Zusammenhang mit Handlungen im Sinne einer Körperbewegung. Der Unterschied zwischen beidem verbirgt sich in den Handlungsalternativen. Wenn jemand einen anderen getötet hat, gab es für den Akteur wenig andere Handlungsmöglichkeiten, die zum Tode des Opfers geführt haben würden. Anders gesagt: Es gab für ihn relativ viele Handlungsmöglichkeiten, die nicht zum Tode des Opfers geführt hätten. Wenn jemand aber einen anderen hat sterben lassen, dann gilt, daß fast alle Handlungsmöglichkeiten, die der Täter hatte, den Tod des Opfers *zur* Folge gehabt hätten. In etwas abstrakterer Form kann man Bennetts Position folgendermaßen beschreiben:

P tötete Q, falls

- (a) P seinen Körper bewegte;
- (b) Q starb;
- (c) es relativ wenig andere Arten gab, auf welche P seinen Körper hätte bewegen können, die die Bedingung erfüllen: Wenn P so seinen Körper bewegt hätte, wäre Q gestorben.

P ließ Q sterben, falls

- (a) P seinen Körper bewegte;
- (b) Q starb;
- (c) fast alle anderen Arten, auf welche P seinen Körper hätte bewegen können, die Bedingung erfüllen: Wenn P seinen Körper so bewegt hätte, wäre Q gestorben.

Um nun aber beschließen zu können, ob Töten und Sterbenlassen so zutreffend unterschieden sind, müssen wir ein oder mehrere Adäquatheitskriterien zu unserer Verfügung haben. Was können wir als solches gelten lassen? In erster Linie scheint mir dafür die Forderung, daß ein gemachter Unterschied unseren linguistischen Intuitionen entspricht, in Betracht zu kommen. Auf jeden Fall darf es nicht möglich sein, daß das, was wir als einen typischen Fall von Töten betrachten, nun auf Grund der Analyse Sterbenlassen genannt werden muß, und umgekehrt. In Zweifelsfällen darf die Analyse aber den Ausschlag geben. Außerdem muß die Analyse moralisch so neutral wie möglich sein. Dies erscheint ein überflüssiges Kriterium, denn wir sind doch auf der Suche nach den tatsächlichen Unterschieden? Das ist richtig, aber an manche tatsächliche Unterschiede verbinden sich leichter moralische Unterschiede als an andere. Ob jemand zum Beispielerwas wissenschaftlich oder unwissenschaftlich, absichtlich oder unabsichtlich tut, kann moralische Relevanz besitzen. Es sei denn, daß sich unsere *linguistische* Intuition dagegen widersetzt, dann müssen wir die Unterscheidung von Töten und Sterbenlassen von solchen Begriffen freihalten. Die größtmögliche Symmetrie ist in dieser Sache gewünscht.

Wie steht es nun mit der Analyse von *Bennett* im Lichte dieser beiden Kriterien? Dem letztgenannten wird ohne jeden Zweifel entsprochen. Es gibt eine vollständige Symmetrie in bezug auf moralisch sensible Elemente. Sie fehlen nämlich völlig. Qualifikationen wie: Wissentlich, intentionell u. a., kommen in den Umschreibungen nicht vor. Was das erste Kriterium betrifft, ist die Sache etwas komplizierter. Für die Analyse spricht, daß sie in Übereinstimmung

mit allen bis jetzt genannten Exempeln und Fällen ist. Zum Beispieldie Badezimmerszene von *Rache1s*. *Smit*, der seinen Neffen tötete, hatte zahlreiche Handlungsmöglichkeiten, die nicht zum Tode des Neffen geführt hätten: Er hätte ein Buch lesen können, ein Kreuzworträtsel lösen, zu Bett gehen oder das Haus verlassen können, und so weiter. Im Verhältnis dazu gab es nur wenig Handlungen, die den Tod des Neffen zur Folge gehabt hätten. *Jansen* dagegen, der seinen Neffen sterben ließ, hatte eigentlich nur eine Möglichkeit, seinen Tod zu vermeiden: Das Kind aus dem Wasser zu holen. Fast alle anderen Dinge, die er hätte tun können, hätten auch zum Tode des Kindes geführt.

Es gibt allerdings auch Gegenbeispiele. An dieser Stelle nun eines". *Jan* und *Piet*, gefangene Spione, sind durch elektrische Drähte so miteinander verbunden, daß schon die kleinste Bewegung des einen dem anderen einen tödlichen elektrischen Schlag versetzt. *Jan* bewegt sich und tötet *Piet*. Nach *Bennetts* Analyse wäre dies aber ein Fall von Sterbenlassen, weil fast alle Arten, auf welche *Jan* seinen Körper hätte bewegen können, die Bedingung erfüllen: Wenn *Jan* seinen Körper so bewegt hätte, wäre *Piet* gestorben. Es erweckt sogar den Anschein, daß ein Arzt, der einem terminalen Patienten eine tödliche Injektion gibt, nicht tötet, sondern sterben läßt. Der Patient wäre nämlich auf jeden Fall, egal wie der Arzt seinen Körper bewegt hätte, bald gestorben. Damit scheint *Bennetts* Analyse mit einer unumstrittenen linguistischen Intuition in Konflikt zu geraten. Ein anderes Bedenken ist, daß von den meisten, so nicht von allen von uns, aufgrund von *Bennetts* Analyse gesagt werden kann, daß wir täglich Menschen – und andere Lebewesen – sterbenlassen. Es starben heute schon Tiere in Schlachthöfen und Menschen in Katastrophengebieten. Für fast alle unsere Handlungsmöglichkeiten gilt, daß sie für keinen dieser Menschen und für kein Tier den Tod hätten verhindern können. Für *fast* jede, nicht für jede. Wir hatten mindestens eine Möglichkeit, um ein Leben zu retten (Gebrauchen Sie Ihre Vorstellungskraft!). Kann aufgrund dessen nun korrekterweise behauptet werden, wir hätten heute Lebewesen sterbenlassen? Ich neige dazu, diese Frage zu verneinen.

Auf diese Weise gehören bei *Bennett* zu viele Handlungen in die Kategorie Sterbenlassen und zu wenige in die Kategorie Töten. Dazu kommt aber noch folgendes: Dürfen wir die Möglichkeit, daß manche Fälle von Sterbenlassen nicht auch, so nicht

primär, als Töten betrachtet werden können, ausschließen? Zeigt unsere Intuition nicht gerade in diese Richtung? *Plato* erzählt wie *Sokrates Eutyphro* im gleichnamigen Dialog, begegnet, nachdem dieser seinen Vater wegen Totschlag bei einem Athener Gericht angezeigt hatte. Der Vater hatte einen Tagelöhner an Händen und Füßen gebunden in eine Grube werfen lassen und ihn danach seinem Schicksal überlassen. Ihm war es dabei egal gewesen, ob der Mann sterbe oder nicht. Sokrates wundert sich im folgenden Gespräch nicht über den Inhalt der Anklage- auch seiner Meinung nach geht es um Totschlag -, sondern über die Tatsache, daß Eutyphro wegen eines armen Tagelöhners seinen Vater in juristische Probleme bringt!'. Und um Beispiele aus der neueren (philosophischen) Literatur zu nennen: Ein Mann, der einen Hund an eine Kette legt und ihm dann solange die Nahrung vorenthält, bis er stirbt, läßt den Hund nicht nur sterben, sondern tötet ihn. Genauso handelt der Mann, der einen anderen eine tödliche Dosis Gift gibt, danach zweifelt, ob er nicht ein effektives Gegengift geben soll und es letztendlich doch nicht tut".

Töten und Sterbenlassen: der tatsächliche Unterschied

Soweit nun meine Kritik an Bennett. Meine Kritikpunkte erscheinen mir beseitigt, falls man die Begriffe folgendermaßen beschreibt:

- (1) P tötet Q, wenn
 - (a) es einen kausalen Prozess c gibt, der zu Q's Tod führt;
 - (b) P ein Bewegung setzt; und
 - (c) Q als Folge von c stirbt.
- (11) P tötet Q, wenn P darauf verzichtet Q's Tod zu verhüten, wenn
 - (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zu Q's Tod führt, es sei denn P oder ein anderer Akteur interveniert und schafft eine Sachlage s, durch die der Prozeß c zum Stillstand gebracht wird;
 - (b) P ein Bewegung setzte;
 - (c) P darauf verzichtet s zu schaffen; und
 - (d) Q als Folge von c stirbt.
- (111) P läßt Q sterben, wenn P darauf verzichtet, Q's Tod zu verhüten, wenn

- (a) es einen kausalen Prozeß c gibt, der zu Q's Tod führt, es sei denn P oder ein anderer Akteur interveniert und schafft eine Sachlage s, durch die der Prozeß c zum Stillstand gebracht wird;
- (b) P c nicht in Bewegung setzte;
- (c) P darauf verzichtet s zu schaffen; und
- (d) Q als Folge von c stirbt.

Zu dieser Analyse" habe ich noch einige Anmerkungen.

In erster Linie gibt (III) die Bedingungen an, die zusammen ausreichen, aber nicht notwendig sind, um P's Handeln mit Q als »P's Sterbenlassen von Q« zu beschreiben. Mit anderen Worten: Diese Analyse behauptet nicht, sich auf alle Fälle von Sterbenlassen zu beziehen, sondern nur auf jene, bei denen man darauf verzichtet, den Tod eines Lebewesens zu verhüten. Ich halte das eher für einen Vorteil als für einen Nachteil. Auf jeden Fall haben wir jetzt die Bedeutung des Begriffes, so wie er in einer Entscheidungssituation, namentlich in medizinischem Kontext, benutzt wird, deutlich vor Augen. Außerdem sind Töten und Sterbenlassen, genauso wenig wie bei Bennett, unterschieden in Termen von Handeln und Nicht-Handeln. Anders als bei ihm ist aber die Kausalrolle des Akteurs hervorgehoben. *Derjenige, der tötet, initiiert einen meistens sehr kurzen Prozeß des Sterbens. Wer sterben läßt, initiiert keinen Sterbensprozeß, aber er liefert dazu bewußt einen kausalen Beitrag*": Drittens muß die Schaffung von s (bei II und III) so verstanden werden, daß sie mehrere Handlungen umfassen kann: zum Beispiel (1) einem Ertrinkenden nachspringen, (2) auf ihn zu schwimmen und (3) seinen Kopf über Wasser halten. Weil die diesbezüglichen Handlungen Dauer haben können, ist es möglich, daß P während der Schaffung von s darauf verzichtet s auch tatsächlich zu Stande zu bringen oder s in Stand zu halten. Schließlich ist der Begriff des Verzichtens (oder: des sich Enthaltens) von zentraler Bedeutung; nicht nur bei der Analyse von (III), Sterbenlassen, sondern auch bei der von (11), einer Form des Tötens. Wir können diesen Begriff großzügiger oder enger beschreiben. Ich bevorzuge eine nicht allzu großzügige Definition: Jemand verzichtet auf eine Handlung dann und nur dann, wenn er dazu sowohl in der Lage ist, als auch die Fähigkeit hat und davon auch weiß, die Handlung aber trotzdem bewußt nicht ausführt".

Es wäre nun einfach abzustreiten, daß es möglich sei ohne Absicht, nicht-intentionell, jemanden ster-

ben zu lassen. Man kann doch nur bewußt darauf verzichten, jemandes Tod zu verhüten? Dabei muß man allerdings bedenken, daß wissend handeln zwar wollend Handeln, aber nicht absichtlich oder intentionell Handeln impliziert. Nicht jede Handlung, die man freiwillig tut, tut man absichtlich. Die schon eher genannte Gynäkologin, die bei einer schwangeren Frau die von Krebs angegriffene Gebärmutter entfernt, tötet dabei den Fötus sowohl wissentlich als auch freiwillig, - in dem Sinn, daß sie seinen Tod als unvermeidlich akzeptiert -, aber nicht absichtlich. Absichtlich (intentionell) entfernt sie die Gebärmutter und absichtlich rettet sie auch das Leben der Frau. Denn nur was jemand als Zweck oder Mittel will, tut er intentionell. Wenn eine Person etwas absichtlich tut, handelt sie aufgrund dessen, was sie will. Jemand kann aber einen Wunsch haben, etwas wollen, ohne auch aufgrund dieses Wunsches zu handeln. Eine Dozentin, die ihren Studenten die guten Noten gibt, die sie verdienen, macht ihre Studenten zwar wissentlich und freiwillig glücklich, aber nicht absichtlich. Wir dürfen annehmen, daß sie ihre Studenten gern glücklich sieht, dieses sogar wünscht, aber sie handelte nicht aufgrund dieses Wunsches. Sie handelte aufgrund des Wunsches, ihnen gegenüber gerecht zu sein".

So haben der Arzt und die Familie in unserem ersten Fallbeispiel die Frau und Mutter bewußt sterben lassen, ihren Tod akzeptiert und in diesem Sinne auch gewollt, aber sie haben nicht aufgrund dieses Wunsches gehandelt. Sie haben ihren Tod weder als Mittel noch als Zweck gewollt und haben sie darum auch nicht absichtlich sterben lassen. Sie haben ihren Tod akzeptiert so wie ein Schachspieler seine Niederlage akzeptiert und ohne weiteres sein Spiel aufgibt. Er könnte noch ein paar Züge machen, aber er verzichtet darauf. Nicht um seine Niederlage herbeizuführen, sondern um diese durch sein Aufgeben als unvermeidlich zu besiegeln.

Ich betone diese Möglichkeit, jemanden bewußt aber nicht absichtlich sterben zu lassen, um damit eine klassische Antwort auf die Frage nach der moralischen Relevanz des Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen nicht von vornherein auszuschließen. (Ich komme später darauf zurück.) Um Mißverständnisse zu vermeiden, will ich aber darauf hinweisen, daß auch bewußtes Töten unabsichtlich sein kann. Wir haben das bereits im Falle der Gynäkologin gesehen. Und auch von Eutryphos Vater kann man sagen, daß er den Tagelöhner bewußt aber unabsichtlich tötete.

Mit diesen Randbemerkungen ist auch implizit die Frage nach der Adäquanz der gegebenen Analyse des tatsächlichen Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen angesprochen. Der Leser erinnert sich, daß als eines der Kriterien dafür moralische Neutralität genannt wurde. Der Unterschied muß moralisch so neutral wie möglich gemacht werden. Man kann jetzt feststellen, daß die Analyse, obwohl viel substanzieller, moralisch genauso neutral ist wie die von Bennett. Symmetrie in bezug auf moralisch sensible Faktoren wird auch hier gewährt, auch wenn sie hier nicht vollständig ist. Sterbenlassen, so die unterliegende Analyse, kann man, anders als töten, nicht in Unwissenheit. Diese Asymmetrie spielt in einem medizinischen Kontext, und in einer Entscheidungssituation überhaupt, aber keine Rolle. Wenn man hier zwischen Töten und Sterbenlassen entscheiden muß, geht es in beiden Fällen um eine wissentliche und freiwillige Handlung. Symmetrie wird außerdem dadurch garantiert, daß man Sterbenlassen nicht als eine Form des Nicht-Handelns gegenüber Töten als einer Form des Handelns hinstellt. Wichtiger ist aber noch, daß es ein Gleichgewicht aus dem Blickwinkel der Ursächlichkeit gibt. Derjenige, der sterben läßt, ist genauso wie derjenige, der tötet, kausal für den Tod des »Opfers« verantwortlich. Dieser Punkt ist darum so wichtig, weil manche Ethiker Sterbenlassen unter bestimmten Umständen moralisch akzeptabel finden, Töten aber nicht, unter anderem, weil sie finden, daß derjenige, der tötet, im Gegensatz zu demjenigen, der sterben läßt, den Tod verursacht!". Meiner Meinung nach ist dieses Argument nicht stichhaltig. Wer jemanden sterben läßt, trägt bestimmt auch kausal zu dessen Tod bei. Sein Verzicht auf Intervention ist einer der Umstände, der, zusammen mit anderen, ausreichend ist für den Eintritt des Todes bei der betreffenden Person". Hiermit ist übrigens nicht gesagt, daß der kausale Beitrag in jeder der Handlungen vollständig derselbe ist. Wir werden gleich sehen, ob die Unterschiede an diesem Punkt auch moralisches Gewicht in die Waagschale legen.

Zunächst müssen wir aber noch sehen, ob die gegebene Analyse der Begriffe auch unseren linguistischen Intuitionen entspricht. Die vier Fallbeispiele, mit denen wir angefangen haben und die wir paarweise ohne Zweifel als Fälle von Sterbenlassen und Töten verstanden haben, müssen wir aufgrund unserer Analyse nicht neu erstellen. Sie bestätigen diese", Desgleichen auch die anderen herangezogenen Beispiele, wie das des Arztes, der seinem termi-

nalen Patienten eine tödliche Injektion gibt. Nach Bennett sollte man hier, kontra-intuitiv, auch noch von Sterbenlassen sprechen. In der von mir bevorzugten Analyse dagegen nicht: Der Arzt tötet seinen Patienten. Eine Ausnahme bildet aber der Fall, der den direkten Anlaß zu dieser Analyse gab: Das Abschalten eines Beatmungsgerätes. Dieser Fall kann aber auch nur schwerlich zur Bestätigung der Analyse benutzt werden, denn gerade hier ließen unsere Intuitionen uns im Stich; sie wiesen in verschiedene Richtungen. In diesem Fall darf die Analyse den Ausschlag geben, wenn sie ihre Haltbarkeit schon auf andere Weise bewiesen hat. Ich glaube beanspruchen zu können, daß sie es getan hat. Die Analyse ist moralisch so neutral wie möglich und stimmt mit unseren gemeinsamen linguistischen Intuitionen überein. Unproblematische Gegenbeispiele habe ich nicht finden können. Das bedeutet mit anderen Worten, daß man das Abschalten eines Beatmungsgerätes nicht als Töten sondern als Sterbenlassen betrachten muß. Damit ist übrigens noch nichts über den moralischen Status dieser Handlung gesagt. Die Frage nach der moralischen Relevanz des Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen ist ja doch noch immer unentschieden.

Nochmals: Gibt es einen moralisch relevanten Unterschied?

Wir haben diese Frage, nachdem wir festgestellt hatten, daß sie nicht direkt nur mit Hilfe von Beispielen zufriedenstellend beantwortet werden kann, ruhen lassen. Außerdem mußte erst größere Deutlichkeit über den tatsächlichen Unterschied zwischen beiden Begriffen hergestellt werden. Jetzt, wo diese Deutlichkeit geschaffen ist, können wir unser Interesse wieder der eigentlichen Problemstellung zuwenden.

Kehren wir dazu zurück zu Rachels. Ich habe bereits gesagt, daß er nicht nur versucht hat, die Äquivalenzthese mit interessanten Beispielen zu belegen, sondern auch theoretische Argumente angeführt hat. Am wichtigsten ist dabei folgende Argumentation. Auf die Frage, warum es im allgemeinen moralisch falsch ist zu töten, antwortet er, daß diese Handlung an jemandes Leben ein Ende setzt. Dem Opfer wird etwas von großem Wert, das es davor besaß, sein Leben nämlich, weggenommen. Dies ist Rachels' Hauptargument für die moralische Verwerflichkeit von Töten.

Daneben gibt es noch andere, sekundäre Gründe. Sie beziehen sich zum Beispiel auf die möglichen schlimmen Folgen für die Angehörigen des Opfers. Warum gibt es nun keinen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen? Weil für Sterbenlassen genau das gleiche wie für Töten gilt: Die primären und die sekundären Gründe, nach denen es im allgemeinen moralisch falsch ist, jemanden sterben zu lassen, sind nicht anders als die im Falle des Tötens.

Diese Begründung läßt Raum für die moralische Vereinbarkeit lebensbeendenden Verhaltens, sowohl in der Form des Sterbenlassens als auch in der Form des Tötens. Wenn nämlich das betreffende Leben kein Gut mehr ist, es keinen positiven Wert mehr hat, dann verfällt das Argument gegen die Lebensbeendung in jeder der beiden Formen. Auch dann gibt es keinen moralischen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen". Die Struktur von Rachels' Argumentation für die Äquivalenzthese wird noch deutlicher, wenn er die zugegebenermaßen etwas fremdartige Frage bespricht, ob es genauso schlecht ist, jemanden zu töten durch Enthauptung als wenn man ihn dadurch, daß man ihm einen Schlag auf die Nase gibt, tötet. Er beschließt mit der Feststellung, daß, wenn beide Handlungen dieselben Folgen haben, sie auch auf die gleiche Art beurteilt werden müssen". Moralthoretisch plziert sich Rachels mit dieser Sicht deutlich in das Lager der *Konsequenzialisten* oder *Teleologen*. Worauf kommt es für einen Konsequenzialisten bei der moralischen Beurteilung einer Handlung an? Ausschließlich auf das, was diese in der Welt für positive und negative Werte, an (nicht-moralischem) Gutem und Bösem verursacht. Sein Blick ist nach vorn und nicht zurück gerichtet; nicht auf Motive und Intentionen und auch nicht auf die spezifische Art einer Handlung, sondern nur auf ihre Folgen. Falls er sich schon für das erstgenannte moralisch interessiert, dann nur insoweit es gute oder schlechte Effekte hat. Wie jemand etwas zustande bringt, ist von sekundärer Bedeutung. Es kommt darauf an, was er zustande bringt.

Die Implikationen dieser moralischen Position für die Frage nach der Akzeptanz der Euthanasie dürften deutlich sein. Wenn passive Euthanasie, auf Wunsch des Patienten oder ohne ihn, erlaubt ist, dann ist es aktive Euthanasie auch. Letztgenannte ist dann moralisch sogar vorzuziehen, vielleicht sogar moralische Pflicht, wenn sie weniger Schmerz, Leiden und Trauer, kurz gesagt: Schlechtes, mit sich

bringt. Der einzige Grund in einem Falle, in dem passive Euthanasie akzeptabel wäre, auf aktive Euthanasie zu verzichten, ist sekundärer Natur und bezieht sich auf Nebeneffekte. Die können schlechter sein als bei passiver Euthanasie. So kann aktive Euthanasie mehr emotionalen Widerstand und auch eher Schuldgefühle wecken.

Man braucht übrigens kein Konsequentialist pur sang zu sein, um zu diesem Standpunkt zu kommen. Mit einer gemengten Theorie, das heißt mit einer Theorie, die verschiedene Prinzipien erkennt, die nicht alle ein konsequentialistisches Fundament haben, kann man zu derselben Meinung gelangen. Nehmen wir an, daß man zwei Prinzipien unterschreibt: (1) Es ist falsch ein Leben zu beenden, das einen mehr als minimalen Wert hat; und (2) es ist falsch gegen jemandes Willen ihrem oder seinem Leben ein Ende zu setzen. Wenn man nun (2) nicht zutreffend findet, zum Beispiel bei einem völlig schwachsinnigen oder schwer behinderten Neugeborenen, dann kann man auf Grund von (1) – und der Annahme, daß das Leben der beschriebenen Kategorie Menschen weniger als minimalen Wert hat – nicht nur Sterbenlassen (passive Euthanasie), sondern auch Töten (aktive Euthanasie) für erlaubt halten. Der einzige Vorbehalt, der auch hier wieder gilt, ist, daß die Nebeneffekte die Waagschale nicht zugunsten des Sterbenlassens ausschlagen lassen>.

Muß eine ethische Theorie konsequentialistischer Natur sein oder zumindest ein solches Prinzip enthalten, wenn aktive Euthanasie moralisch in Frage kommen kann? Nein, denn es sind auch Prinzipien nicht konsequentialistischer (oder deontologischer) Art denkbar, die aktive Euthanasie ganz oder teilweise auf dieselbe moralische Ebene wie passive stellen. Kehren wir dafür zurück zu der Intuition, die als unser tentativer Ausgangspunkt funktioniert hat, nämlich, daß Töten an sich schlimmer ist als Sterbenlassen. Nun kann man argumentieren", daß die Wahrheit dieser Intuition von der Gültigkeit des deontologischen Prinzips, daß es unter gleichen Umständen schlimmer ist, jemandem Schlechtes anzutun als jemandem Schlechtes widerfahren zu lassen, abhängt. Insoweit der Tod etwas Schlechtes ist – und das ist er meistens – ist die Überzeugung wahr, daß es schlimmer ist, jemanden zu töten als ihn sterben zu lassen. Wenn man aber in einem medizinischen Kontext Euthanasie erwägt, ist der Tod nichts Schlechtes mehr (oder das relativ kleinere Übel). Darum ist das Prinzip in diesen Fällen nicht zutreffend und die betreffende Intuition nicht länger

wahr. Ergo: Wenn passive Euthanasie moralisch akzeptabel ist, dann ist aktive Euthanasie es ebenso.

Interessant und instruktiv ist der Kommentar der britischen Philosophin *Philippa Foot* zu dieser Begründung. Sie behauptet, daß das genannte Prinzip auf ein fundamentaleres Prinzip zurückgeht, nämlich daß wir Menschen eine schwerwiegendere Verpflichtung haben uns des Übels zu enthalten, als Wohl zu tun (Hilfestellung zu leisten). Wenn nur dieses Prinzip zur Diskussion stünde, dann stimmt die Argumentation nach Foots Meinung. Es trifft aber auch noch ein anderes Prinzip zu, nämlich das der Gerechtigkeit. Auch wenn man mit aktiver Euthanasie nichts Schlechtes, sondern etwas Gutes täte, würde sich das Recht auf Selbstbestimmung, als eine Spezifikation des Gerechtigkeitsprinzips, dagegen widersetzen, daß man jemandem diese Wohltat ohne seine Zustimmung erweise. Passive Euthanasie dagegen wäre in diesem Falle, bei einem unumkehrbaren Koma des Patienten zum Beispiel, nicht streitig mit diesem Recht".

Für Foot gibt es also einen moralisch relevanten Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, der sich nicht auf einen Unterschied in den sekundären Kennzeichen, vor allem in den Folgen, der betreffenden Handlung zurückführen läßt. Kann man aber nicht einen Unterschied in den Motiven annehmen? Wer im genannten Fall aktive Euthanasie im Gegensatz zu passiver Euthanasie ablehnt, der handelt doch aus Respekt vor dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten? Das ist richtig. Die Tatsache aber, daß sich dieses Motiv wohl mit einem Sterbenlassen, nicht aber mit einer Praxis des Tötens vereinbaren läßt, setzt voraus, daß es einen tatsächlichen Unterschied zwischen beiden Handlungsweisen gibt. Auf diesen tatsächlichen Unterschied ist die moralische Differenz gegründet; hierauf geht sie zurück". Über die wesentliche Frage, was dieser Unterschied beinhaltet, äußert sich Foot leider nicht. Die einzige Möglichkeit, die ich sehe, ist, daß der *kausale Faktor* der springende Punkt ist. Ich habe bereits vorgebracht, daß sowohl derjenige, der tötet wie derjenige, der sterben läßt, *kausal* zum Eintreten des Todes *beiträgt*. Es ist darum nicht möglich, demjenigen, der sterben läßt, eine kausale Rolle abzusprechen. Das bedeutet aber nicht, daß die kausalen Rollen gleich sind. Wer tötet, beginnt den Prozeß, der zum Tode führt; wer sterben läßt, verzichtet darauf, in den Prozeß zu intervenieren.

Ist es nun aber korrekt, diesem Unterschied

moralische Bedeutung zu geben? Die Verneinung dieser Frage durch die Konsequentialisten weckt, nach allem was wir bereits über ihre Position gesagt haben, keine Verwunderung. Eine positive Antwort muß auch schon nicht, wie *Kuhse* suggeriert", auf die allerdings zweifelhafte Annahme zurückgehen, daß die Natur der wichtigste Akteur ist und der Mensch der Natur seinen Respekt bezeugt, wenn er sterben läßt, im Gegensatz zum Töten. Foot hat in meinen Augen überzeugend dargelegt, daß der tatsächliche Unterschied, den ich in der unterschiedenen kausalen Rolle des Akteurs lokalisiert habe, im Zusammenhang mit einer deontologischen Theorie moralisches Gewicht in die Waagschale bringen kann. Aus diesem Blickwinkel fällt auch Licht auf ein Phänomen der moralischen Erfahrung. Der *gefühlsmäßige Widerstand* und die *Schuldgefühle*, die Töten (aktive Euthanasie) im allgemeinen in Entscheidungssituationen schneller und mehr weckt als Sterbenlassen (passive Euthanasie), sind Elemente in der *moralischen Erfahrungswelt* des Menschen, die nicht ohne Bedeutung sind. Sie haben *kognitiven Gehalt* und verdienen deshalb, in einer ethischen Theorie mehr Gewicht zu erhalten als ihnen in einer konsequentialistischen zuteil wird, wo sie eigentlich nur wie irrationale -facts of life: in die Wertung der Handlungsalternativen einbezogen werden. Die *moralische Bedeutung dieser Emotionen* muß auch wieder auf den tatsächlichen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen zurückgeführt werden, also auf den Unterschied in der kausalen Rolle des Akteurs in jeder der beiden Handlungen".

So gibt es meiner Meinung nach einen tatsächlichen Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, der moralisches Gewicht in die Waagschale legt. Ich füge noch hinzu, daß dieses Gewicht relativ gesehen nicht groß ist. Das Motiv und die Intention, aber auch die Umstände, unter denen man menschliches Leben beendet - man denke zum Beispiel an die An- oder Abwesenheit von Zustimmung der betreffenden Person - sind moralisch von weitaus größerer Bedeutung. Rachels' Badezimmermorde konnten zwar die Äquivalenztheorie nicht beweisen, es gelang ihnen aber zu zeigen, daß der moralische Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen nicht deutlich ins Auge springt. Der Unterschied, den es gibt, ist relativ klein. Man kann das an Hand eines Vergleiches von zweier vier Fälle, die wir zu Beginn besprachen, noch einmal sehen. Der Arzt, der das mongoloide Neugeborene mit dem geschlossenen Zwölffingerdarm absichtlich sterben ließ, handelt

moralisch problematischer als der Arzt, der bei der Hysterektomie den Fötus bewußt, aber unabsichtlich tötete. Die moralische Relevanz des Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen an sich ist hier zu vernachlässigen gegenüber dem Unterschied in der Intention (unabsichtlich versus absichtlich).

Dieser Punkt, die *moralische Bedeutung des Unterschiedes zwischen absichtlich und unabsichtlich*, gibt mir zum Schluß die Gelegenheit, einen Faden wieder aufzunehmen, der liegengeblieben war. Im vorhergehenden Paragraph habe ich nämlich argumentiert, daß man jemanden bewußt, aber unabsichtlich sterben lassen kann, um, so wie ich behauptete, »eine klassische Antwort auf die Frage nach der moralischen Relevanz des Unterschiedes zwischen Töten und Sterbenlassen nicht von vornherein auszuschließen«. Hiermit meinte ich das katholische Prinzip der *Handlung mit doppeltem Effekt*. In bezug auf Euthanasie beinhaltet es, daß das bewußte aber unabsichtliche Sterbenlassen menschlichen Lebens unter bestimmten Umständen erlaubt sein kann; dies im Gegensatz zum direkten Töten. Töten kann in einer solchen Situation einzig und allein absichtlich stattfinden. Der Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen an sich ist dabei nicht relevant, wohl aber der zwischen absichtlich und unabsichtlich. Die Basis für die moralische Relevanz dieses Unterschiedes kann im Willen Gottes, dessen Gebot: Du sollst nicht töten! als ein Verbot, unschuldiges menschliches Leben absichtlich zu beenden, verstanden werden muß, gesucht werden. Es ist aber auch möglich, die moralische Bedeutung des Unterschiedes im Charakter des Autors zu begründen: Wer nicht absichtlich tötet (oder sterben läßt), zeigt im allgemeinen einen besseren Charakter als derjenige, der absichtlich tötet (oder sterben läßt)".

Dr. Ton van den Beld
Wagnerlaan 30
NL 3723 JV Bilthoven

Anmerkungen

1. Weil ich mich mehr auf die öffentliche Diskussion richte, auch in internationalem Zusammenhang, weiche ich von der Definition der niederländischen *Staatskommission Euthanasie* ab. Ich benutze das Wort in der geläufigen Bedeutung so wie man sie auch in *van Dates Groot Woordenboek van hedendaags Nederlands* finden kann und wo es folgendermaßen umschrieben wird: »Das bewußte Beenden des Lebens von Patienten, die unheilbar unerträglich leiden,

- durch Handeln oder Unterlassen« (das heißt Töten oder Sterbenlassen), Für meine Argumentation sind die Einschränkungen der Staatskommission, vor allem am dem Punkt, an dem sie »auf Verlangen (des Betroffenen)« in ihre Definition aufnimmt, nicht relevant.
2. Beschrieben in: J. *Rachels*: The End of Life. Euthanasia and Morality. Oxford: Oxford University Press, 1986, 32.
 3. *Rache/s, J.*: »Active and Passive Euthanasia«. In: P. Singer (Hg.): Applied Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1986, 32. (Ursprünglich erschienen in: The New England Journal of Medicine, 1975, 292, 78-80.)
 4. Ibid.; vgl. *Rachels*, End of Life, 112.
 5. Vgl. *Bennett, J.*: Positive and Negative Relevance, American Philosophical Quarterly, 1983, 20, 188.
 6. Entnommen aus: *Dinello, D.*: »On Killing and Letting Die«, in: B. Steinbock (ed.), Killing and Letting Die. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980, 130. Andere Beispiele bei: *Trammel, R.*: »Saving Life and Taking Life«, in: *Steinbock* (Hg.), ibid., 166, und *Kagan, S.*: The Additive Fallacy, Ethics, 1988, 99, 7.
 7. Mit der früheren Publikation meine ich den in Anmerkung 3 genannten Artikel. Dieser ist in überarbeiteter Fassung in die in Anmerkung 2 genannte Monographie aufgenommen.
 8. *Kary, U.*: A Moral Distinction between Killing and Letting Die. The Journal of Medicine and Philosophy, 1980, 5, 326-328.
 9. Ibid., 328-332. Auf subtilere, aber strukturell die gleiche Weise als Kary argumentiert *H. M. Malm* in einem nach Abschluß meines Artikels erschienenen Beitrag. Siehe: *Malm, H. M.*: Killing, Letting Die, and Simple Conflicts. Philosophy and Public Affairs, 1989, 18, 238-258.
 10. So wie u. a. auch *Philippa Foot* behauptet. Siehe dafür ihre: Euthanasia. Philosophy and Public Affairs, 1977, 6, 101.
 11. *Bennett, J.*: Whatever the Consequences. Analysis, 1966, 26, 83-102. Nachgedruckt u. a. in: *Steinbock*, Killing and Letting Die, 109-127. Der Zusammenhang zwischen P's möglichen Körperbewegungen und Q's Tod muß nicht kausal oder instrumentell (in der geläufigen kausalen Bedeutung dieses Wortes) verstanden werden. Auf diese Weise interpretiere ich zumindest *Bennett*, der sich im genannten Artikel noch nicht über den Zusammenhang äußert, in Positive and Negative Relevance (siehe Anmerkung 5) ein solches instrumentelles Verstehen aber explizit zurückweist und den Begriff der Wahrscheinlichkeit einführt.
 12. Entnommen aus: *Dinello*, »On Killing and Letting Die«, 129.
 13. Eutrypho 4a-d.
 14. Siehe: *Green, O. H.*: Killing and Letting Die. American Philosophical Quarterly, 1980, 17, 196.
 15. Von kleinen Details abgesehen, entnommen aus: *Kuhse, H.*: The Sanctity of Life Doctrine in Medicine. A Critique, Oxford: Clarendon, 1987, 51. *Kuhse's* Analyse geht auf *O. H. Greens* in »Killing and Letting Die« zurück.
 16. Den bedeutungsvollen Satzteil aus dem Definiens von sowohl »P tötet Q« als auch von »P läßt Q sterben«: »... kausaler Prozeß ... der zu Q's Tod führt« analysiere ich nicht. Er kann aber nicht so weiträumig aufgefaßt werden, daß ich eine Studentin, die sich in mich verliebt und deren Liebe ich nicht erwidere und die als Folge davon an Anorexia Nervosa erkrankt und daran stirbt, getötet habe. (Das Beispiel stammt von meinem Kollegen *Wibren van der Burg*.) Siehe aber auch Anmerkung 20 und 21.
 17. Vgl. *Green*, Killing and Letting Die, 197.
 18. Für eine ausführlichere Besprechung des Unterschieds zwischen absichtlichem (intentionellem) und unabsichtlichem (nicht-intentionellem) Handeln lese man mein »Voorzien maar niet bedoeld. Over de morele relevantie van het verschil tussen voorziene en bedoelde gevolgen van een handeling«, in: *I. D. de Beauort, H. M. Dupuis* (Hg.): Handboek Gezondheidsethiek, Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1988, 99-106. Übrigens bestreiten sowohl *Green* in Killing and Letting Die, 197, als auch *Kuhse* in Sanctity of Life, 49, daß Sterbenlassen in der hier gemeinten Bedeutung unabsichtlich geschehen könne.
 19. Siehe z. B.: *Ramsey, P.*: The Patient as Person. New Haven: Yale University Press, 1970, 151.
 20. Für eine kurze Analyse des Ursachlichkeitsbegriffes, siehe mein Filosofie van het menselijk handelen. Assen: van Gorcum. 1982, 47-55.
 21. Im Falle von *Donnelly* war es nicht der kausale Prozeß des Krebses, der zum Tode führte. Dieser Prozeß wurde von einem neuen kausalen Prozeß abgebrochen, der von seinem Bruder angefangen wurde und der vom Spannen des Abzugs bis zur schweren Gehirnverletzung in *Donnellys* Tod resultierte.
 22. *Rachels*, End of Life, 139-141.
 23. Ibid., 122-123.
 24. Siehe: *Musschenga, A. W.*: »Euthanasie en zwakzinnigheid«, in: *M. J. A. Egberts* und *J. Stolk* (Hg.): Tussen verlangen en werkelijkheid, Meppel, Boom, 1985, 167-182.
 25. So wie es *Holly Smith Goldman*: Killing and Letting Die and Euthanasia, Analysis, 1981, 40, 224, getan hat.
 26. Siehe *P. Foot*: Killing and Letting Die and Euthanasia: A Reply to Holly Smith Goldman. Analysis, 1981, 41, 159-160. Siehe auch *Foot's* in Anmerkung 10 genannten Artikel. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang sind die Worte der Romanfigur *Stefan Zweigs*: »Bitte bemühen sie sich nicht ... das einzige Menschenrecht, das einem bleibt, ist doch zu krepieren wie man will ... und dabei ungeschoren zu bleiben von fremder Hilfe.« *Stefan Zweig*: Amok, Leipzig

- Insel-Verlag, 1930, 84. Das Zitat verdanke ich meinem Kollegen G. A. van der Wal.
27. Vgl. was R. M. Hare in seinem *Language of Morals* (Oxford: O. U. P., 1952), 80-81, 129-131, 153-159, über den >supervenienten< Charakter moralischer Eigenschaften sagt.
28. Kuhse, *Sanctity of Life*, 80.
29. Beachte aber: Zurückführen ist etwas anderes als logisch zwingend ableiten. Siehe auch Anmerkung 27.
30. Siehe mein *Killing and the Principle of the Double Effect*. *Scottish Journal of Theology*, 1988, 41, 93-116.

Rezensionen

Grundfragen der Ethik

Max Weber als Rechtssoziologe. Hg. von *Manfred Rehbinder* und *Klaus-Peter Tieck* (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung Band 63). Berlin 1987. 187 S. 68,-DM.

Die neuere deutsche Geistesgeschichte wird, mit Ausnahme der beiden deutschen Staaten, in keinem anderen europäischen Land so intensiv erforscht wie in Italien. Neben den bekannten philosophischen Instituten in Neapel sind es insbesondere die Sozialwissenschaftliche Fakultät und das Deutsch-italienische Historische Institut in Trient, die seit Jahren eine intensive Kooperation zwischen italienischen und deutschen Gelehrten ermöglichen und dabei vorrangig die Genese der Neuzeit und die krisenreichen Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung zum Thema gemacht haben. Nach der neomarxistischen Begeisterung der sechziger und siebziger Jahre haben italienische Intellektuelle aller politischen Lager seit 1975 Max Weber als den Klassiker einer Theorie der Moderne neu entdeckt. Davon zeugen nicht nur die zahlreichen Weber-Studien, die Italiener in den letzten Jahren veröffentlicht haben, sondern auch die vielen neuen Übersetzungen von Weber-Primärtexten sowie die intensive Rezeption der bei uns über Weber geführten Kontroversen. Doch so bekannt Weber und der neuere bundesdeutsche Weber-Streit in Italien sind, so unbekannt sind die meisten italienischen Weber-Deutungen dem gelehrten Publikum in Deutschland geblieben – wofür nicht nur sprachliche Schwierigkeiten, sondern auch arrogante Geringschätzung der vielen Gastarbeiter im florierenden Weber-Business verantwortlich sein dürften.

So ist es zu begrüßen, daß *M. Rehbinder* und *K.-P. Tieck* neuere italienische Arbeiten zur Rechtssoziologie Webers mit einschlägigen Beiträgen aus der deutschen Forschung konfrontieren. Neben einer Spezialbibliographie zu Webers Rechtssoziologie enthält der Band vier Beiträge italienischer Autoren, einen aus Frankreich stammenden Aufsatz sowie drei zum Teil bereits veröffentlichte Studien deutscher Forscher. Zentrale

Themen sind Webers Konzeption der Rationalisierung des Rechts, die theoriegeschichtlichen Beziehungen seiner Rechtssoziologie zur deutschen Jurisprudenz des 19. Jahrhunderts, die Bedeutung seiner Wissenschaftslehre für die Rechtswissenschaft, der werkgeschichtliche Ort des für seine Rechtssoziologie grundlegenden VII. Kapitels von »Wirtschaft und Gesellschaft« sowie die Weber-Rezeption *H. Kelsens*.

Der Reiz der Gegenüberstellung von italienischer und deutscher Forschung liegt primär darin, signifikante Unterschiede sowohl in der Annäherung an Weber als auch in der Weber-Kritik deutlich zu machen. Noch immer sind deutsche Juristen stark geneigt, um politischer Integration willen Recht primär von Kulturwerten her zu definieren und die friedensstiftende Kraft strikt formaler Rationalität zu unterschätzen. Auf dem Hintergrund der für Italien prägenden kulturpolitischen Auseinandersetzungen zwischen römisch-katholischem Milieu und liberal-laizistischen Intellektuellen sehen die italienischen Autoren demgegenüber im rein formal bestimmten Recht (und der damit verbundenen Entsubstantialisierung des Staatsbegriffs) den wichtigsten Garanten individueller Freiheit. In einem sind sich italienische und deutsche Forscher jedoch einig: kein anderer Klassiker der Soziologie habe die problematische Eigendynamik kapitalistischer Zweckrationalität so deutlich gesehen wie Weber. Für Weber sei der Kapitalismus eine alle Sphären des Handelns und alle Gruppen der Gesellschaft bestimmende »Schicksalsmacht«, die neben einem äußeren auch einen psychischen Zwang auf die Gesellschaftsmitglieder ausübe und deren je individuelle religiöse oder sonstige Wertvorstellungen aufzulösen drohe. Diese »Eigengesetzlichkeit« kapitalistischer Zweckrationalität bedeutet aber keine Suspendierung religiöser Ethik zugunsten bloßer Anpassung an das »Gegebene« – auch wenn dies in der einschlägigen theologischen Diskussion immer wieder behauptet worden ist. Denn es ist die Pointe von Webers Modernitätsdeutung, daß der einzelne Freiheit bzw. »Persönlichkeit« gegenüber den depersonifizierenden Tendenzen kapitalistischer Ökonomie nur bewahren kann, wenn er sie zum

Ziel bewußten ethischen Wollens macht. In seinem Beitrag über »Persönlichkeit, Ordnungen und Interessen« weist K.-P. Tieck daraufhin, daß durch Webers Rationalisierungstheorie Ethik nicht minimiert wird, sondern der Bedarf an ethischer Reflexion gerade steigt. Wenn solche Ethik individuelle Freiheit stärken soll, darf sie aber nicht als »objektive«, etwa durch die Kirche vermittelte Traditionsvorgabe gedacht werden. Sie ist vielmehr als eigene Leistung des Individuums zu begreifen.

Friedrich Wilhelm Graf
8900 Augsburg

Ethik des Öffentlichen

Ethik und Wirtschaft - Eine Sammelbesprechung

Der Zusammenhang von Ethik und Wirtschaft ist nicht nur was die Zahl der Veröffentlichungen zu diesem Thema anbelangt sozusagen in einer Phase der Hochkonjunktur; auch die steigende Zahl neuer Lehrstühle für dieses Gebiet und das große Angebot von Seminaren und anderen einschlägigen Veranstaltungen signalisiert, daß hier von beiden Seiten Bedarf gesehen und mit wissenschaftlicher Anstrengung darauf reagiert wird.

Einige Publikationen zu dieser Thematik aus jüngster Zeit will ich in dieser Sammelrezension vorstellen. Es ist kein repräsentativer Überblick im statistischen Sinne, sondern mehr diktiert durch den mehr oder weniger zufälligen Eingang von Rezensionenangeboten. Dennoch ermöglicht dieser Beitrag eine informative Querschnittsinformation über Themen und Standpunkte, die in dieser Diskussion gegenwärtig typisch sind.

Die erste Untersuchung paßt auf den ersten Blick am wenigsten in diese Zusammenstellung, da das Anwendungsgebiet »Wirtschaft« bei ihr gar nicht im Blickfeld steht, ja, nicht einmal im Stichwortverzeichnis auftaucht. Es handelt sich um die Studie »Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik« von Werner Marx (Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, XXI-II + 159 S.). Marx behandelt darin weitgehend Grundlagen der Ethik, die am ehesten in Fragen von Personal- und Individualethik ihre Konkretion finden. Der Autor bezieht sich dabei in sehr starkem Maße auf Heidegger und will grundsätzlich zeigen, daß neben der jüdisch-christlichen

auch eine nichtmetaphysische Nächstenethik möglich ist. Er weist auf, daß der Mensch, der sein Sterblichsein erfährt, sich verwandeln kann und dadurch offen wird für nichtmetaphysisch begründete und ermöglichte Liebe, Mitleid und mitmenschliche Anerkennung. Damit deutet sich an, daß diese Gedanken sehr wohl auf die individuelle Bewährung in wirtschaftlich-sozialen Strukturen bezogen und dafür fruchtbar gemacht werden können, wenn auch der Weg der Übermittlung gewiß lang und steinig ist - noch mehr darf dies gelten für den Versuch, sozialetische Erwägungen und Konkretionen aus diesem Werk abzuleiten.

Dies wird im Kontrast ganz besonders deutlich vor dem von Georges Enderle herausgegebenen Band »Ethik und Wirtschaftswissenschaft« (Duncker & Humblot, Berlin 1985, 276 S., 98,- DM = Schriften des Vereins für Sozialpolitik, NF, Bd. 147), in dem die Beiträge zahlreicher namhafter Autoren verschiedener Disziplinen beim St. Galler Forschungsgespräch 1984 »Ethik und Wirtschaftswissenschaft« abgedruckt sind.

Natürlich kann in diesem Rahmen nicht auf alle Beiträge der Wirtschaftswissenschaftler, Wirtschaftsethiker, Theologen und Philosophen eingegangen werden, die an diesem Band beteiligt sind und/oder an der Tagung teilgenommen haben. Ich greife die Referate des Philosophen Jürgen Mittelstraß, des Theologen Franz Böckle und meines finanzwissenschaftlichen Lehrers Horst Claus Reckten heraus. Mittelstraß beschäftigt sich mit dem Thema »Wirtschaftsethik« als wissenschaftliche Disziplin?«. Im herrschenden Selbstverständnis der Ökonomie besteht eine strikte Trennung zwischen ökonomisch-rationalen und normativen Aussagen; letztere werden im allgemeinen (was freilich nicht unproblematisch ist, P. J.) nicht zum Gegenstandsbereich der Ökonomie gerechnet. Daraus leitet Mittelstraß ab, daß die Begriffe Ethik und Wirtschaftswissenschaft ein Nicht-Verhältnis bezeichnen, Wirtschaftsethik also nach dem Selbstverständnis der Ökonomie nicht vorgesehen sei. Daß diese Trennung im Laufe der Dogmengeschichte erst spät aufgetreten ist, zeigt Mittelstraß in einem knappen historischen Abriss. Die systematische Analyse ökonomischer Rationalität und des sogenannten Wertfreiheitspostulats ergibt nach Mittelstraß, daß die Abspaltung normativer Aussagen in der Ökonomie die Lösung ökonomischer Probleme nicht - wie intendiert - erleichtert, sondern im Gegenteil erschwert habe. Abschie-

ßend spart Mittelstraß nicht mit kritischen Anmerkungen im Blick auf die Expansion ökonomischer Denkstrukturen auf immer mehr Anwendungsgebiete - dem entgegenzuwirken, könnte Aufgabe einer Wirtschaftsethik, wenn es eine solche gibt oder geben soll, sein: freilich nicht im Sinne einer Ökonomisierung der Ethik, sondern als innerökonomischer Abschied von einem (überzogenen) Ökonomismus und Rückkehr zu den moralphilosophischen Wurzeln der Ökonomie.

Der katholische Moraltheologe *Franz Böckle* beschäftigt sich mit »Anthropologie und Sachgesetzlichkeit im Dialog zwischen Moraltheologie und Wirtschaftsethik«. Dieser Dialog muß – so der Autor – durch drei Elemente gekennzeichnet sein: durch eine metaphysische Grundlegung, durch eine Verständigung über nichtmetaphysische gesellschaftliche Grundprinzipien, wobei sich Böckle stark an *Rawls* orientiert, und durch Bedingungen, die ich als Prozeßethik bezeichnen möchte; dazu gehört vor allem die komplette Einbeziehung intangibler Effekte, die Berücksichtigung distributiver Aspekte und bei Konflikten die Entscheidung nach der genannten Rangreihenfolge ethischer Normen bis auf den letzten Punkt also Gesichtspunkte, die auch in der Ökonomie schon lange bedacht werden.

Daß der als *Adam Smith*-Forscher hervorgetretene *Horst Claus Recktenwald* sich in seinem Beitrag »Ethik, Selbstinteresse und bonum commune« intensiv mit *Adam Smith* beschäftigt, kann nicht verwundern. Es ist nicht nur sein Anliegen, sondern sicher auch allgemein geboten, *Smith* und die auf ihm fußende Ökonomie zu rehabilitieren angesichts der oberflächlichen, vulgären bis hin zu verfälschenden Fremddarstellungen und Selbstdarstellungen der Ökonomie, die die ethischen Grundlagen dieser Disziplin leichtfertig oder böswillig vergessen (machen) wollen. *Recktenwalds* kenntnisreich geschriebener Aufsatz ist gewiß informativ zu lesen für alle, die ihre Vorstellung von Ökonomie von dem gerade in der wirtschaftlichen Praxis verbreiteten Zerrbild eines verflachten Positivismus beziehen. Insgesamt gesehen kann dieser Konferenzband mit *Fug und Recht* als eines der auch langfristig wichtigen Werke zu dieser Thematik bezeichnet werden.

Ebenfalls um einen Konferenzband handelt es sich bei »Zukunftsethik und Industriegesellschaft«, herausgegeben von *Thomas Meyer* und *Susanne Miller* (1. Schweitzer Verlag, München

1986, X+ 169 S., 25,- DM. Die Tagung fand 1985 statt und wurde von der Friedrich-Ebert-Stiftung und der Philosophisch-Politischen Akademie veranstaltet. Unter den Autoren sind kaum Ökonomen; fast ausschließlich erscheinen Philosophen, Politik- und Sozialwissenschaftler und in der praktischen Politik Tätige. Die Aufsätze sind in zwei Rubriken organisiert: (I) Fragen der Grundlegung und (II) Problem der Anwendung. Ich greife aus jeder Rubrik einen Beitrag heraus.

Hans Jonas äußert sich zum Thema »Prinzip Verantwortung zur Grundlegung eine Zukunftsethik«. Der in den letzten Jahren ja zunehmend auch in der breiten Öffentlichkeit bekannte Philosoph trägt seine auch andernorts publizierten Gedanken zu einer Verantwortungsethik vor. Er schließt mit der Feststellung, daß die Tendenz zur Zerfaserung und Schrankenlosigkeit der Gesellschaft durch gewisse Ordnungen gebremst werden muß – durch freiwillige Freiheitsopfer, um den Hauptteil der Freiheit auch für später zu bewahren. Verantwortung erweise sich darin, durch gegenwärtiges Handeln (und Verzichten) in (und auf) Freiheit künftigen Zwang zur Unfreiheit vorzubeugen und damit auch noch den Nachkommen Freiheitsspielräume zu eröffnen. Noch sei es dazu nicht zu spät.

Aus Rubrik II erwähne ich den Kurzbeitrag des evangelischen Theologen *Hermann Schäfer* »Gefahrenquelle Wirtschaftssystem« – weniger seiner Bedeutung wegen, als vielmehr deswegen, weil er eine typische Form der Äußerungen von Theologen zu diesem Thema darstellt, wie sie dem Rezenten - Wirtschaftswissenschaftler und Theologe - häufig in Gesprächen begegnen. Es ist ein gut zu verstehender, leidenschaftlicher Aufschrei angesichts wirtschaftlicher, sozialer und politischer Mißstände oder Zustände, die als solche bewertet werden. Die meines Erachtens mangelhafte Wahrnehmung, Kenntnis und Bewertung signalisiert typische, verbreitete Kommunikationsprobleme zwischen beiden Disziplinen. Der Autor beklagt zum Beispiel, daß nach Belieben Güter produziert und verkauft werden können, egal ob es dem Mensch jetzt oder in Zukunft schadet. Er vernachlässigt, daß wir bereits viele (wenn auch zu wenig) Verbote haben. Und wie wollte man sein Ziel sicherstellen: Wer sollte prüfen, wie, mit welchen Methoden, in welchen Fristen? Welche Kosten (auch an gesellschaftlicher Freiheit) hätte eine dazu nötige Mammutbürokratie?

Ob die Politik von der Wirtschaft abhängt, mag man immerhin fragen - daß schon die Politiker diese gerne gestellte Frage abweisen, ist in vielen Diskussionen zum Beispiel von Theologen mit Politikern zu sehen. Daß vom Staat angestellten Wissenschaftlern wegen ihrer Abhängigkeit vom Staat die Frage nach einer Zukunftsethik nicht anvertraut werden dürfe, verkennt die hierzulande große, wenn gewiß auch nicht schrankenlose Freiheit von Wissenschaft und Forschung. Ich spare mir weitere Ausführungen an dieser Stelle.

Als Verfechter des »Dritten Weges« - nicht nur dadurch, aber vor allem dadurch - hat sich der bekannte Nationalökonom Ota Šik einen Namen gemacht. Es geht hier nicht um den kirchenintern vielleicht bekannten »Dritten Weg« im kirchlichen Arbeitsrecht, sondern um eine alternative Ordnungskonzeption zwischen den Leitbildern kommunistischer und kapitalistischer Wirtschaftsverfassung. Šik hat dazu in jüngster Zeit zwei Monographien vorgelegt (beide beim Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo):

- »Ein Wirtschaftssystem der Zukunft« (1985, VIII + 202 S., 36,- DM und - »Wirtschaftssysteme. Vergleiche - Theorie - Kritik« (1987, VIII + 232 S., 39,80 DM.

Das erste Buch ist insgesamt der Darstellung dieses »Dritten Weges« (in übrigens auch für ökonomische Laien verständlicher Sprache) gewidmet, der nach der Vorstellung Ota Šiks die zwei bisherigen »Wege« ablösen soll. Der zweite Band - eigentlich vor dem ersten gelesen werden sollte - arbeitet durch eine vergleichende Analyse die unterschiedlichen Formen und Effekte wichtiger wirtschaftlicher Prozesse in markt- und planwirtschaftlich verfaßten Systeme heraus und liefert durch die Destillierung der Reformerfordernisse sozusagen die Begründung für ein alternatives Wirtschaftssystem. für Šik mithin für seinen Dritten Weg. Die aktuellen Umwälzungen in den osteuropäischen Staaten sind eine unerwartet plötzliche Bestätigung seiner Kritik an planwirtschaftlichen Systemen; daß trotz der vielen Forderungen nach marktwirtschaftlichen Strukturen wie in westlichen Industriegesellschaften viele Stimmen in Osteuropa nicht alle bisherigen Strukturen einfach komplett über Bord werfen wollen, sondern für einen differenzierten Wandel plädieren, der marktwirtschaftliche Elemente aufnimmt und erhaltenswerte sozialistische Elemente bewahrt, schafft für Šiks Ideen vielleicht ein unerwartet

großen Markt oder Anwendungsbereich. Ob seine ohnehin angesehenen Bücher dadurch »Bestseller« werden, wird man sehen - Autor und Verlag werden es aus den unterschiedlichsten Gründen nicht bedauern.

Kritik an der Marktwirtschaft wird nicht nur von Šik erhoben - und sie ist weithin verbunden mit der Kritik einer ihrer grundlegenden gesellschaftlichen Ordnungsphilosophien: des Liberalismus. Der Band »Liberalismus im Kreuzfeuer. Thesen und Gegenthesen zu den Grundlagen der Wirtschaftspolitik« (hg. v. Hans G. Nutzinger, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1986, 329 S., 39,80 DM ist das Ergebnis eines Fachgesprächs für Ökonomen, Sozialwissenschaftler, Theologen und Philosophen, das 1985 in der Ev. Akademie in Hofgeismar stattfand und sich mit der Wiederbelebung und Kritik des Liberalismus befaßt hat.

Liberalismus ist - nomen est omen - kein geschlossenes Theoriegebäude, sondern in vielfältige Spielarten und Fragmente ausdifferenziert. Und: Liberalismus läßt sich nicht bei einer einzigen Partei ansiedeln, die sozusagen das Monopol für liberale Ideen reklamieren könnte (manche befürchten wohl auch, diese Partei hätte einen auf marginale Bedeutung schrumpfenden Marktanteil auf dem Markt für liberale Ideen), sondern findet sich praktisch mit unterschiedlichen Akzenten und Dosierungen im ganzen Parteienspektrum und in verschiedenen bedeutenden gesellschaftlichen Gruppierungen und Institutionen. An diesem Band hat auch *Christofer Frey* mit einem Beitrag über »Liberale Theorie zu der oben referierten Position Böckles bestehen zum Teil große Gemeinsamkeiten, zum Teil aber auch markante Unterschiede. Frey lehnt eine metaphysische Grundlegung der Sozialethik strikt ab, im Blick auf die Prinzipien 2. und 3. Stufe Böckles gibt es aber große Ähnlichkeiten, was nicht weiter erstaunt, da Böckle sich auf Rawls bezieht und Frey auf Hoffe, der sich selbst stark auf Rawls stützt. Die Ablehnung einer metaphysischen Begründung bedeutet jedoch keinen Verzicht auf theologische Argumente, die als normativer Hintergrund für die Ausrichtung und Interpretation immanenter ethischer Prinzipien fungieren und nach Frey den Wirtschaftsliberalismus als defizitär und fehlgeleitet erscheinen lassen.

Die Defizite und Mängel des Wirtschaftsliberalismus sind gegenwärtig nach Ansicht - wohl nicht nur - ihrer Kritiker am anschaulichsten im Bereich

der Sozialpolitik und der Umweltpolitik zu erfahren. Mit Büchern zu diesen beiden Bereichen schließt diese Sammelrezension ab.

Im Zusammenhang der Diskussionen um sozialpolitische Alternativen der »Grünen« ist der von *Michael Opielka* und *Ilona Ostner* herausgegebene Band »Umbau des Sozialstaates« entstanden (Verlag Klartext, Essen 1987, 487 S., 29,80 DM. Die ca. 40 Beiträge sind nach den Themenkreisen »Herausforderungen«, »Kontroversen« und »Perspektiven« geordnet. Aus dem ersten Themenkreis nenne ich *Christian Leiperts* Aufsatz »Folgekosten der industriegesellschaftlichen Produktions- und Konsumweise«. Der Autor ist schon seit längerer Zeit als Kritiker des traditionellen Konzepts der Sozialproduktberechnung hervorgetreten, insbesondere im Blick auf die Verwendung des Sozialproduktes als Wohlfahrtsindikator. Er präsentiert auch hier in gewohnter Kompetenz die berechtigten Kritiken etwa im Blick auf Umwelt-, Verteidigungs-, Verteilungs- und Vermögensbildungsaspekte, die seit etwa 20 Jahren mit zunehmender Intensität vorgetragen werden, ohne daß die praktizierte Volkswirtschaftliche Gesamtrechnung dem bisher Rechnung getragen hätte, sieht man von den ersten Ansätzen in der Einbeziehung von Umweltdaten ab, die jüngst für 1990 in Aussicht gestellt worden sind.

Im Kapitel »Kontroversen« beschäftigt sich *Gisela Anna Erler* mit dem Thema »Androgyne Sozialutopien: Vernebelung zu Lasten der Frau«. Sie betont, daß eine wirksame Sozialpolitik für Frauen erst über einen langen Zeithorizont sich durchsetzen kann. Was dagegen kurzfristig und oberflächlich als Gleichheitsideologie verfochten werde, zementiere trotz aller redistributiven Angebote letztlich die Unterprivilegierung der Frau, weil es ihr einseitig die Lasten der Reproduktion auferlege, ohne - allen Lippenbekenntnissen zum Trotz - eine Veränderung der Allokationsstrukturen von Arbeitsplätzen überhaupt und höher dotierten insbesondere zu bewirken. Eine beide Geschlechter gleichermaßen und realiter betreffende höhere Durchlässigkeit von Erwerbs- und Betreuungsarbeit bleibt deshalb noch eine androgyne Sozialutopie.

Das Kapitel »Perspektiven« enthält unter anderem den Beitrag))ZU den Verteilungswirkungen eines existenzsichernden Grundeinkommens« von *Eckhard Wegner*. Dieser auch von anderer Warte aus diskutierte Vorschlag zur Umgestaltung des

Sozialleistungssystems und zu größerer Verteilungsgleichheit als bisher wird von Wegner im Blick auf die Distributionseffekte nach Einkommensteuerebenen untersucht. Der kurze Beitrag mußte wohl leider aus Platzgründen die eventuellen Auswirkungen auf das alloкатive Anreizsystem und die daraus folgenden Rückwirkungen auf das verfügbare Redistributionsvolumen ausklammern; dies gilt aber umgekehrt auch für die mögliche Erhöhung des Redistributionsvolumens durch eine voraussichtliche Verringerung der Transaktionskosten.

Dem Thema »Umweltpolitik« gewidmet ist *Hermann Laistners* Band »Ökologische Marktwirtschaft« (Max Hueber Verlag, München 1986, 256 S., 34,- DM; das Vorwort hat *Carl Amery* geschrieben. Der Autor - Ingenieur, Unternehmer und in der SPD politisch aktiv möchte, wie der Titel schon signalisiert, die Marktwirtschaft keineswegs abschaffen; das schlechte Erscheinungsbild der Marktwirtschaft gerade im Blick auf Umweltfragen sei vielmehr dadurch bedingt, daß wichtige ihrer Funktionsvoraussetzungen teils vom Staat selbst außer Kraft gesetzt worden seien. Eine von solchen Fehlsteuerungen befreite soziale Marktwirtschaft hätte auch im Blick auf die Umweltfragen ein anderes System überlegene Zukunft. Der Autor skizziert in dem für ein breites Publikum geschriebenen Buch eine Fülle von Vorschlägen »im Geiste ökologischer Vernunft« - unter anderem eine Produktsteuer, die offenbar gewisse Ähnlichkeit zu dem Konzept einer Ökosteuer hat, das in jüngster Zeit viel diskutiert wird. Eine genaue Analyse ist nicht möglich, weil die Details, die Wirkungsverteilung u. a. m. hier wie bei anderen Vorschlägen des Autors weithin im Dunkel öffentlichkeitswirksamer Allgemeinheit bleiben. Aber manchmal ist ein solches Plädoyer ja ein notwendiger erster Schritt, um politischen Willen zu mobilisieren, dem die detaillierte Darstellung und Abwägung erst als zweiter Schritt folgt.

Paulgeorg Juhl
7614 Gengenbach

Trowitzsch, Michael: Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. 228 S. mit Personenregister. Kt. 39,- DM.

Eher selten ist das Erscheinen eines theologischen Werkes, daß sich darum kaum rezensieren läßt, weil man es im Original gelesen haben muß. Die Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen des Münsteraner Systematikers *Trowitzsch* zur Technikkritik gehört m. E. aus verschiedenen Gründen dazu. Dies gilt einmal für den nicht aus zweiter Hand wiedergebbaren Gestus und Duktus einer schönen, über weite Strecken an den Expressionismus erinnernden, scharfgeschliffenen und durchdachten Sprache, die als ungewöhnliche theologische Prosa bis in den Stil hinein der Abgründigkeit der behandelten Thematik zu entsprechen versucht. Ebenso faszinierend und in wenigen Worten nicht beschreibbar, ist zweitens der interpretative Denkversuch, auf dem bestimmenden Hintergrund von *Karl Barths* Theologie *Heideggers* späte Technikkritik nicht nur nochmals kritisch aufzunehmen, sondern sie im Horizont der Geister und Ungeister der Zeit und darin besonders der Übermacht der Technokratie sogar überhöhend zu »intensivieren« (36) und zu aktualisieren. Auf dieser Linie ergeben sich drittens eindringliche, in ihrem Kritikpotential kaum zu überbietende, dann und wann gar deutlich apokalyptisch anmutende Reden an eine von Technik beherrschte Zeit, die ihrer immanenten, katastrophalen Gefährdung noch nicht zureichend bewußt geworden ist. Mit *Heideggers* Kritik über *Heidegger* hinaus holt *Trowitzsch* zu nachdrücklichen »Klage« - (69,81), »Reue« - (208) und »Buße-Rufen (23) aus, die einerseits durch eine subtile Interpretationskraft im Umgang mit den behandelten Texten, anderseits durch eine entlarvende und bezwingende Reflexionskraft im Blick auf das unheimliche Wesen und Unwesen von Technik zu denken geben.

Äußerlich gesehen, handelt es sich um drei relativ kurze Vorträge (*Karl Barths* theologische Kritik der Technik, 1-19; »Sterbliches Denken«. Eine neuerliche theologische Erinnerung an *Martin Heidegger*, 65-82; Wort Gottes und Geist der Zeit, 196-208), einen längeren Festbeitrag (*Karl Barth*. Erinnerung in angefochtener Zeit, 21-64), ein »Nachwort, im Gespräch mit *Dietrich Bonhoeffer*« (209-228) und im Zentrum um eine groß angelegte Abhandlung zu »*Heideggers* Verständnis der neuzeitlichen Technik. Vorüberlegungen« (83-195). Besonders der letztgenannte Teil gibt dem ganzen ein Rückgrat und sorgt dafür, daß nicht einen Augenblick der Eindruck einer bloßen

Sammlung von Gelegenheitstexten entsteht. Das Buch hat durch die Intensität seiner Botschaft eine innere Form und einen formalen Guß.

Auf der Basis einer zisierten, doch immer wieder frei verstärkenden Interpretation besonders von *Heideggers* Technikverständnis holt der Verfasser zu einem grundsätzlichen Rütteln am »Bau der Welt« aus, die neuzeitlich von Technik und »Subjektautonomie« geprägt ist (1). Seine Entwürfe versteht er als bloße »Anbahnung einer Kritik« (2) der Technik als einer »umfassenden Seinsweise« (11), die ambivalent soteriologisch geprägt »zum Befreienden und Erlösenden oder in abgründige Verzweiflung Treibenden« (15) werden kann. Von einer Reflexionsrunde zur nächsten tritt zunehmend mehr die alles durchwirkende Vernichtungsmacht von Technokratie in den Blick bis zur Spitzenaussage: »Sie steuert, bahnt, organisiert, ordnet, sichert das Unwesen, sie unterstellt sich mit all ihren Vermögen, gerade in der Akkumulation von Macht an sich, dem Unmöglichen. Das Nichts ist der Inspirator der Technokratie ... In der Vernichtungstechnologie kommt darum der Machtgeist der neuzeitlichen Technik auf seinen Begriffe (192f.). Mit *Heidegger* taucht die Neuzeit ins Dunkel einer »Endzeit«, in der auch jedes theologische Gerede von »Sinn« (173, 211) und besonders Ethik als »Wachstumsbranche« (147) und als Hilfe der »Verheerung« (6) verdächtig werden. Die »Fähigkeit zur Selbstzerstörung« (165) nimmt, noch zu unerkannt, gewaltig zu und bildet als Technokratie »etwas Umfassendes und Durchtriebenes«, das das »Schema dieses Aeons« manifestiert (210). Innerer Orientierungspunkt dieser Zeitanalysen ist für den Verfasser der soteriologisch bestimmte Gedanke einer »bislang unvorstellbaren nach-technischen Rekreation der Welt« (208), die aber gerade nicht mehr vom Wesen der Technik, sondern von Gott her zu erwarten ist: »Kein Vertrauen auf eigene Macht und Vernunft. Verzagen an leiblicher Gewalt, ernstliches Gebet, Gottesfurcht« (226), so lautet das Fazit in einer Zeit, in der sich die Moderne »ausgehofft« hat (1).

Ein derartiger Essay bietet naturgemäß auf jeder Seite Angriffstellen, an denen kritisch weiterzufragen wäre. Der Umgang mit *Barth*, *Heidegger*, *Bonhoeffer* etc. läßt dann und wann Zweifel offen, ob deren Intentionen angemessen zu Wort kommen oder überdacht und überdehnt werden. Den stärksten Anhalt findet der Autor ohne Zweifel am

späten Heidegger. Das Bedeutende des Buches liegt m. E. darin, daß es dessen soteriologisch-apokalyptisch ausgerichtete Szenarien in einen christlichen Verständnishorizont hineinnimmt und darin tiefschürfend weiterträgt. So wenig eine theolo-

gisch-ethische Technikkritik an Heideggers Spättexten vorbeikommt, so nötig ist der vorliegende Kommentar dazu.

A/fred Jäger

4800 Bielefeld 13

Grundfragen der Ethik

- Bunge, Mario* und *Rubén Ardila*: Philosophie der Psychologie. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 65). Ca. 480 S. Brosch.: Ca. 58,- DM; Ln.: Ca. 98,- DM.
- Evangelische Ethik*. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. Eingeleitet und herausgegeben von Hans G. Ulrich. München: Chr. Kaiser 1990 (Theologische Bücherei, 83; Studienbücher). Ca. 400 S. Ca. 38,- DM.
- Fischer, Herrmann*: Systematische Theologie. Stuttgart: Kohlhammer 1990 (Urban-Taschenb. Bd. 6). Ca. 160 S. Ca. 20,- DM.
- Guzzoni, Ute*: Wege im Denken. Versuche mit und ohne Heidegger. Freiburg: Karl Alber 1990. 320 S. mit 4 Abb. 48,- DM.
- Honecker, Martin*: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin/ New York: W. de Gruyter 1990. 423 S. 58,-DM.
- Jüngel, Eberhard*: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 111. München: Chr. Kaiser 1990 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 107). Ca. 432 S. kart.: Ca. 68,- DM; geb. Ca. 98,-DM.
- Müller, Hans-Peter* (Hg.): Wissen als Verantwortung. Stuttgart: Kohlhammer 1990. Ca. 130 S. Ca. 29,-DM.
- Rohls, Jan*: Geschichte der Ethik. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. Ca. 550 S. Brosch.: Ca. 68,- DM; Ln.: Ca. 98,- DM.
- Topitsch, Ernst*: Heil und Zeit. Ein Kapitel zur Weltanschauungsanalyse. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. Ca. 150 S. Brosch.: 48,- DM; Ln.: 78,- DM.
- Track, Joachim*: Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer 1990. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14,3). Ca. 220 S. Ca. 29,-DM.

Historische Probleme der Ethik

- Baumanns, Peter*: J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie. Freiburg: Karl Alber 1990 (Alber-Reihe Philosophie). Ca. 460 S. Ca. 98,- DM.
- Ebeling, Gerhard*: Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik. 3. um ein Nachwort erweiterte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990. Ca. 560 S. Ca. 140,- DM.
- Fulda, Hans-Friedrich* und *Rolf-Peter Horstmann* (Hg.): Hegel und die »Kritik der Urteilkraft«. Mit Beiträgen von Cyrus Hamlin, Rolf-Peter Horstmann, Rüdiger Bubner u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1990 (Veröffentlichung der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 18). 267 S. 98,-DM.
- Hintikka, Merrill B.* und *Jaakko Hintikka*: Untersuchungen zu Wittgenstein. Übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990. 419 S. 78,-DM.
- Lempp, Eberhard* und *Edgar Thaidigsmann*: Gottes Gerechtigkeit in der Dialektik der Aufklärung. Annäherungen an die Theologie Hans Joachim Iwands. München: Chr. Kaiser 1990. Ca. 132 S. Ca. 32,-DM.
- Ringleben, Joachim* (Hg.): Gottes Reich und menschliche Freiheit. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990 (Ritschl-Kolloquium, Göttingen 1989). Ca. 176 S. Ca. 38,- DM.
- Weyer-Menkoff, Martin*: Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 27). XII, 334 S. 98,-DM.

Politische Ethik

- Fetscher, Iring*: Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Stuttgart: Radius-Verlag 1990. 100 S. 20,-DM.

- Freeden, Michael:* Rights. London: Open University Press 1990. 128 S. Paperback: 6,95 -£; Hardback: 20,- £.
- Maaser, Wolfgang:* Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Künneth. Bochum: SWI-Verlag: Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland 1990 (SWI ... außer der Reihe, Nr. 5). 377 S. 32,- DM.
- Müller, Christine-Ruth:* Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die national-sozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. München: Chr. Kaiser 1990 (Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, Bd. 5). Ca. 384 S. Ca. 89,-DM.
- Pfeffer, R. G.:* Marxism, Morality and Social Justice. Princeton: Princeton University Press 1990 (Studies in Moral, Political and Legal Philosophy). Paperback: 9,50 £; Hardback: 31,95 £.
- Stegemann, Wolfgang:* Kirche und Nationalsozialismus. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 176 S. 36,-DM.

Rechtsethik

- Heckel, Martin:* Gesammelte Schriften 1/11. Staat - Kirche - Recht - Geschichte. Hg. von Klaus Schlaich. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1989 (Jus Ecclesiasticum 38). Band I: XXII, 612 S.; Band II: XXII, 653 S. Zus. 198,-DM.
- Höffe, Otfried:* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990. Ca. 431 S. 58,- DM.
- Kelsen, Hans:* Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik. Eingeleitet von Ernst Topitsch. München: Wilhelm Fink Verlag 1990. 369 S. S.48-DM.
- Köpcke-Duttler, Arnold* (Hg.): Schuld - Strafe - Versöhnung. Ein interdisziplinäres Gespräch. Mainz: Matthias Grünewald Verlag 1990. Ca. 148 S. Ca. 29,80 DM.
- Reiman, J.:* Justice and Modern Moral Philosophy. New Haven: Yale University Press 1990, 22,50 £.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Wie soll sich die theologische Ethik den Fragen des Rechts, vor allem der Bestimmung der Menschenrechte und - damit verknüpft - der Menschenwürde stellen? Diese Frage zu beantworten bedeutet auch, in einen aktuellen theologischen Streit einzutreten: Ist die Wort-Gottes-Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg für Demokratie und Recht weitgehend blind gewesen, so daß endlich der von ihr so verkannte theologische Liberalismus wieder zur Geltung kommen muß? Oder war nicht dieser, auf menschliche Sinnfragen konzentriert, eher eine Strömung politischer Anpassung und darum bei der Suche nach neuem, besserem Recht zurückhaltend?

An diese Diskussionslage schließen sich die zentralen Beiträge dieses Hefts an. Der Hamburger Systematiker und Sozialethiker *Traugott Koch* vertritt eine Position, die er am Begriff der »Menschenwürde« expliziert: Eine bestimmte theologische Richtung habe versagt, als sie die Menschenwürde theologisch begründen sollte. Die Menschenwürde lasse sich nur aus der »Gottgleichheit« des Menschen theologisch begründen - eine Aussage, die Luthers Anthropologie und sein Sündenverständnis für gänzlich ungeeignet hält. Aufklärerisches und idealistisches Gedankengut gegen reformatorisches - das ist ein deutlicher Aufruf zur theologischen und kirchlichen Diskussion. So wenig inhaltlich festgelegt wie das Selbst des Menschen seien auch die formalen Menschenrechte Ausdruck des Rechtes auf Recht.

Der Heidelberger Theologe *Hans Richard Reuter* diskutiert das Recht der »Militärsteuer-Verweigerung«, Er will an Luther, Bonhoeffer und Barth anknüpfen, wenn er das Gewissen als Identität mit sich selbst, Identität von innerer Verbindlichkeit und äußerem Verhalten, als Ort der Befreiung von Selbstrechtfertigung und somit als eschatologisch bestimmt versteht. Gewissensfreiheit (zum Schutz der persönlichen Identität) in Einklang mit Verbindlichkeit (Übernahme gewisser Folgen der Verweigerung eines Steueranteils) ist geboten.

Rainer Eckertz weist den Wandel des Grundrechtsverständnisses in einer »Risikogesellschaft« auf. Grundrechte sichern nicht mehr allein einen legitimen Freiraum des Individuums gegenüber dem Staat, sondern schützen potentiell Betroffene vor unwägbareren Risiken. Eckertz erörtert das anhand von Urteilen zu atom- und gentechnischen Anlagen.

In einen Bereich persönlicher und sozialer Lebensgestaltung führt der Bericht des norwegischen Ethikers *Axel Smith* ein, den Umgang mit dem Alkohol. Der Verfasser deckt wichtige Fragen auf, die in der evangelischen Ethik der letzten Jahrzehnte vernachlässigt wurden.

Alle Beiträge können im Licht einer fundamentalethischen Fragestellung gelesen werden, die von den niederländischen Ethikern *Theo van Willigenburg* und *Robert Heeger* behandelt wird, der Rechtfertigung ethischer Urteile ohne Deduktion aus abstrakten ersten Prinzipien. Die Verfasser wollen von der Verbindung der moralischen Intuition, moralisch relevanter Tatsachen und von Prinzipien *im* jeweiligen Fall ausgehen und die ethische Reflexion in alle drei Richtungen so erweitern, daß sich alle Überlegungen zu einer Art von Netzwerk verbinden.

c.F.

Grundlegende Reformen im Pflegebereich sind unumgänglich

Von Theodor Strohm

In den vergangenen Jahren reifte ein Notstand heran, dessen Bearbeitung und Überwindung in einem konzertierten Verfahren jetzt in Angriff genommen werden muß. Es geht um die grundsätzliche Neuordnung des Pflegebereichs, die in der Nachkriegszeit durch eine zögerliche und immer nur ad hoc betriebene Fortschreibung eingefahrener Strukturen unterlassen wurde. Die Krise war vorhersehbar. Es fehlte aber an der doppelten Interessenvertretung: der Vertretung des Gemeinwohlinteresses an einer dem Prinzip der Menschenwürde entsprechenden Ausgestaltung des Pflegebereichs, und an der Interessenvertretung der Pflegekräfte, die aus dem Kartell, das die immensen Gesundheitsmittel unter sich aufteilt, weitgehend ausgeklammert wurden. Mit Recht konnte man erwarten, daß in der neuen Legislaturperiode diese Reform zügig eingeleitet und beispielsweise die Finanzierung von Pflegeleistungen durch eine Versicherungslösung sichergestellt wird. So wichtig eine wirklich eingreifende Absicherung des Pflegerisikos ist, so dürfen darüber nicht die übrigen Dimensionen der Reform übersehen werden: Es geht um eine Neubewertung des Pflegebereichs im Gesundheitssystem; darüber hinaus sind langfristige Strategien der Qualifizierung und Aufwertung der professionellen Pflegedienste erforderlich. Schließlich erhebt sich *die* Frage nach einer allgemeinen Kompetenzerweiterung in Fragen der Pflege, die alle Mitglieder der Rechts- und Solidargemeinschaft betrifft. Einige Gesichtspunkte aus diesem Reformbereich sollen im folgenden hervorgehoben werden.

1. Die von allen Seiten beklagte Krise im Bereich der Pflegedienste hat ganz unterschiedliche Ursachen, die sich allmählich zu einem Geflecht der Wirkungen zusammenknoteten. Wenn nicht unverzüglich entscheidende Reformkonzepte vorgelegt und die entsprechenden Schritte vollzogen werden, wird es mit Beginn des kommenden Jahrhunderts zur Katastrophe und zu einem erheblichen Schwund an humaner Substanz in unserer Gesellschaft kommen. Drei Ursachen fallen besonders ins Gewicht:

- eine demographische Ursache: Die Zahl der 17jährigen und für Pflegeberufe in Frage kommenden wird von 778600 (1988) auf 567700 (1995) sinken. Infolgedessen wird auch die Zahl der Abgänger aus Haupt- und Realschulen um rund 200000 Personen absinken. Demgegenüber wird die Zahl der über 60jährigen um ca. 2,3 Mio. (von 1987-2000) ansteigen und die Zahl der über 80jährigen, also der virtuell von Pflegebedürftigkeit besonders Betroffenen um ca. 300000. Damit öffnet sich eine demographische Schere, deren Auswirkungen abschätzbar sind. Schon jetzt ist von einem Fehlbestand an

qualifizierten Pflegedienstkräften von mindestens 60000 Personen auszugehen. Diese Zahl wird in wenigen Jahren dreimal größer sein:

- Eine weitere Ursache liegt in Fehlern der Ausbildungsplanung. Noch vor wenigen Jahren mußten junge Menschen Wartezeiten für die Ausbildung in Pflegeberufen bis zu drei Jahren in Kauf nehmen. Zusätzlich mußten hohe Kosten für die »private« Ausbildung entrichtet werden. In den siebziger Jahren wurden fast alle Pflegehilfeschulen geschlossen. Die Konsequenz lag auf der Hand: die Betroffenen drängten in andere Ausbildungsgänge, zahlreiche Abiturientinnen (und Abiturienten) wechselten in die Universitäten. Da die Einkommenserwartungen für die Familienhauptverdiener zu gering waren und sind, kam die Ausbildung ohnehin nur für Personen mit Nebenverdienst-Erwartungen oder Allein-stehende in Frage:
- Die dritte Ursache liegt in der Stellung der Pflege im Gesundheitssystem. Während die ärztliche, medizintechnische und medikamentöse Versorgung klar geregelt ist, gibt es für den Pflegebereich eine Mehrzahl von Instanzen, die sich gegenseitig die Kosten zuschieben, das heißt, Leistungen weitgehend verweigern oder auf ein Minimum herabdrücken. Die Folge sind viel zu niedrige Pflegesätze in Krankenhäusern, in Pflegeeinrichtungen und erst recht in der ambulanten Pflege.

Ein Beispiel aus München: Wenn die Krankenschwester einer Sozialstation eine Injektion verabreicht, werden 4,90 DM vergütet. Wenn der Hausarzt dieselbe Spritze verabreicht, kann er 65,- DM in Rechnung stellen. Die Einkommensobergrenzen der verantwortlichen Pflegedienstleiter/innen in Krankenhäusern liegen in der Regel um 1000,- DM und die der Krankenschwestern (beziehungsweise Pfleger) um rund 2000,- DM unter der Eingangsstufe für den ärztlichen Dienst (Assistenzärzte). Zusätzlich liegt die im derzeitigen Stellenplan vorgesehene Zahl der »Beschäftigten pro Bett« in der ehemaligen Bundesrepublik bei 1,15, in Schweden, USA oder Dänemark aber in der Größenordnung 2,78, 271 oder 2,37. Die Symptome des sich anbahnenden Notstands sind allgemein bekannt: geschlossene Stationen, überbelegte Häuser, Aufnahmestop für Notfallpatienten, Streß und Frust, zunehmende Fluktuation des Personals. Dies alles ist zu sehen auf dem Hintergrund einer sich intensivierenden Pflegesituation durch Verkürzung der Verweildauer und Verstärkung der professionellen Anforderungen an die Pflege.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß auch die christlichen Kirchen und ihre diakonischen Organisationen die Zeichen der Zeit zu lange nicht oder nicht genau genug gedeutet haben. Zwar ist die Formel *Wilhelm Löhes*, die noch heute jede Diakonisse auswendig kennt, ein Kennzeichen der Mitte des 19. Jahrhunderts und längst außer Kraft. Sie lautet: »Was will ich? Dienen will ich! Wem will ich dienen? Dem Herren in seinen Elenden und Armen. Und was ist mein Lohn? Ich diene weder zu Lohn noch zu Dank, sondern aus Dank und Liebe. Mein Lohn ist, daß ich darf!« Daß Frauen einen eigenen Willen hatten, grenzte damals schon an einen Durchbruch in die Selbständigkeit. Aber die Konsequenzen am Ende dieser Periode eines immer schon problematischen Dienstverständnisses wurden zu spät gezogen. Diakonieschwester in Gemeinden oder Krankenhäusern genießen wegen ihres selbstlosen Einsatzes und ihrer ganzheitlichen Kompetenz überall eine fast legendäre Wertschätzung. Der Nachwuchs bleibt aus. Die Stellung der Pflege im Gesundheitssystem muß neu adjustiert werden. Dies ist mit großen Anstrengungen und hohen Kosten verbunden. Diese Kosten können nicht nur

zusätzlich, sie müssen auch durch Umverteilung aus dem Volumen des Gesundheits-Budgets von 2,771 Mrd. oder 9,8% des BSP (im Jahre 1988) aufgebracht werden. Wenn zum Beispiel die gesetzlichen Krankenkasse nach eigenen Angaben jährlich ca. 6 Mrd. DM für Arzneimittel ohne oder mit ausschließlich schädlicher Wirkung ausgeben, so ließen sich – laut Enquetebericht '90 - von diesem Finanzvolumen rund 70000 Ärzte oder - nach der gegenwärtigen Besoldungsordnung - rund 100000 professionelle Pflegekräfte zusätzlich finanzieren.

2. Da in Deutschland - im Unterschied etwa zu England oder USA - der Pflegebereich weder einen festen Bestand in Forschung und Lehre an den Hochschulen noch auch sonst Gegenstand kontinuierlicher Forschung darstellt, existieren nur relativ wenige Untersuchungen, die ein Reformkonzept begründen und vorprägen können. Einige Ergebnisse lassen sich gleichwohl ins Spiel bringen. So wurde die Behandlungsintensität in Krankenhäusern überprüft. Legt man drei Pflegestufen zugrunde, wobei die 3. Stufe die Schwerstpflege betrifft, dann ergibt sich heute, daß rund 80% des Pflegebedarfs auf die Kategorie 3 entfällt. Ähnlich haben sich die Gewichte in der Altenpflege und in der Pflege der Behinderten verschoben. Die physische und psychische Belastung der Pflegekräfte wurde in verschiedenen Untersuchungen präzisiert. So stellen sich beispielsweise schon bei 25jährigen Pflegepersonen Beschwerden des Stütz- und Bewegungsapparates ein (bei etwa 35%) mit stark ansteigender Tendenz in den höheren Altersgruppen. Die psychischen Belastungen resultieren nicht nur aus der ständigen Leiderfahrung, sondern stärker noch aus den Arbeitsbedingungen in den Einrichtungen. In einer Untersuchung des Bundesministeriums für Arbeit und Sozialordnung wurden 4 Faktoren herausgestellt, die hierfür maßgebend sind: 1. Unzureichende Personalausstattung erzeugt permanent ein Gefühl der Überlastung und des Versagens; 2. ungünstige Dienstzeiten führen zu einer erheblichen Belastung im persönlich-familiären Bereich, insbesondere bei Frauen; 3. die Ausführung pflegefremder Arbeiten zerstört die berufliche Identität und schafft ein Gefühl, jederzeit ersetzbar zu sein; 4. schließlich führt die Arbeit in starken Hierarchien zu dem Gefühl, etwa dem ärztlichen Dienst gegenüber strukturell unterlegen zu sein und lediglich als Hilfsdienst qualifiziert zu werden.

Umgekehrt wird in Befragungen festgestellt, daß die Motivation zur Pflege immer dann verbessert wird, wenn fünf Faktoren positiv zur Geltung kommen: 1. Die Möglichkeit zu ganzheitlicher Pflege, in der die Zuwendung zum Menschen zeitlich und organisatorisch vorgesehen ist; 2. die Möglichkeit zu teamartiger, berufsübergreifender Kooperation, in der ein Lernprozeß und nicht nur fließbandartige Pflege abläuft; 3. Überschaubarkeit und Transparenz des medizinisch-pflegerischen Ablaufs und damit kompetente Zusammenarbeit mit dem ärztlichen Dienst; 4. optimale Pflegebedingungen mit einem vernünftigen Verhältnis von Behandlungs- und Grundpflege; 5. flexible Gestaltung der Arbeitszeiten im Rahmen eines längerfristigen Zeitbudget (halbjährlich oder jährlich), dadurch Gewinnung von Zeitsouveränität.

Diese Faktoren werden gelegentlich gleich hoch oder sogar höher eingestuft als die nicht minder gewichtigen, aber eher zu den Grundvoraussetzungen der Reform zählenden Faktoren: höheres Einkommen und Aufstiegsmöglichkeiten.

Da noch immer in hohem Maße Frauen in Pflegeberufen arbeiten, sind zusätzliche Faktoren zu berücksichtigen, die die Situation der Kinder und Familien betreffen. Hierzu gehören etwa Schlafmöglichkeiten von Kindern während der Nachtwache, Kindergärten,

Wiedereingliederungshilfe nach der Familienphase, Verbesserung der Alterssicherung. Außer besseren Stellenplänen, besserer Bezahlung und günstigeren Rahmenbedingungen muß aber in Analogie zu ausländischen Vorbildern - ein zukunftsorientiertes Berufsbild entwickelt werden. Diesem Berufsbild muß dann auch eine Ausbildungsstrategie entsprechen, die zugleich einen breiten optimalen Zugang ermöglicht und zu einem optimalen Erwerb von Kompetenzen führt. Hierzu sollen im folgenden einige Gesichtspunkte zur Diskussion gestellt werden.

3. Der Pflegedienst ist ein unverzichtbarer und quantitativ wie qualitativ immer wichtiger werdender Teil der Gesundheitsvorsorge, -fürsorge und -nachsorge sowie der gesamten medizinischen, bildenden, beruflichen und sozialen Rehabilitation. Pflege ist teilweise mehr und teils auch anderes als der kurativ medizinische Dienst, steht diesem aber in Bedeutung und Wertigkeit in nichts nach. Pflege dient der Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der Gesundheit sowie der Lebensermöglichung und Sterbegleitung auch unter extremen Bedingungen. Im Unterschied zum medizinischen Dienst, der als Berufsstand einheitlichen Bedingungen hinsichtlich Ausbildung, Bezahlung, Approbation et cetera unterliegt und einen sehr hohen sozialen Standard erreicht hat, steht die professionelle Aufwertung für den Heil- und Pflegeberuf noch aus. Die Zersplitterung innerhalb der Pflegedienste in ambulante und stationäre Behinderten- und Altenpflege, ambulante Krankenpflege, Krankenhauspflege, Kurzzeitpflege, Heimpflege, setzt schon im Ausbildungsbereich ein und ist in den übrigen Dimensionen festgeschrieben.

Eine vorrangige Aufgabe ist es deshalb, innerhalb der Pflegedienste zu einheitlichen Standards auf hohem Niveau zu gelangen. Zu unterscheiden wäre etwa: Assistenzpflege, allgemeine Pflege, Funktionspflege, Intensivpflege, Abteilungsleitung (Station oder Gebiet) Pflegedienstsupervision (einschließlich Praxisanleitung und -begleitung), Pflegedienstleitung. Grundsätzlich muß eine Rotation innerhalb der einzelnen Pflegebereiche möglich und auch empfohlen werden.

Zweitens sind auch die Ausbildungsgänge auf hohem Niveau einzurichten und zu vereinheitlichen. Bislang bildeten nach Bedarf die Einrichtungen ihren »Nachwuchs an Pflegepersonal« meist selbst aus. Eine Eingliederung in Universitäten oder Fachhochschulen ist weniger empfehlenswert als die Neugründung von Gesamthochschulen in den Zentren der medizinischen Ausbildung und Versorgung. Eine Pflegegesamthochschule mit einem Eingangsbereich für mittlere Schulabschlüsse und hoher Durchlässigkeit nach allen Richtungen sollte in den wichtigsten Zentren vorhanden sein. Damit wird im Bereich der Lehre und Forschung ein zusätzlicher Anreiz für Qualifikation und »Aufstieg« geschaffen. Vorbilder gibt es in England und in den skandinavischen Ländern.

Erst wenn das professionelle Profil im angedeuteten Sinn klar herausgestellt ist, kann auch über die Verbesserung der Pflegekompetenz und Pflegehilfe auf breiter Grundlage gesprochen werden. Die Verpflichtung zur helfenden Pflege gehört zu den Grundpflichten eines jeden Menschen und Bürgers. Sie sollte deshalb auch abverlangt und die Fähigkeiten dazu ausgebildet werden. Untersuchungen haben ergeben, daß ca. 75% der jungen Menschen zwischen dem 17. und 25. Lebensjahr zu pflegender Hilfe bereit sind. Allerdings bedarf auch dieses Feld einer klaren Strukturierung. Folgende Prinzipien sollten dabei beachtet werden. Es darf keine »Zwangsverpflichtung« geben. Die Ausbildung sollte bereits im Rahmen der

schulischen Sozialisation vorbereitet werden. Breitgestreute Ausbildungsmöglichkeiten sollten überall angeboten werden, auch als parallele Ausbildung neben dem Hilfsdienst. Der Hilfsdienst sollte mit flexiblen aber kontinuierlichen Dienstzeiten auf Honorarbasis verbunden sein, so daß beispielsweise Studierende einen Teil ihres Lebensunterhalts durch Teilzeitpflegedienste verdienen können. Der Hilfsdienst kann zum geeigneten Einstieg in den mittleren und höheren Pflegedienst ausgebaut werden, sollte aber dennoch deutlich davon abgehoben werden. Wenn heute »Kurzprogramme« (Süssmuth) zur »Ausbildung von Pflegepersonal« gefordert werden, dann kann sich das nur auf den Bereich der helfenden Pflege beziehen, mit dem der Notstand im Bereich der professionellen Pflege nicht behoben wird.

4. Im Rahmen einer Strukturreform des Pflegebereichs wird der Gesetzgeber seit Jahren von allen Seiten aufgefordert, ein Konzept zur erweiterten Absicherung des Pflegerisikos - nicht nur im Alter - vorzulegen und gesetzlich zu realisieren. Nach dem Scheitern einer Koalitionsvereinbarung im Januar 1991 muß befürchtet werden, daß entweder keine oder keine wirklich tragfähige Lösung gefunden wird. Der gegenwärtige Zustand ist aus zwei Gründen untragbar: einmal werden ganz normal pflegebedürftige Menschen und ihre Angehörigen heute in rund 70% der Fälle in Sozialfälle umdefiniert, die auf Sozialhilfe angewiesen sind und mit all den Implikationen der Heranziehung von Angehörigen in die Finanzierung, der Reduktion auf minimale Verfügungsmittel und bürokratischer Bevormundung belastet werden. Zum anderen werden die finanziellen Risiken einseitig auf die Sozialhilfeträger abgewälzt. Damit wird die Sozialhilfe, wie auch schon im Bereich der Arbeitslosigkeit, ihrem ursprünglichen Zweck immer stärker entfremdet. Prinzipiell sind drei Lösungswege möglich, beziehungsweise in der Diskussion:

a) Ab dem 45. Lebensjahr (oder schon im 18. Lebensjahr) wird eine private Pflichtversicherung abgeschlossen. Die Finanzierung erfolgt nach dem Kapitaldeckungsverfahren. Die Leistungen für Pflegebedürftige werden als Geldleistung gewährt. Eine gewisse Dynamisierung der Leistungen ist denkbar. Deren Höhe richtet sich allerdings nach den Beitragssätzen, die mit zunehmendem Risikopotential entweder stark angehoben werden oder es werden die Leistungen stärker begrenzt. Die Nachteile dieser vom Land Baden-Württemberg zunächst vorgeschlagenen Regelung liegen auf der Hand. Sie würde frühestens im Jahre 2010 greifen. Bis dahin würden die Beitragszahler doppelt (über Steuer und Beiträge) zur Finanzierung der Pflege herangezogen. Die Thesaurierung angesammelter Beiträge der Versicherten ist sozialpolitisch unwirksame Bindung von Finanzen.

b) Eine generelle Absicherung des Pflegerisikos durch Steuerfinanzierung und Kommunalisierung der Verantwortung. Für diese Lösung spricht die gerechte Verteilung der Lasten im Rahmen der allgemeinen Steuergerechtigkeit. Klare Zuständigkeiten der örtlichen Leistungsträger wären verbunden mit Planungsgenauigkeit. Ein Risiko - und Lastenausgleich zwischen den Kommunen wäre unumgänglich. Damit würde ein Zwischenglied zwischen GKV und die Sozialhilfe gewährenden Behörden mit eigenem Finanzvolumen geschaffen. Diese Regelung - für die skandinavischen Länder typisch, die den Gedanken der Sozialgemeinde und einheitlichen Risikobewältigung in den Kommunen weit vorangebracht haben - widerspricht dem deutschen auf Bismarcks Sozialgesetzgebung zurückgehenden Versieherungsprinzip. Ein Vorschlag des Landes Rheinland-Pfalz kommt diesem Modell immerhin

auf halbem Wege entgegen, in dem hier ein eng begrenzter Teil der Pflegekosten aus allgemeinen Steuermitteln finanziert werden soll.

c) Von den freien Verbänden und vom Bundesarbeitsministerium wird ein drittes Modell favorisiert: unter dem organisatorischen Dach der gesetzlichen Krankenversicherung soll es eine Pflegeversicherung geben, deren Finanzierung die Versicherten (mit etwa 2% des Einkommens) sowie Bund und Länder übernehmen. Die Leistungen sollen sowohl als (niedriger bemessene) Geld- als auch als (höherwertige) Sachleistungen zur Verfügung stehen. Die häusliche Pflege soll Vorrang haben. Die Versicherten müssen im Pflegefall eine Zuzahlung leisten (etwa in Höhe der Kosten für Unterbringungs- oder Verpflegungskosten im Heim) oder bleiben teilweise wieder auf Sozialhilfe angewiesen. Dieser Vorschlag reduziert zwar den Kreis der Sozialhilfeempfänger und erweitert die individuellen Spielräume. Um aber nicht wieder in den Dschungel unterschiedlicher bürokratischer Systeme zu geraten, müßte eine Zusammenführung der Mittel und Zuständigkeiten sichergestellt werden. Die Vorteile dieses Modells liegen einmal darin, daß ein nahtloser Übergang von Leistungen bei Krankheit zu Leistungen für die Pflege gewährleistet wird. Das Umlageverfahren greift mit Einführung der Versicherung. Wegen dieser eindeutigen Vorteile haben die christlichen Kirchen bereits eine klare Option für das dritte Modell abgegeben.

5. Entscheidend ist aber auch bei einer baldigen Einführung des dritten Modells und anderer Regelungen, daß sie wirklich großzügige Regelungen intendieren. Sowohl die Angestellten im Pflegedienst verdienen eine saubere großzügige Lösung, als auch die auf Pflege Angewiesenen. Der Direktor der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit *Prof H. Petzold* stellte bei der süddeutschen Fachmesse »Altenpflege 91« in Ulm fest, an Standards internationaler Menschenrechtskonventionen gemessen würden sich »schwere und schwerste Menschenrechtsverletzungen« in vielen deutschen und europäischen Altenpflegeheimen zutragen. Das geltende, mehrfach fortgeschriebene deutsche Pflegegesetz stammt aus dem Jahre 1938. Ein grundlegend neues Gesetz ist fällig und sollte auf breiter Basis erarbeitet werden. In dem überaus materialreichen Endbericht der Enquete-Kommission »Strukturreform der gesetzlichen Krankenversicherung« (1990) wird dem Pflegedienst kein eigener Abschnitt gewidmet. Eine Enquete-Kommission »Strukturreform der Pflegedienste« ist überfällig. Die Evangelische Kirche wird sich in den kommenden Monaten - vertreten durch das Diakonische Werk und die Kammer für soziale Ordnung - verstärkt und in Absprache mit anderen sozialverantwortlichen Kräften um ein eigenes tragfähiges Reformkonzept bemühen.

Im Rahmen dieser weitergehenden Bemühungen sollte möglichst bald eine Verständigung über die Grundzüge der Reform herbeigeführt werden.

Prof Dr. Dr. Theodor Strohm

Karstraße 16

6900 Heideberg

Rechtfertigung moralischer Urteile

Ein Netzmodell'

Von Theo van Willigenburg und Robert Heeger

1. Die Methode des reflexiven Gleichgewichts

Die Rechtfertigung moralischer Urteile wird seit einiger Zeit zunehmend in den Begriffen eines »reflexiven Gleichgewichts« durchdacht. Wir begegnen dem Gedanken eines reflexiven Gleichgewichts (»reflective equilibrium«) zum Beispiel in *John Rawls'* Buch *A Theory of Justice*. Wir wollen im folgenden zwar nicht ausführlich auf Rawls oder die Literatur nach Rawls eingehen; aber der Gedanke eines reflexiven Gleichgewichts ist für unsere Erörterung wichtig.

Wir beginnen mit einigen Bemerkungen zum *Prozeß der moralischen Rechtfertigung*. Um ein moralisches Urteil in einem moralischen Fall rechtfertigen zu können, müssen wir mindestens vier Arbeitsgänge ausführen. Wir müssen

- (a) die moralisch relevanten *Tatsachen* des Falles ausfindig machen,
- (b) die *moralischen Intuitionen* explizieren, die wir hinsichtlich des Falles haben,
- (c) die *moralischen Prinzipien* suchen, die vielleicht zur Anwendung kommen können, und den Fall mit diesen Prinzipien erhellen, und wir müssen
- (d) die moralisch relevanten Tatsachen, die Intuitionen und die Prinzipien abwägen, bis ein *Gleichgewicht* erreicht ist.

Bedienen wir uns der Methode des reflexiven Gleichgewichts, dann führen wir diese Arbeitsgänge nicht in einer festen Reihenfolge, sondern in ständiger Interaktion der Momente aus. Das heißt, daß moralisches Denken in einem komplexen Prozeß wechselseitiger Berichterung und Rechtfertigung besteht, zu dem alle vier Arbeitsgänge beitragen. Dieser Prozeß könnte folgendermaßen ablaufen: Durch moralische Intuitionen, die wir hinsichtlich des Falles haben, werden wir darauf aufmerksam, daß bestimmte Tatsachen des Falles moralisch relevant sind. Diese Tatsachen führen uns zur Auswahl von Prinzipien, die vielleicht zur Anwendung kommen können. Moralische Prinzipien helfen uns bei der weiteren Erhellung des Falles. Neue Tatsachen können sich als moralisch relevant erweisen. Bestimmte starke Intuitionen können uns dazu bringen, die Bedeutung eines Prinzips im vorliegenden Falle neu zu durchdenken. Andere Intuitionen mögen zurückgestellt werden, sobald wir einen allgemeineren und prinzipien-gestützten Standpunkt erreicht haben. Die Feststellung von Tatsachen, die Formulierung von Intuitionen, die Anwendung von Prinzipien und die Suche nach einer maximal konsistenten Menge von Tatsachen, Intuitionen und Prinzipien bilden eine nicht-hierarchische Mischung von

miteinander verflochtenen Tätigkeiten. Mit John Rawls' Worten: »... ergibt sich ihre Rechtfertigung aus der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, daraus, daß sich alles zu einer einheitlichen Theorie zusammenfügt« (S. 39).

2. Einige Probleme

Die *Methode des reflexiven Gleichgewichts* hat mindestens einen bedeutenden Vorteil gegenüber einer Methode der moralischen Rechtfertigung, die auf lineare Begründung gerichtet (»foundationalist«) oder deduktiv ist: Sie *braucht keine »ersten Prinzipien«*, die in einer besonderen Weise gerechtfertigt werden müssen. Jede auf lineare Begründung gerichtete oder deduktive Methode der moralischen Rechtfertigung muß behaupten, daß es (mindestens) zwei Formen der Rechtfertigung gibt: erstens die Rechtfertigung moralischer Überzeugungen hinsichtlich einzelner Fälle, moralischer Regeln und moralischer Prinzipien und zweitens die sich davon wesentlich unterscheidende Rechtfertigung bestimmter grundlegender Erwägungen, zum Beispiel der »ersten Prinzipien«. Die Methode des reflexiven Gleichgewichts braucht diese unabhängige und besondere Form der Rechtfertigung nicht; denn keine der genannten Tätigkeiten im Prozeß der Rechtfertigung hat eine Sonderstellung oder eine unabhängige Funktion.

Dennoch stellt uns die Methode des reflexiven Gleichgewichts vor einige ernste Probleme:

(a) Es ist schwer, sich ein klares Bild davon zu machen, welche Eigenart und Funktion zwei Elemente eines reflexiven Gleichgewichts, nämlich Prinzipien und Intuitionen, haben. Was ist ein Prinzip, und welche Rolle spielt es im moralischen Denken? Welchen Gegenstand hat eine moralische Intuition? Was heißt es überhaupt, etwas intuitiv zu erfassen?

(b) Wie kann die Methode des reflexiven Gleichgewichts Ergebnisse bringen? Die Suche nach einem reflexiven Gleichgewicht ist kompliziert, besonders da sie auf sehr verschiedenen Niveaus der Reflexion stattfindet. Wie soll der ethische Praktiker jemals dazu in der Lage sein, eine hinreichende Übersicht, Ordnung und Abwägung aller Faktoren zu erreichen, die angesichts eines moralischen Falles beachtet werden müssen? Wie kann ein moralischer Akteur diesen komplexen Denkprozeß bewältigen, in dem sich so viele Erwägungen verflechten?

(c) Da die Methode des reflexiven Gleichgewichts als bloße Kohärenzmethode der Rechtfertigung aufgefaßt werden kann, besteht die Gefahr, daß man mit ihr lediglich seine Vorurteile kohärent macht. Können wir den Beurteilungen vertrauen, zu denen man in einem reflexiven Gleichgewicht gelangt?

Zur Lösung dieser Probleme schlagen wir ein Netzmodell der moralischen Rechtfertigung vor, das den Rechtfertigungsprozeß genauer und überzeugender klarlegt. Wir versuchen in diesem Netzmodell insbesondere, die *Eigenart und Funktion moralischer Intuitionen* zu beschreiben. Mit Hilfe dieser Beschreibung versuchen wir danach, begreiflich zu machen, wie der Prozeß des reflexiven Gleichgewichts gelingen kann; und abschließend behandeln wir die Frage, warum uns das Netzmodell einen hinreichenden Grund zu glauben gibt, daß ein

Rechtfertigungsprozeß des reflexiven Gleichgewichts zu Ergebnissen führt, die vertrauenswürdig und nicht-subjektiv sind.

Eine ausführlich begründete Beschreibung des Netzmodells moralischer Rechtfertigung kann in dieser kurzen Präsentation natürlich nicht geboten werden. Die Darstellung ist darum programmatischer Art. Sie soll eher anregen als beweisen.

3. Die Eigenart moralischer Intuitionen und Prinzipien

In unserem Netzmodell der moralischen Rechtfertigung spielen moralische Intuitionen eine wichtige Rolle. Das bedeutet nicht, daß wir einen moralischen Intuitionismus alten Stils vorschlagen, nach dem moralische Intuitionen selbstverständliche und nicht zu bezweifelnde Einsichten sind. Wir meinen im Gegenteil, daß moralische Intuitionen fehlbar und nie schon an sich gewiß sind. Sie können verkehrt, unangebracht und sogar irreführend sein. Dennoch spielen sie eine wichtige Rolle bei der moralischen Rechtfertigung. Zur Klärung dieser Rolle möchten wir zwei Fragen behandeln: Was ist Gegenstand einer moralischen Intuition, und was schließt es genau in sich, etwas intuitiv zu erfassen?

Was den *Gegenstand einer moralischen Intuition* betrifft, gibt es zwei Möglichkeiten. Nach *Sidgwick* ist der Gegenstand einer moralischen Intuition eine moralische Regel oder ein moralisches Prinzip, deren Wahrheit oder Falschheit intuitiverfaßt werden'. Nach *Prichard* und *Ross* ist der Gegenstand einer moralischen Intuition dagegen ein moralischer Fall oder eine moralische Situation". Wenn zwei *prima facie* gültige Pflichten in einem bestimmten Fall kollidieren, dann müssen wir uns - tatsächlich oder stellvertretend - in die konkrete Situation versetzen und intuitiv zu erfassen versuchen, welche *prima facie* gültige Pflicht stärkere Forderungen stellt. *Rawls* scheint einen Standpunkt in der Mitte zu vertreten', Einerseits kennen wir Intuitionen allgemeiner moralischer Prinzipien, zum Beispielsolcher, die unser Gerechtigkeitsinn intuitiv einleuchtend vorstellt". Andererseits haben wir Intuitionen über einzelne Fälle, »... which would be likely to arise in ordinary lifee".

In unserem Netzmodell werden *Intuitionen als Urteile über einzelne Fälle oder Situationen* in solchen Fällen betrachtet. Moralische Prinzipien oder Regeln sind nicht unmittelbare Gegenstände von moralischen Intuitionen. Grund für diese Behauptung ist die Eigenart moralischer Prinzipien oder Regeln. *Moralische Prinzipien oder Regeln sollten als Verallgemeinerungen aus einzelnen Fällen betrachtet werden*. Sie fassen unsere moralische Erfahrung zusammen, das heißt unsere Kenntnis von Tausenden von moralischen Fällen, über die wir uns klarwerden mußten. Genauer: Prinzipien sind Systematisierungen unserer moralischen Intuitionen dieser einzelnen moralischen Fälle. Darum sind moralische Prinzipien oder Regeln nicht selbst Gegenstände moralischer Intuitionen. Man kann die intuitive Anziehungskraft eines moralischen Prinzips oder einer moralischen Regel mit den moralischen Intuitionen erklären, die im Prinzip oder in der Regel systematisiert werden. Es ist also nicht notwendig, ein moralisches Prinzip oder eine moralische Regel als an sich intuitiv einleuchtend zu beschreiben, abgesondert von ihrer Fähigkeit, einzelne Intuitionen zu systematisieren.

Moralische Intuitionen beziehen sich auf einzelne Fälle oder Situationen. Was ist eingeschlos-

sen, wenn ein Fall intuitiverfaßt wird? Was haben wir unter einem intuitiven Erfassen zu verstehen?

(a) Moralische Intuition schließt erstens *kognitive* Tätigkeit ein: Eine moralische Intuition setzt sich aus Annahmen über die faktischen Aspekte des Falles und aus dem Muster, das sie bilden, zusammen. Einen bestimmten Fall intuitiv zu erfassen bedeutet, daß sich Tatsachen zu einem Muster ordnen und in einem bestimmten Licht gesehen werden. Manche Tatsachen gelten als moralisch bedeutsam, andere als weniger einflußreich. Auf diese Weise treten die verschiedenen moralischen Dimensionen eines Falles in Erscheinung. Intuitiv zu erfassen heißt zu *interpretieren*. Es heißt nicht, moralische Eigenschaften zu entdecken, die zu den nicht-moralischen Eigenschaften eines Falles hinzutreten. Einen Fall intuitiv zu erfassen bedeutet, ihn zu einem bestimmten vorgegebenen Muster zu ordnen, ihn in einem bestimmten Licht zu sehen, ihn als Fall von einer bestimmten moralischen Art zu interpretieren. *Unmittelbarkeit* ist das Hauptmerkmal dieses Prozesses: Die Tatsachen eines Falles ordnen sich in unserer Intuition unmittelbar zu einem Muster an.

(b) Moralische Intuition schließt zweitens *emotionale* Tätigkeit ein: Moralische Intuitionen enthalten oft starke Gefühle. Wir stehen den moralischen Tatsachen eines Falles nicht gleichgültig gegenüber. Wir sind zum Beispiel betrübt, zornig oder entrüstet. Diese Gefühle tragen dazu bei, daß sich uns moralische Intuitionen als etwas Beeindruckendes aufdrängen.

(c) Moralische Intuition schließt drittens *willensmäßige* Tätigkeit ein: Die Überzeugungen und Gefühle, die in moralischen Intuitionen enthalten sind, veranlassen uns zu handeln, bewegen uns zu wählen, bringen uns dazu, etwas zu bevorzugen und so weiter. Dieser willensmäßige Antrieb kann zwar schwach sein, aber er ist nie abwesend.

Moralische Intuitionen sind also unmittelbare kognitive, emotionale und willensmäßige Reaktionen auf einzelne Situationen. Manche Intuitionen erweisen sich als beharrliche Überzeugungen; andere können eher flüchtig sein. Intuitionen können von vielen geteilt werden; sie können aber auch Einsichten sein, die nur wenigen ethischen Praktikern mit Feingefühl vorbehalten sind.

Moralische Prinzipien oder Regeln unterscheiden sich von moralischen Intuitionen hauptsächlich durch das Niveau ihrer Reflexion. Intuitionen sind durch ihre Unmittelbarkeit bestimmt. Sie sind selten oder nie reflektierte Überzeugungen. Prinzipien fassen diese moralischen Intuitionen zusammen und systematisieren sie. Sie reflektieren unsere eigene moralische Erfahrung sowie die moralische Erfahrung einer Gemeinschaft, das heißt, sie reflektieren die Erfahrung, die Menschen in zahlreichen früheren Fällen gewonnen haben, in denen moralische Entscheidungen getroffen werden mußten. Prinzipien sind darum im Unterschied zu Intuitionen relativ allgemein, relativ kontextfrei und relativ fundamental.

4. Die Wirkungsweise des Netzmodells

Keinem Element im Prozeß des reflexiven Gleichgewichts kommt eine Sonderstellung zu; aber die Rolle, die die einzelnen Elemente spielen, kann im Verlauf des Prozesses von verschiedenem Gewicht sein.

Moralische Intuitionen sind meistens schon vor der Anwendung moralischer Prinzipien

wirksam. Ehe man ein moralisches Prinzip in einem konkreten Fall anwenden kann, muß man die moralische Eigenart des Falles erkannt haben. Bevor ein Prinzip sein Werk tun kann, muß man die »rohe« Beschreibung eines einzelnen Falles umformen in ein Problem mit einer wohldefinierten Struktur. Ein Prozeß der Transformation ist erforderlich, um das Problem als einen moralischen Fall zu charakterisieren, um die relevanten moralischen Dimensionen zu erkennen und um herauszufinden, in welcher Richtung man eine Lösung erwarten kann. Genau aus diesem Grund sind Intuitionen notwendig. Moralische Intuitionen helfen uns, wenigstens einige der moralischen Dimensionen eines Falles zu erkennen und somit einen Fall als Fall von einer bestimmten Art zu interpretieren. Das heißt: Wir erfassen intuitiv, daß ein Fall einer bestimmten moralischen Beschreibung unterliegt. Erst nachdem dieser Transformationsprozeß in Gang gekommen ist, kann ein moralisches Prinzip eine Rolle spielen und kann der Reflexionsprozeß beginnen. Der Anteil, den Intuitionen am moralischen Denkprozeß haben, divergiert von Fall zu Fall und von Person zu Person. Was für den einen in einem bestimmten Fall intuitiv sichtbar wird, mag für den andern erst im Prozeß der Reflexion sichtbar werden. Es gibt Fälle, die von einer großen Mehrheit in einer bestimmten Tradition intuitiv als Fälle von einer bestimmten moralischen Art erfaßt werden. Es mag aber auch Fälle geben - zum Beispiel untypische Fälle -, deren intuitives Erfassen viel schwieriger ist.

Haben wir erkannt, daß ein Fall von einer bestimmten Art ist, dann können moralische Prinzipien unseren Denkprozeß weiterführen. *Moralische Prinzipien* fungieren als *Begriffsschemata* (»Erwartungszustände«), die uns helfen, dem zu lösenden moralischen Problem klarere Umrisse zu geben. Prinzipien enthalten frühere Erfahrungen von Fällen, die als Richtschnur beim Sammeln von Information über die charakteristische Struktur des gegenwärtig erwogenen Falles dienen: Der Fall wird nach dem Muster der klaren, typischen Fälle gestaltet, denen die Prinzipien ihre Bedeutung verdanken. Gleichzeitig ist dies ein Ausgangspunkt für das Erkennen von Anomalien. Einige Tatsachen des Falles können eine moralische Wirkung haben, die anders ist als erwartet, oder einige Einzelheiten können sehr relevant sein, obwohl sie von einem Prinzip vernachlässigt werden. Mehr Prinzipien werden herangezogen und mit unseren - sich vielleicht verändernden - Intuitionen über den Fall konfrontiert. Die sich ergebenden Spannungen zwischen unseren intuitiven Einsichten und dem, was wir auf der Grundlage der angewandten Prinzipien erwarten, treiben den Abwägungsprozeß voran.

Dieser komplexe Prozeß auf verschiedenen Niveaus der Reflexion ist nur möglich, weil moralische Intuitionen und moralische Prinzipien mehr sind als bloße Objekte im Denkprozeß: Sie sind auch die stimulierenden Elemente, die nach weiterer Ermittlung verlangen und gleichzeitig immer wieder neue Richtungen aufzeigen, in denen Lösungen gefunden werden können. Zu einem Gleichgewicht zu gelangen, bedeutet dann, zwischen unseren Überzeugungen auf den verschiedenen Niveaus der Reflexion eine Kohärenz herzustellen, die dazu hinreicht, auffälligen Anomalien und Spannungen zu widerstehen (die sich zum Beispiel daraus ergeben können, daß bestimmte Prinzipien oder Intuitionen in der kohärenten Menge nicht berücksichtigt werden konnten).

5. Die Vertrauenswürdigkeit des Denkprozesses im Netzmodell

Jede Methode des reflexiven Gleichgewichts ist dem Vorwurf ausgesetzt, sie sei subjektiv, da sie lediglich auf Kohärenz gerichtet sei und von moralischen Intuitionen Gebrauch mache. Nach der Methode des reflektiven Gleichgewichts, wie wir sie in unserem Netzmodell erläutern, gibt es keine unabhängigen moralischen Forderungen oder argumentativen Anhaltspunkte, die den Denkprozeß der moralischen Problemlösung bestimmen. Bedeutet dies nun, daß im Netzmodell alles erlaubt ist? – Aus drei Gründen bedeutet es das nicht. Wir wollen versuchen zu zeigen, daß das Netzmodell mehr ist als eine lediglich auf Kohärenz gerichtete Theorie.

Erstens sind im Netzmodell eine Anzahl von *methodologischen Regeln* in Kraft, die den Denkprozeß leiten. Einige Regeln legen fest, daß die Prinzipien, die beim Abwägungsprozeß in Frage kommen, Bedingungen wie *Universalität* und *Einfachheit* erfüllen müssen. Andere Regeln verlangen vom ethischen Praktiker Aufgeschlossenheit, Wachsamkeit, Offenheit für Tatsachen und moralisches Feingefühl. Noch andere Regeln stellen hohe Anforderungen an die moralischen Intuitionen, die den Abwägungsprozeß beeinflussen dürfen. Diese Intuitionen müssen sich als naheliegend und geradezu unzweifelhaft einstellen, daß heißt, sie müssen sich mit der Macht des Beeindruckenden, des Nötigenden aufdrängen. Außerdem sollten Intuitionen, die bei vielen auf Zustimmung drängen, als zuverlässiger gelten. Diese methodologischen Regeln tragen zur argumentativen Qualität des moralischen Denkprozesses bei. Sie erwecken unser Vertrauen, daß das aus diesem Denkprozeß resultierende reflexive Gleichgewicht einen triftigen Grund für einen moralischen Entschluß bietet. Aber obwohl die methodologischen Regeln eine besondere Funktion haben, sind sie der Überprüfung und Berichtigung nicht entzogen. Es kann sich zum Beispiel herausstellen, daß strengere Regeln erforderlich sind, um einige Arten von moralischen Intuitionen auszuschließen, oder es kann sich zeigen, daß angesichts eines bestimmten Prinzips oder einer bestimmten Intuition eine Ausnahme von den methodologischen Regeln zugelassen werden muß. Die methodologischen Regeln sind – wie die anderen Elemente im Abwägungsprozeß – Gegenstand der Erwägung, der Prüfung und der möglichen Abänderung.

Zweitens hat im Netzmodell zwar kein Element eine Sonderstellung, können manche Erwägungen aber stärker als andere zur rechtfertigenden Kraft des reflexiven Gleichgewichts beitragen. Prinzipien können bereits eine gewisse moralische Sicherheit haben, und manche moralischen Intuitionen können sich uns stärker aufdrängen als andere. Diese Unterschiede und der Gebrauch methodologischer Regeln trennen das Netzmodell von einem lediglich auf Kohärenz gerichteten Denkprozeß. Wenn Elemente im Netzmodell miteinander in Konflikt geraten, dann ist eine zu erreichende Lösung nicht willkürlich, sondern abhängig von der relativen Stärke der gegensätzlichen Elemente.

Drittens sind die moralischen Intuitionen, die in unserem Netzmodell eine wichtige Rolle spielen, keine willkürlichen Überzeugungen beliebigen Inhalts. Unsere intuitiven Überzeugungen werden uns durch unsere Erfahrungen und unsere Natur aufgedrängt. Unserer intuitiven Urteilsbildung sind Grenzen gesetzt – durch unsere persönlichen Erfahrungen, durch unsere moralische Natur, die sich in unserer Tradition gebildet hat, und durch unsere menschliche Natur, die wir auch mit denen gemeinsam haben, die anderen Traditionen

angehören. Mit diesen Gegebenheiten bleibt zu rechnen, auch wenn unsere Gesellschaft in Wertfragen zersplittert sein mag und kein gemeinschaftliches Geschichtsverständnis mehr haben mag. Darum ist, wenn es um unsere moralischen Intuitionen geht, nicht alles erlaubt. In Anbetracht unserer gemeinsamen Natur und unserer Erfahrungen als Teilhaber an einer gemeinsamen Tradition ist vielfach Einmütigkeit in intuitiven moralischen Einsichten zu erwarten. Eine intersubjektive Übereinstimmung dürfte außerdem stark gefördert werden durch die methodologische Regel, daß Intuitionen, die bei vielen auf Zustimmung drängen, als zuverlässiger gelten sollten.

Demnach gibt es drei Gründe zu glauben, daß im Netzmodell gewiß nicht alles erlaubt ist und daß wir unser Vertrauen in die erreichte Entscheidung setzen können.

6. Rechtfertigung und moralische Entscheidung

Das Netzmodell bietet uns eine Struktur der moralischen Rechtfertigung, die in vielem an den Denkprozeß erinnert, mit dem wir im täglichen Leben versuchen, zu moralischen Entschlüssen zu kommen. Nach dem Netzmodell sollte der Denkprozeß im Kontext der Rechtfertigung nicht wesentlich anders sein als der Denkprozeß im Kontext der Entscheidung. Der Rechtfertigungsprozeß hat ein glaubhafteres Ergebnis, wenn er dem Reichtum des heuristischen Prozesses im moralischen Denken ähnelt. Aus diesem Grunde meinen wir, daß der moralische Entscheidungsprozeß entsprechend dem Netzmodell gleichzeitig eine wirksame Rechtfertigung der getroffenen Entscheidung bietet. Da der Rechtfertigungsprozeß unserem täglichen moralischen Denken ähnelt, dürfte das erreichte Urteil außerdem leichter anerkannt und in die Tat umgesetzt werden.

Abstract

Justification of moral judgements can be reached by way of a process of reflective equilibrium: morally relevant facts, moral intuitions and moral principles are balanced until an equilibrium is reached. But what nature and function do moral intuitions have? How can a moral actor reach a sufficient survey, ordering and balancing of all the factors that have to be considered in a moral case? Does he gain sufficient reason to believe that the decision reached is trustworthy and nonsubjective? Answers to these questions are proposed by presenting a network model structuring the moral reasoning process.

Drs. Theo van Willigenburg

Prof Dr. Robert Heeger

Heidelberglaan 2

Postbus 80105

NL-3508 TC Utrecht

Anmerkungen

1. Der Text dieses Aufsatzes gründet sich auf einen Vortrag, den wir bei der Jahrestagung der Societas Ethica 1989 in Durham, England, gehalten haben.
2. Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975 (engl.: A Theory of Justice, Oxford 1972).
3. Sidgwick, H.: The Methods of Ethics, London, Sixth Edition, 1901.
4. Prichard, H. A.: Moral Obligation, Oxford, Oxford University Press, 1949; Ross, W. D.: The Right and the Good, Oxford, Oxford University Press, 1930.
5. Rawls, J.: »The Independence of Moral Theory«, in: Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association, 48, 1974, pp. 5-22.
6. Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 68.
7. Rawls, J.: »Outline of a decision procedure for ethics«, in: The Philosophical Review, 60, 1951, p. 184.

Menschenwürde als das Menschenrecht - Zur Grundlegung eines theologischen Begriffs des Rechts

Von Traugott Koch

Trutz Rendtorff »In guter theologischer Nachbarschaft«
zum 60. Geburtstag

Eine grundsätzliche Bemerkung sei vorangestellt: Im folgenden wird kein irgendwie zu denkender christlicher Monopolanspruch auf den Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte behauptet: so als seien diese *nur* christlich denkbar. Ob Menschenwürde und Menschenrechte »nur« christlich oder auch anders zu verstehen sind, das weiß ich nicht und behaupte ich nicht. Das kann gar nicht mein Problem sein. Denn ich denke: Aufgabe des Denkens und Argumentierens ist, die eigene Wahrheitserkenntnis darzulegen, das heißt die eigene Einsicht in das vorzutragen, was allgemein, allgemeingültig und also wahr ist und darum nach eigener Einsicht von allen als wahr eingesehen werden *könnte* - so allerdings darzulegen, daß es ein anderer verstehen und darauf aus *seiner* Wahrheitserkenntnis erwidern kann, weiterführend, korrigierend oder widersprechend antworten kann. Also ist die eigene Wahrheitserkenntnis darzulegen hoffend offen auf die Erwidern des anderen, ohne vorweg auszumachen, was diese sein wird, wie sie geäußert wird und ob sie überhaupt zustande kommt. Das, der Part des anderen, bleibt gerade dahingestellt. Jeder sage, was *er* zu sagen hat, erwartend auch der andere sage, was er und wie er sich das denkt - damit auch er, der erste, weiterkomme in der Erkenntnis der Wahrheit.

Mithin ist im folgenden auszuführen, wie in einem evangelischen Verständnis die Menschenwürde zu begreifen und folglich dafür einzustehen ist. Aber es wäre gewiß *nicht* christlich, Menschenwürde und Menschenrechte *nur* für Christen zu behaupten. Was als wahr eingesehen und geglaubt wird, das hat für den Betreffenden *selbst* in seinem Verhältnis zu allen Menschen und für alle Menschen zu gelten. Also kann es nicht christlich sein zu behaupten, Menschenwürde und Menschenrechte seien »eurozentrisch«, seien »kultur-« und »traditions-spezifisch«, also partikularistisch: so als gälten sie etwa für Nicht-Europäer nicht'. Das hieße den Menschen nicht als Menschen denken - und das hätte, bekanntermaßen, menschenverachtende und brutale Folgen" Was die anderen mit unseren (»europäischen«) Gedanken über den Menschen - jeden und alle Menschen - anfangen, das ist ganz allein *deren* Sache. Und deshalb kann es schließlich auch nicht angehen, darum, weil das Christliche etwas Besonderes ist, auf eine christliche Begründung der Menschenwürde und Menschenrechte zu verzichten und nach einem "allgemeinen" Verständnis jenseits oder neben dem christlichen zu suchen'. Theologisch gedanklich ist gerade das spezifisch Christliche so darzulegen, daß es eben nicht von vornherein partikularistisch, sondern von potentiell allen zu verstehen ist. Ob sie, oder auch nur einer, es wirklich verstehen, das bleibt dahingestellt. Daß nun ein solches christliches oder evangelisches

Verständnis nicht selbst *rechtlich* verbindlich gemacht werden kann, das ist nicht einfach als Faktum zu konstatieren, sondern das ist *theologisch* selbst so zu wollen und also zu begründen. Mithin ist eben dies eine theologische Aufgabe: aufzuweisen, weshalb der weltanschaulich neutrale Staat aus theologischen Gründen sein soll.

I.

Einige historische Reminiszenzen sollen das Problemfeld markieren, in dem unser Thema zu bedenken ist.

Die erhebliche Reserve der überlieferten evangelischen Ethik gegenüber dem Gedanken der Menschenwürde und damit der Menschenrechte bis in die Zeit nach 1945 und nach der Gründung der UNO ist unübersehbar'. Den Gründen für diese historische Reserve nachzugehen, dürfte indirekt auf den Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte aufschlußreich sein.

Nur einige Belege für diese anhaltende Reserve seien genannt: K. Barth formulierte im Jahre 1938 in seiner »Kirchlichen Dogmatik« (KD 1/2) ganz apodiktisch gegenüber dem, wie es bei Barth heißt, »Humanitätsgedanken«: »Der Mensch als solcher hat nach ihr [sc. nach der Heiligen Schrift] keinen Selbstwert und die Gemeinschaft von Mensch zu Mensch auch nicht« (445). »Es gibt aber keine in sich selbst begründete Humanität« (ebd.). Auch die »Würde« des Menschen wird in diesem Kontext und im genannten Jahr als theologisch illegitim negiert und durch die Zusammenstellung mit anderen Synonyma disqualifiziert. Es heißt: »... heillose Verwirrung und Blasphemie« muß daraus folgen, wenn man »dem menschlichen Ich in seinem Verhältnis zum Du einen nicht weiter abzuleitenden, sondern als gegeben feststehenden Selbstwert zuschreibt, der dann wieder mit Gott oder einem Göttlichen in mehr oder weniger direkte Verbindung zu bringen wäre«- einen »Selbstwert (...)« oder, wie Barth erläutert, eine »in sich begründete (...) Heiligkeit, Würde und Herrlichkeit des Menschen an sich« (444)5. Erst später, beispielsweise im Jahre 1946 in einem der ersten Vorträge im kriegszerstörten Deutschland kann Barth formulieren: »Nach der christlichen Ethik hat der Mensch als solcher, jeder Mensch, einen Anspruch darauf, gesehen zu werden, bejaht und aufgenommen zu werden. ... Für die christliche Ethik kann der Mensch niemals – hier hat Immanuel Kant als Christ geredet! - nur Mittel zum Zweck sein, sondern ihr ist er der Zweck selber, der Endzweck.e" Freilich, Barth muß das im Fortgang sogleich wieder einschränken: Das gelte nur in Jesus Christus und im Blick auf uns als »Aufruf«.

Auch Barths Schüler tun sich schwer, die Menschenwürde theologisch zu begreifen. Ed. Schlink sieht sich im Jahre 1951 genötigt, angesichts des neuen »Ruf(s) nach dem Naturrecht« zu »großer Zurückhaltung« zu mahnen. Denn: »Der Mensch hat keinen Rechtsanspruch vor Gott, sondern Gott hat allein einen Rechtsanspruch auf den Menschen.« Schlink stellt selbst die Frage: »Was folgt daraus?« und antwortet: »Der Kirche ist große Zurückhaltung geboten, von Menschenrechten zu reden. Das Richtige, das mit den Menschenrechten gemeint ist, muß die Kirche anders sagen, nämlich, indem sie von Gottes Geboten spricht, durch die er das Leben der Menschen ordnet und erhält.«? Gegen Ende des Artikels kommt Schlink zu dem Schluß: »Im Bereich dieser Welt, in der niemand vor Gott einen

Rechtsanspruch hat, gibt es relative Rechte der Menschen. In dieser Beschränkung wird man auch theologisch von Menschenrechten sprechen können, aber nur an dieser Stelle [sc. im weltlichen Bereich] und wenn feststeht, daß alles übrige hier Gesagte auch gilte" - nämlich vor allem das zuvor Gesagte über die »natürliche Blindheit« der »ratio« und über die daraus folgende Notwendigkeit ihrer Belehrung durch die »Kirche« in deren »Wächteramte".

Ernst Wolf schreibt im »Evangelischen Soziallexikon« zum Stichwort »Menschenwürde«: »Nur dort, wo der Mensch sich im Anruf Gottes als sein Geschöpferkennt, vermag er auch seine damit [!] gegebene und insofern -kreatürlichee Würde zu erkennen und um der Ehre seines Schöpfers willen zu ergreifen.e"" Dieser Satz gibt zu zwei Rückfragen Anlaß: Wenn die »Würde« des Menschen »nur ... im Anruf Gottes« oder in der Erkenntnis dieses Anrufs »gegeben (...)« ist, was ist dann in den Fällen, in welchen der Mensch diesen Anruf nicht erkennt; hat er dann keine Würde? Wenn das nun vermutlich so ist, dann ist daraus zu schließen: Auch *diese* evangelische Theologie will offenkundig dem Menschen keine eigene Würde, keine selbständige, ihm eignende Würde, gültig auch vor Gott, also keine unbedingt gültige Würde zugestehen. Und: >Wenn »damit«, daß »der Mensch sich im Anruf Gottes als sein Geschöpferkennt«, seine -kreatürlichee Würde »gegeben (...)« und »zu erkennen« ist, was ist dann mit dem Nichtchristen, der diesen »Anruf Gottes« nicht erkennt, etwa weil er nie etwas davon gehört hat; eignet ihm folglich a limine keine Würde, keine Menschenwürde?"

W. Huber und *H. E. Tödt* äußern sich in ihrem umfänglichen, fast zum Standardwerk gewordenen Buch »Menschenrechte« ausführlich und informativ über die juristische und faktische Geltung der Menschenrechte, über die liberalen und sozialen Menschenrechte, über die Trias von Freiheit, Gleichheit und Teilhabe". Doch nur an einer Stelle kommen sie auf den theologischen Kern der Sache zu sprechen und drücken sich darin meines Erachtens recht unbestimmt aus: »In diesem Abschnitt .., stellt sich die Aussage von der unantastbaren Würde des Menschen als eine Grenzbestimmung dar, freilich eine Bestimmung von fundamentaler Bedeutung. Sie besagt nämlich, daß dem Menschen als Person eine Eigenständigkeit gegenüber allen Weltbezügen, in die er verflochten ist, zukommt, daß er also nicht nur Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist, sondern sich noch einmal gegenüber der Gesamtheit der Weltverhältnisse, die er ist, verhalten kann. Der Mensch soll als >von Nature, r von Geburt, das heißt in seinem zentralen Sein als frei gelten, als nichtbedingt durch all die Verhältnisse, in die er verflochten ist. Das ist genuin religiöser Gedanke.

Kann man eine Distanz des Menschen zur Gesamtheit immanenter Weltbezüge, die sich in ihm verknoten, denken, ohne ein Gegenüber zur Gesamtheit der weltimmanenten Verhältnisse mitzudenken? Der monotheistische Gottesgedanke war von jeher der Ausdruck dieser Sichtweise.« Und zum Schluß heißt es: »Eben für die transzendente Seite des immanenten Wesens Mensch steht der Begriff der voraussetzungslosen Würde der Person.«" Doch gerade wenn man diesem Gedanken zustimmt, wonach die unantastbare Würde des Menschen in seiner Distanzierungsfähigkeit gegenüber allen Weltbezügen besteht, in seinem »Mehr«-sein »als seine fragile empirische Existenz«, wüßte man gerne theologisch Genaueres darüber, was es mit dieser »transzendenten Seite« des Menschen auf sich hat.

Systematisch-theologisch ist aus diesen Hinweisen zu schließen: Nur wenn der Mensch begriffen wird als das Wesen, das in den endlichen, vergehenden Verhältnissen nicht aufgeht, sondern sie zu gestalten hat, und das also (!) fähig ist, Gott gleich oder Gott widrig und gott-los zu

sein; nur wenn der Mensch begriffen wird als *selbst* etwas Göttliches, Unbedingtes - freilich als *das* Wesen, das sein Göttlichsein als sein Sein-können zum total Widergöttlichen verkehren kann -, nur dann ist dem Menschen eine unbedingte und unantastbare Würde zuerkannt. Und diese *kann* dann auch durch keinen »monotheistischen Gottesgedanken« eingeschränkt oder einschränkbar sein". Mit anderen Worten, nur wenn die evangelische Theologie die Rede, Gott habe alles Recht auf den Menschen, der Mensch aber keines vor Gott, vorbehaltlos aufgibt, nur dann hat sie den Gedanken des »Selbstwerts« des Menschen, oder wie Barth sagt, des »Eigenwerts« des Menschen - den Gedanken der Würde des Menschen, Selbstzweck und nicht bloß Objekt oder Mittel zu sein - wirklich eingeräumt und gedacht. Denn in der Rede, der Mensch sei vor Gott nichts und habe kein Recht, ist er wahrhaft rechtlos gemacht. Nur wenn die Theologie davon loskommt, das Gottesverhältnis in Rechtskategorien zu denken - was sie doch auch tut, wenn sie diese nur verneint oder im Blick auf Gott selbst »überjuristisch« sublimiert-, »verfügt« sie nicht über den Menschen.

Ein zweiter historischer Zusammenhang sei noch zu bedenken gegeben:

Seit *Augustinus* war die theologische Anthropologie von dem Schema einer Grundunterscheidung geformt: von der Unterscheidung zwischen einem vollkommenen »Urstand« und dem durch den Sündenfall eingetretenen Zustand des Sündig- oder Sünderseins. Gerade auch die evangelische, reformatorische Theologie, etwa *Luthers* selbst, legte alles daran zu betonen, daß der Mensch *vor* der Sünde, vor dem Sündenfall, ganz in Konformität mit Gott war -, nun aber, mit und nach Adam, *ganz* Sünder ist. Solange diese Intention herrschte, konnte selbstverständlich von einer eigenständigen und unbedingten Würde des Menschen keine Rede sein und darum auch nicht von Rechten, die dem Menschen an sich und jederzeit zukommen. Denn die Würde, die im Begriff der Menschenwürde gemeint ist, kommt dem Menschen an sich, jenseits von gut und böse, zu.

Jene traditionelle theologische Vorstellung löst sich aber mit der Aufklärung auf. Und dieser Zeit gehört bekanntlich die Entdeckung oder die Erkenntnis der Menschenrechte an. Menschenrechte wurden, historisch gesehen, »erkämpft« erstmals von den *Levellers*, von dieser radikal puritanischen Gruppe der englischen Revolution, und zwar gegen die etablierte Kirche von **England** sowie gegen die puritanische. Der weltgeschichtliche »Ruck« im Denken bestand darin, daß diese radikale Gruppe der Levellers nicht mehr nur Glaubens- und Versammlungsfreiheit nur für die eigene Religionsgemeinschaft, nur für ihren Gottesdienst, forderten, sondern für alle. Sie verbanden, sehr verkürzt und zusammengefaßt gesagt, die alten englischen Freiheiten ständischer Art mit dem reformatorischen Thema der Glaubens- und Gewissensfreiheit und demokratisierten in diesem Verbund beide Traditionen",

Warum aber ist der Begriff eines Menschenrechts von der deutschsprachigen evangelischen Theologie der Aufklärung, von der Neologie und vom Rationalismus, nicht übernommen worden? Die Aufklärungstheologie übernahm vom englischen Deismus Erkenntnisse und Ansichten, die theologisch ungleich einschneidender waren: die Bibelkritik, die Dogmenkritik und diese konzentriert auf die augustinische Tradition, und besonders als Kritik der Erbsündenlehre. Warum also blieb ihr der Gedanke der Menschenwürde und der Menschenrechte fremd? Die »allgemeine Menschenliebe« und die Toleranz auch gegenüber dem Irrtum konnte sie sehr wohl lehren¹⁶. Zum Beispiel im ersten »Gesangbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch für protestantisch-evangelische Christen« in der Rheinpfalz (1825) so: »Gib mir, o

Gott, ein Herz, das jeden Menschen liebet, bey Andrer Wohl sich freut, bey Andrer Noth betrübet«; und so weiter". Toleranz im Sinne der Akzeptanz abweichender oder irrthümlicher Meinung und Überzeugung anderer wird so gelehrt: »Im Menschen, welchem Volk und Land er möge angehören, sollst, weil er dir als Mensch verwandt, du deinen Nächsten ehren. Er ist es nicht als Christ allein, nein, auch der Nichtchrist soll dir's seyn! - Nicht höhnen ihn, wenn falsch auch ist das, was er glaubt; ihn lieben, trotz seinem Irrthum, das, o Christ, ist Pflicht. Laß frey ihn üben, wovon er überzeugt sich hält, und wär' es auch durch Wahn entstellt.e" Nachdrücklich und ausführlich wird die Obrigkeit auf ihre Pflichten hin verpflichtet: das allgemeine Wohl zu befördern, alles Menschenleben zu beschützen, Frieden zu halten und das Recht nicht zu beugen¹⁹. Aber von Menschenrechten, von Rechten, die dem Menschen als solchem eigen sind, ist im deutschsprachigen protestantischen Raum meines Wissens nirgendwo die Rede.

Und warum ist das so? Ich vermute, das hängt mit der Rechtsblindheit des lutherisch geprägten Protestantismus zusammen: mit seiner Fixierung auf die Obrigkeit und damit verbunden vor allem mit einem Begriff von Recht, der das Recht nur als »Notstandsmaßnahme« angesichts des Unheils in der Welt, das Recht *nur* als Schutz vor dem Bösen und als Abwehr des Bösen, also nur als Sicherungs- und Strafrecht, versteht. Daß Recht realisierte Freiheit ist und darum Freiheit ermöglicht und ihr Raum schafft, das wird nicht gedacht. So kommt es hier nicht zu dem Sachverhalt, der für die Neuzeit typisch ist: daß das Verhältnis des Menschen zur öffentlichen Gewalt als Rechtsverhältnis begriffen ist (*K. Westen*)": Was daraus zu schließen ist, sei wiederum als These formuliert: Menschenwürde im angesprochenen Sinne ist nur dann real und in den realen Verhältnissen wirksam, wenn sie als *das* Menschenrecht rechtlich anerkannt ist - und das entweder gesetzlich verfassungsrechtlich kodifiziert oder zumindest implizit als in der Rechtsordnung unstrittig geltend.

11.

Von dem Juristen und Rechtsphilosophen *Wolfgang Schild* stammt die Formulierung": Um des Glaubens willen müssen die äußeren, die gesellschaftlichen Verhältnisse solche des *Rechts* und nicht des Glaubens sein. Denn der Glaube ist nur, wenn er frei und nicht erzwungen ist.

Daß die Wahrheit nicht aufgezwungen werden kann, daß sie wirkt und *nur* wirkt kraft ihrer eigenen inneren Überzeugungskraft, also durch das wahre Wort, das wußte das Christentum und vor allem das reformatorische Christentum *an sich* immer". Jedoch, man hat die rechtstheologische Konsequenz daraus nicht gezogen. Denn diese reicht weit und lautet: Um der Freiheit der Wahrheit willen, um der faktisch gelebten Freiheit und damit der Menschenwürde jedes einzelnen im Zusammenleben mit den anderen willen, muß das Recht, die Rechtsordnung in bestimmter *Weise* formales Recht sein, darf es kein ethische Inhalte vorschreibendes Recht sein. Gerade die Formalität des Rechts ist *theologisch* zu wollen und zu begreifen.

Was diese Konsequenz theologisch besagt, soll zunächst in einer historischen Zwischenbemerkung deutlich werden. Denn wenn eine bestimmte, allerdings noch näher zu klärende Formalität des Rechts aus der rechtlichen Anerkennung der Menschenwürde und der Menschenrechte folgt, so ist im Rückblick wohl verständlich, warum sich die überlieferte

evangelische Theologie dem Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte versperre. Immerzu fürchtete die anerkannte evangelische Sozialethik den Liberalismus". Die geschichtliche Durchsetzung der Menschenrechte bedeutet nämlich endgültig das Ende der abendländischen Vorstellung von einem *corpus christianum* und das Ende der reformatorischen Vorstellung von der »christlichen Obrigkeit«, die in ihrem Lande für den rechten cultus, den rechten Gottesdienst und die rechte Lehre, also für ihre »Landeskirche« zu sorgen hat, der die *custodia utriusque tabulae legis*, und das hieß auch der Sonntagsheiligung als Kirchgangspflicht, aufgetragen war. Gelten Menschenwürde und Menschenrechte, dann läßt sich die Wahrheit, das göttlich Gebotene, nicht länger mehr vorschreiben und rechtlich durchsetzen, auch nicht durch irgendein »Wächteramt« oder »prophetisches Amt« der Kirche. Prinzipiell formuliert heißt das: Die Menschenrechte in ihrer rechtsverbindlichen Geltung geben durch sich selbst oder an sich einen Raum frei, der sich nicht mehr christlich-kirchlich regulieren oder reglementieren läßt. Meinungs- und Gewissensfreiheit ist anders nicht zu haben.

Nach dieser historischen Zwischenbemerkung ist nun der Begriff des Rechts, der das Recht gerade in seiner Formalität bejaht und begreift, theologisch zu explizieren. Das Intendierte sei zunächst thetisch formuliert:

Es besteht ein grundlegender Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrecht. Aus dem Begriff der Menschenwürde folgt unabdingbar deren rechtliche Anerkennung als *das* Menschenrecht. Also: Wenn begriffen ist, was Menschenwürde besagt und bedeutet, dann ist auch begriffen, daß sie das fundamentale *Menschenrecht* und als dieses das Prinzip, das Fundamentale, *allen* Rechts ist. Ein solches Recht ist aber kein inhaltlich vorschreibendes, sondern ein formales Recht. - Diese Behauptung sei erläutert.

Menschenwürde besagt, daß jeder Mensch, gleich wie er faktisch ist, *selbst* »etwas« ist, genauer: daß er ein individuelles, unwiederholbar einmaliges *Selbst*, ein aus sich äußerungsfähiges *Subjekt* ist, das sich als solches zu distanzieren vermag und folglich in keinen äußeren Verhältnissen und Taten aufgeht. Dies ist eine Würde, die dem Menschen als Menschen und jedem an sich *selbst* zukommt. Sie kommt nicht dadurch zustande, daß sie ihm von irgendeiner Instanz, etwa von der Gesellschaft oder von einem Staat oder von einem als Instanz vorgestellten »Gott«, verliehen oder lediglich zugesprochen wäre. Menschenwürde besagt, daß der Mensch als seiner selbst bewußtes Wesen nicht aufgeht in den Bestimmtheiten seines Lebens, in seinem aktiven Sichzeigen und seinem von anderen Erkanntwerden. In diesem Sich-distanzieren-können ist er hinaus über das Endliche: ist er als endliches Wesen unendlich und besitzt er darin eine eigene Absolutheit, ist er Gott gleich". Diese Freiheit des Menschen als Subjekt *ist* seine Würde. Und: nicht nur ist Würde ohne Freiheit nicht zu denken, sondern die Würde des Menschen *ist* seine Freiheit.

Die Freiheit, selbst etwas Unbedingtes zu sein und zu wollen, wird in einer Situation erfahren, die man »die Stunde der Wahrheit« nennen kann: wenn ein Mensch einsteht für *die* Wahrheit, die ihm das Persönlichste, das Innerste *und* zugleich für alle frei gültig ist - gegen die faktisch bestehende Rechtsordnung, gegen die öffentliche, staatliche Gewalt, gleich was es kostet. Es steht einer auf, und er steht ein für etwas, was nicht nur für ihn gilt, was wahr und also für alle ist, zum Beispiel für das Recht aller, damit Recht Recht bleibt oder wird. Er setzt sich selbst ein für etwas, das ihm unverzichtbar wesentlich ist, wesentlicher als alles Bestehende, als die realen Verhältnisse. Und er erfährt so, dem Bestehenden überlegen zu sein.

Aber weil der Mensch das unendliche Wesen in Endlichkeit und in der eigenen Fehlsamkeit ist, darum ist er ein widersprüchliches und von Grund auf zwiespältiges Wesen. Er ist *das* Wesen, das seine Gottgleichheit pervertieren kann, wieder und wieder pervertiert: das also der Sünde der Selbstverfehlung und der Gottwidrigkeit nie ganz entgeht, nie enthoben ist. »Der Mensch ist das Absolute, das schuldig wird« (*J. Herschl*): Als Mensch kennt er in sich auch das Unmenschliche.

Die Erfüllung seiner Freiheit ist ihm nicht gegeben, auch nicht als politisches Wesen im Staat, oder gar vom Staat oder von sonst einem Kollektiv vorgegeben. »Das Selbst, das wir sind, besitzt sich nicht selbst« (*H.-G. Gadamer*)²⁶. Die Erfüllung seiner Freiheit kann der Mensch nur selbst gewinnen – oder aber verfehlen und zuschanden machen. Er gewinnt sie nur, indem er sie findet.

Er kann das, was er *ist*, in seiner Würde ist – als Subjekt frei und endlich-unendliches Wesen – faktisch, in der Realität jedoch nicht sein und leben, wenn er nicht von anderen am Leben gelassen und so in seiner Würde respektiert wird. Er kann faktisch nicht sein, was er an sich doch immer ist, ohne fundamentales und für ihn in seiner physischen Existenz zuverlässiges, fragloses Geachtet- und Anerkanntsein: ohne *dies* sein Lebensrecht".

Die Würde des Menschen bei sich und im Blick auf jeden anderen erfassen, heißt eben, sie anerkennen, sie so gelten lassen, und das heißt, *sie jedem* zugestehen. Sie wird von niemandem für niemanden »generiert«, hervorgebracht, sondern immer nur eingeräumt, gelten gelassen. Zu begreifen ist, daß sie in diesem Sinne unvordenklich ist. Doch soll *sie jedem* zustehen und jedem zugestanden sein und soll dies *allgemein* und verbindlich, also für alle und jeden zuverlässig gelten, so kann das nur als *Recht* verbindlich sein. Menschenwürde ist das *Menschenrecht*: Sie ist das Recht, das jedem Menschen an sich mit seiner Existenz, gleichsam als »angeborenes« Recht, zugehört". Denn in ihm ist ausgesagt, was den Menschen zum Menschen macht, nämlich ein eigenständiges Subjekt zu sein, und was ihn als Mensch leben läßt. Es ist das Recht Mensch zu sein. Man könnte auch sagen: Weil frei, hat jeder Mensch ein Recht auf Freiheit. Der Mensch als Subjekt, der Mensch in seiner Würde, ist der Ursprung allen Rechts. Menschenwürde als das Menschenrecht ist so gedacht noch *vor* aller formulierten Rechtsordnung, weil deren Grund und Grundlegung.

Die *Achtung* vor der Menschenwürde eines jeden Menschen – ohne die doch die Menschenwürde real, faktisch gar nicht ist – ist nun das fundamentale und absolute Recht innerhalb einer Rechtsordnung, weil es grundlegend für alles Recht ist. Mit anderen Worten, die Achtung vor der Menschenwürde macht das Recht zum Recht. – Und selbstverständlich schließt das Recht, als Mensch geachtet zu werden, die Rechtspflicht als ethische Pflicht ein, selbst die anderen zu achten>.

Recht selbst, alles Recht – der Begriff »Recht« – hat von daher grundsätzlich die Form der Anerkennung, der anerkennenden Einräumung: der anerkennenden Einräumung von Freiheit oder, was das gleiche sagt, von Menschenwürde. Recht schafft nicht Freiheit, bringt sie nicht hervor, aber räumt sie ein – oder wäre anderenfalls nicht Recht, sondern in Wahrheit Unrecht.

Unrecht ist, die rechtliche Anerkennung der Menschenwürde zu versagen und zu verhindern – was man freilich auch kann und tut. Mit dem Versagen der rechtlichen Anerkennung hat man aber die Menschenwürde *selbst* mißachtet – was noch einmal den unlöslichen Zusammenhang

von Menschenwürde und Menschenrecht zeigt. Man hat die Menschenwürde nicht respektiert, man hat sie unterdrückt, aber damit hat man sie gewiß nicht ausgelöscht":

Folglich kann die Menschenwürde auch nur irgendeines Menschen nicht zur Disposition von staatlichen Organen oder gar von Parteien und gesellschaftlichen Gruppierungen stehen. Vielmehr bemißt sich die Rechtlichkeit eines faktischen Staates daran, ob er die Menschenwürde als das Menschenrecht für jeden Bürger rechtlich anerkennt, ihr rechtliche Geltung verschafft. *T. Rendtorff* führt das so aus: »Jede politische Ordnung muß die Freiheit des Menschen, seine humanitas und Würde immer schon in Anspruch nehmen, wenn sie ihre Aufgabe erfüllen will. Das bedeutet aber, daß sie von Voraussetzungen lebt, die ihr vorgegeben sind. Die Instanz, vor der sich politische Herrschaft zu legitimieren hat, muß darum im Prinzip dem direkten Zugriff entzogen sein.« Mit *R. Spaemann* sei dem noch hinzugefügt: »Nur solche politisch-gesellschaftlichen Organisationsformen« entsprechen »dem Menschen ..., die seine Würde unbedingt respektieren und die gleichzeitig der Tatsache Rechnung tragen, daß die Menschen jederzeit geneigt sind, eben dies nicht zu tun.«³²

Ein faktischer Staat, der auch nur einem seiner Bürger die Menschenwürde als das fundamentale Menschenrecht abzuerkennen unternimmt, hat aufgehört, Staat zu sein und ist zum Unrechtsstaat geworden". Die Rechtlichkeit und mithin die Staatlichkeit eines faktischen Staates - eben kein Unrechtsstaat zu sein - hängt an der Rechtsgeltung der Menschenwürde als des Menschenrechts. Das Wirklichwerden der Freiheit aller ist gerade Aufgabe des Staates, ist seine Rechts- und Zielbestimmung. »Die Verwirklichung der Menschenrechte ist dem staatlichen Handeln, national wie international, ... aufgegeben« (*T. Rendtorff*)".

Wenn jeder Mensch als Mensch ein Recht hat, um seiner Freiheit und Würde willen sein ihm unabdingbar zugehörendes Lebensrecht hat, so hat er dies *als Recht* doch nur als Recht einer *Gemeinschaft*. Denn alles Recht ist nach seinem Begriff Recht der Gemeinschaft, Recht des Zusammenlebens. Folglich muß das *erste* Recht, das jedem Menschen rechtlich einzuräumen ist, das Recht sein, Bürger eines Staates zu sein, in dem er wie jeder andere als Person geachtet ist. *Hannah Arendt* hat *dies* Recht nach den Erfahrungen des Nazi-Regimes und des weltweiten Flüchtlingselends im Jahre 1949 herausgestellt unter dem Titel: »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«. Denn staatenlos, ausgebürgert und vertrieben sein heißt als rechtlos erklärt sein. »Gründlicher noch« als die Philosophen der Menschenrechts-Erklärungen des 18. Jahrhunderts »haben wir erfahren müssen, daß alle Rechte sich nur innerhalb eines gegebenen politischen Gemeinwesens realisieren, daß sie von unseren Mitmenschen und von einer stillschweigenden Garantie abhängen, die die Mitglieder eines Gemeinwesens einander geben. Aber wir wissen auch, daß es noch ein anderes Recht geben muß außer« den einzelnen Menschenrechten, »nämlich das Recht jedes Menschen auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesens". Es gibt »so etwas " wie ein Recht, Recht zu haben ..., oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören". Es hat also jeder *das* Recht, in staatlichen Rechtsverhältnissen zu leben, in denen jeder als er selbst geachtet ist.

Recht wird staatlich gesetzt, in Verfassung und Gesetzen ausformuliert, indem es anerkannt wird - genauer: indem der Anerkennung, daß die Personen Rechte haben, *rechtliche* Anerkennung verschafft, Rechtsgeltung verliehen wird.

Grundlegend, für das faktisch geltende Recht ausformuliert, ist die Rechtsanerkennung der Menschenwürde im Katalog der Menschenrechte, wenn diese als Grundrechte, wie im Bonner Grundgesetz, rechtsverbindlich »gesetzt«, positives Recht sind",

»Jeder Katalog bestimmter Menschenrechte setzt schon immer die Freiheit und die humanitas des Menschen voraus, nimmt sie in Anspruche" - gibt der Menschenwürde rechtsfönnige Gestalt, -mach« die »Würde des Menschen verbindliche". Diese »klassischen« Menschen- oder Grundrechte sind bekanntennaßen defensive Schutz- und Abwehrrechte des einzelnen gegen staatliche Eingriffe und doch wohl auch - in »Drittwirkung« - gegen subjekt-bedrohende Eingriffe gesellschaftlicher Gruppierungen und zugleich aktive Teilhabe- und Mitwirkungsrechte an den politischen Prozessen, aber dies auch als freies Zugangsrecht zum gesellschaftlich ökonomischen Markt - und in all dem die Einräumung persönlicher Selbstbestimmung.

Oft werden sie »individuelle« Rechte genannt - und dabei wird vergessen, daß sie als Rechte doch Rechte der Gemeinschaft, der Rechtsgemeinschaft, sind. In ihnen räumt die staatliche Rechtsgemeinschaft den Individuen als Personen, als Subjekte, *ihre* Rechte ein und garantiert sie ihnen. Darum allein sind sie faktisch geltende Rechte, weil sie als klaren Adressaten eine bestimmte Autorität haben: *den* bestimmten Staat, dem der Betreffende angehört. Und darum sind sie einklagbar und faktisch »subjektive Rechte«. Ob sich der Staat dies gefallen läßt, ob er sich so rechtsverbindlich verpflichten läßt, daran entscheidet sich die Rechtlichkeit *dieses* Staates, seine Staatlichkeit, seine Rechtsstaatlichkeit". Einzig wenn die Menschen- oder Grundrechte justiziable subjektive Rechte sind, ist garantiert, daß Bürger nicht entrechtet werden und die staatliche Gewalt nicht zur Despotie entartet".

Wenn der Staat nach seiner Rechtsordnung seine Bürger als selbstbestimmende Subjekte zu achten hat und also Menschenrechte als Grundrechte einräumt, so hat er auch nach einem zweiten Postulat - veranlaßt durch die sozialistische Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts - als Bedingung seiner Rechtlichkeit und Legitimität »*sozialstaatlich*« tätig zu sein und allen Bürgern zumindest das Existenzminimum zu sichern". Nach *M. Honecker* ist gegenwärtig »in der Rechtswissenschaft« allgemein »anerkannt, daß der Schutz der Würde dem Staat eine Schutzpflicht auch zur Abwendung menschenunwürdiger Not auferlegte".

Wohl ist, mit *W. Schild*, zu sagen: Nur der soziale Rechtsstaat ist der wirkliche, das heißt der faktische Rechtsstaat. Aber alles soziale Recht - gemäß einer »Staatszielbestimmung« zu sozialem Ausgleich - kann, begrifflich gesehen, nur subsidiäres Hilfsrecht sein, um die gesellschaftlich Benachteiligten in Stand zu setzen, ihre Freiheitsrechte, ihr Selbstbestimmungsrecht wie alle Bürger selbst wahrzunehmen. »Soziale Rechte« richten sich insofern immer an den eigenen Staat, dem der Betroffene angehört - und nicht an jedermann, Nur was positives Gesetzesrecht ist, ist auch subjektives, einklagbares Recht.

Was aber als positives Sozialrecht »gesetzt« werden kann, das richtet sich auch nach den finanziellen Ressourcen und das heißt nach der ökonomischen Produktivität der Gesellschaft dieses Staates. Zudem bleibt zu bedenken, daß gerade der Sozialstaat um der Gleichbehandlung

als Gerechtigkeit willen bürokratischer Verwaltungsstaat sein muß und unvermeidlich als »Anspruchsstaat« erscheinen wird. Auch produziert er im Interesse an Gleichheit selbst immer neue Ungleichheiten, weil er durch die Festsetzung von Obergrenzen der Anspruchsberechtigten neu Benachteiligte schafft. Immer bleiben in der Sozialgesetzgebung erhebliche Interessen unberücksichtigt und werden von neuem rechtspolitisch eingefordert. Darum macht sich auch in einem modernen Staat das Bewußtsein staatlichen Unrechts fast gänzlich an seinem Sozialrecht fest.

Kataloge »sozialer Rechte« als Menschenrechte, wie die »Europäische Sozialcharta« (1961), können darum nur »Staatszielbestimmungen« sein und so durchaus auch als Grundsätze die Rechtsanwendung verpflichten". Begrifflich gesehen jedoch sind sie »hypothetische« und keine »kategorischen« Imperative - oder, rechtstheoretisch gesprochen, sind sie »imperfekte Normen«: Sie sind einzulösende Forderungen, die staatliches, gesetzgeberisches Handeln verpflichten, deren tatsächliche Einlösung jedoch offen bleibt, von Umständen abhängig bleiben muß".

Angesichts der weltweit bestehenden Ungerechtigkeit und besonders des Elends in den Ländern der sogenannten »Dritten Welt« werden seit etwa zwanzig Jahren neue, »internationale« Menschenrechte postuliert, die globale Ziele fordern, beanspruchen und deren Träger oder »Anspruchsberechtigte« Staaten, Völker und Volksgruppen sind oder sein sollen. »Zu diesen sogenannten *Drittgenerationsrechten* zählen vor allem ... Rechte auf Entwicklung, Frieden und Schutz der Umwelt sowie das Recht auf Teilhabe am -gemeinsamen Erbe der Menschheit« (W. Brugger)⁴⁶.

Alles, was oben zu einem Katalog »sozialer Rechte« als Menschenrechte angeführt wurde, gilt hier potenziert". Derzeit noch unvorstellbar viel wäre erreicht, wäre international auch nur ein unterstes Existenzminimum, die Bewahrung vor dem Hungertod, allen zu garantieren. - Doch aus dem Begriff der Menschenwürde als Menschenrecht sind in diesem Zusammenhang vor allem zwei Implikationen zu bedenken:

Zum einen. Es gibt keinen Sinn, die »basic needs« der Armen, der Hungernden gegen die »individuellen« oder »klassischen« Menschenrechte auszuspielen. Denn was nutzt für ein »menschwürdiges« Leben, für das Geachtetsein in der eigenen Würde, beispielsweise das Recht auf Entwicklung, wenn jede öffentliche Diskussion über diese Entwicklung der eigenen Gesellschaft verboten ist - von einem Klagerecht gegen eine damit möglicherweise verbundene Unterdrückung ganz abgesehen?

Jedenfalls wäre dies *dann* kein faktisches, gesetzliches *Recht* auf Entwicklung. Millionen von Flüchtlingen und Exilierten werden vertrieben, nicht nur, weil Hunger und physisches Elend sie treibt, sondern auch weil ihr »Staat« kein Staat ist, keine Rechtssicherheit gewährt.

Zum anderen: Daß die Überführung solcher Postulate in verbindliche Gesetze nicht vorstellbar ist, sagt noch nicht alles. Weltweit und international gesehen sind gerade die »klassischen« Menschenrechte, was ihre faktische Rechtsgeltung betrifft, nicht mehr als »imperfekte Normen«, also noch ohne Gesetzeskraft. Und doch gelten sie ihrem Begriffe nach für jeden Menschen, werden auch weltweit verschiedentlich praktiziert und sind vor allem aus den »Köpfen«, aus dem politischen Denken und Handeln »der« Menschen nicht mehr wegzudenken. So kann man durchaus sagen: Die Menschenrechte zielen auf eine universale Welt rechts- und sozialstaatlicher Verhältnisse.

IV.

Das Recht, die Rechtsordnung, die die Würde des Menschen achtet, räumt das Recht der Selbstbestimmung ein und kann darum nur *formales Recht* sein. Das Recht, selbst etwas zu sein, etwas unverwechselbar Eigenes darzustellen und Eigenes äußern zu dürfen, ist das Ende eines inhaltlich vorschreibenden, das gesellschaftliche Leben zumindest in seinen Grundzügen mittels inhaltlich ausformulierter Ziele planend regulierenden »sittlichen« Staates. Das bedingt notwendig den weltanschaulich oder »religiös« neutralen Staat und den Staat einer »freien«, das heißt freigelassenen »Marktwirtschaft«, Weil alle inhaltliche Bestimmung, alle ethische und religiöse Überzeugung nur eine *selbst-bestimmte* sein kann und weil die Wirtschaft ohne Selbstbestimmung nicht »funktioniert«, deshalb muß das Selbstbestimmungsrecht von der Rechtsordnung her unbestimmt bleiben. Sie läßt notwendig einen relativ weiten Raum von Willkürfreiheit frei.

Das impliziert, daß sich das Recht eines solchen Staates darauf beschränken muß, die *äußeren* Verhältnisse des Zusammenlebens, den Verkehr beliebiger Menschen untereinander in seinem Bereich zu sichern, zu regeln und auch zu fördern und so das Lebens- und Selbstbestimmungsrecht eines jeden Bürgers im weitesten Sinne zu garantieren. Aber in die innere *Qualität* der Beziehungen, also in das, was einen Menschen als Person zur Person macht, hat er nicht einzugreifen, hierin hat er nichts zu erzwingen. Folglich kann er nicht länger Ausdruck, Realisation substantieller Sittlichkeit sein. Er selbst und sein von ihm gesetztes Recht sind in diesem Sinne »formal«, weil sie nur die äußeren Verhältnisse, nur das Öffentliche und Veröffentlichte betreffen. Sein gesetzliches Recht ist insofern pragmatisch - und darum auch disponibel.

Recht, gesetzliches Recht ist um so mehr rechtsstaatliches Recht, als es im genannten Sinne formales Recht ist und dem einzelnen eine subjektive Willkürfreiheit und damit eine Beliebigkeit zugesteht – ohne doch die Allgemeinheit, die Allgemeingültigkeit und damit den Begriff des Rechts aufzulösen. Das eingeräumte Recht zu inhaltlicher Beliebigkeit bedarf der Regulierung; es bedarf *der* Regelung, die die einzig rechtliche ist: nämlich der Regelung, die bezweckt, daß die Willkür innerhalb des *einen* Menschenrechts der Freiheit eines jeden, und also der Menschenrechte bleibt. Die Willkürfreiheit der Beliebigkeit hat - *Kant* zufolge - soweit zu gelten, soweit sie die Freiheit und die Menschenwürde der anderen und deren gesetzlich verbrieft Rechte nicht verletzt. Die einzige inhaltliche und zugleich unbedingte Norm in solcher formaler Rechtsordnung ist die Menschenwürde als das Menschenrecht.

Die erste Konsequenz aus diesem Grundsatz ist: Der Staat hat mit seinem Recht jedem Bürger eine Sphäre der Privatheit und der personalen Selbstbestimmung zu schützen - ohne diese bestimmen oder gar reglementieren zu wollen.

Aber die Konflikte aufgrund der losgelassenen Willkür bleiben nicht aus und werden nie ausbleiben, denn Willkürfreiheit führt immer wieder ökonomisch zu wirtschaftlich Benachteiligten und sozial Schwachen. Und die staatliche Sozialgesetzgebung produziert selbst durch eine gewisse Nichtberücksichtigung ungleiche Verteilung. Positives, gesetzliches Recht enthält auch Unrecht". Eine auch nur einigermaßen vollständige Sicherung der Freiheit eines jeden läßt sich in einer nichtstationären Gesellschaft nicht erreichen. Daß keine gesellschaftliche Einhegung herrscht, ist in dem Sinne die Voraussetzung des Rechts, daß dieser Sachverhalt nicht nur

die Positivierung, sondern auch die Fortentwicklung des positiven Rechts notwendig sein läßt.

Alles gesetzliche Recht ist darum und so gesehen Willkür-Regelungsrecht oder Schlichtungsrecht angesichts immer neu aufbrechender Dissense und Inkompatibilitäten, neu bewußt werdender Ungerechtigkeiten und unzulänglicher gesetzlicher Regelung. Und es hat als solches einzig zum Ziel, die freie Verwirklichung der Freiheit der einzelnen *in* der Gemeinschaft zu ermöglichen: die Menschenwürde eines jeden und aller das wirkliche Recht sein zu lassen". So dient staatliches Recht dem öffentlichen Frieden der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Auch ein Konflikt zwischen dem Rechtsinteresse des Staates und der Selbstbestimmung der einzelnen wird immer wieder aufbrechen. Das Interesse des Staates, beispielsweise im Ehe- und Familienrecht, an verlässlichen Beziehungen, weil ja nur diese rechtsförmig sein können, kann er selbst nicht ausführen. Und seine Sorge für ein Abstammungsrecht des Kindes - also dafür, daß das Kind *eine* Mutter und *einen* Vater hat und diese auch kennen darf - kollidiert mit *dem* Selbstbestimmungsrecht einiger, die sich diesem Abstammungsrecht des Kindes verweigern.

Der Staat, die Rechtsordnung, bleibt letztlich darauf angewiesen, wie die Menschen ihr Selbstbestimmungsrecht selbst wahrnehmen und das heißt, wie *sie* es mit Inhalten füllen und so praktizieren. Unbestimmt ist das Selbstbestimmungsrecht an sich; es wird bestimmt nur durch den einzelnen in seinem Zusammensein mit den anderen. Es ist unsere deutsche Erfahrung: Gegen die Rechtsunwilligkeit des Volkes ist das Recht nicht zu bewahren. *Adolf Arndt* hat dies im Jahre 1948 ins Extrem zugespitzt, auf daß es eindrücklich bleibe: »Wir« müssen »uns darüber klar werden, daß alles Recht ... >Menschenwerk< ist, daß der Mensch von innen her aus sich hervorbringt als seine Wirklichkeit, so daß im Menschen, aber auch allein durch ihn die Verbindung zur Transzendenz, zu Gott besteht.«

Ein arges Mißverständnis wäre es anzunehmen, die »Selbstbestimmung« irgendeines Menschen sei etwas Gegebenes, was sich von selbst versteht und immerzu geschieht. »Selbstbestimmung« ist ein Recht und als solches für den einzelnen primär eine lebenslange Aufgabe, die er an sich selbst zu stellen hat: sich in seinem Leben selbst zu verstehen und zu bestimmen, sich in Wahrheit selbst zu verstehen. Die entscheidende und eben nicht immer schon ausgemachte Frage, vor der der einzelne steht, ist: Wie und worin er sich in Wahrheit selbst versteht, worin er in aller seiner Zweideutigkeit und Fehlsamkeit seine Wahrheit hat, so daß er sein Leben selbst bejahen kann. Es nimmt ein einzelner sein Selbstbestimmungsrecht - und damit seine Freiheit und seine Würde - recht wahr, wenn er in solcher Wahrnehmung zugleich allen anderen einräumt, auf *ihre* Weise das gleiche Selbstbestimmungsrecht wahrzunehmen. Und weil der christliche Glaube überzeugt ist, daß es die Wahrheit für jeden Menschen ist, die Erfüllung seiner Würde im Glauben an *die* Wahrheit zu haben, die wahrhaft größer ist als er selbst und die niemanden ausschließt, gerade auch den Andersdenkenden nicht, deshalb sind im Glauben an die Wahrheit Gottes das Menschenrecht der Menschenwürde und das Recht einer rechts- und sozialstaatlichen Rechtsordnung für alle Menschen gewollt.

Religion und Moral werden durch die Formalität des Rechts gewiß nicht überflüssig, sie nehmen nicht etwa deshalb ab. Vielmehr werden sie nur um so dringlicher. Denn je entschiedener die staatliche Rechtsordnung die *Qualität* der Beziehungen und das Persönliche der Lebensführung den einzelnen überläßt, desto notwendiger ist es für diese, daß sie *selbst* diese Qualität der

Gemeinsamkeit und darin die Erfüllung ihres Lebens finden - soll das eigene Leben nicht leer ausgehen.

Abstract

On the basis of a critique of the conventional theological ethic it is shown that the unconditional dignity of every human being, independent of status, thought and religion is grounded theologically in the freedom of faith. Human dignity, however, is wholly inconceivable if it does not include the right of life and human rights for every human being also. From this principle a theological term of modern social law is developed and a critical comment is given on the current debate on the various charters of human rights.

Prof Dr. Traugott Koch

Seminar für Systematische Theologie

Sedanstraße 19

2000 Hamburg 13

Anmerkungen

1. S. dazu: T. Rendtorff: Universalität oder Kontextualität der Theologie. Eine »europäische« Stellungnahme, in: ZThK 74/1977, 238-254. ~ R. Spaemann: Universalismus oder Eurozentrismus, in: Merkur 42/1988, 706-712.
2. Cf. - von einem völlig anderen Standpunkt aus -: A. Finkielkraut: Die Niederlage des Denkens. Aus dem Franz. v. N. Volland (rororo aktuell 12413), Reinbek 1989.
3. So M. Honecker: Menschenrechte in der Deutung evangelischer Theologie, in: aus politik und zeitgeschehen. beilage zur wochenzeitung das parlament B 36/1979, 7-25. Cf. ferner: Ders.: Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978; Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin 1990, 3. Kap. § 8 (= 192-196).
4. S. T. Rendtorff: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 2 (ThW 13,2), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, 107 mit Verweis auf H. Zilleßen und auf eine eigene Abh. - Ferner: W. Huber und H. E. Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, München 1977. L. Raiser stellte im Jahre 1974 fest: »Aus geschichtlichem Abstand wird man den raschen Aufstieg dieser Doktrin [sc. der Menschenrechte] zu einem zentralen Thema theologischer Ethik des Politischen erstaunlich finden. In den Lehrbüchern protestantischer Ethik, jedenfalls des deutschen Sprachraums, wird sie, wenn überhaupt, dann nur mit stark kritischem Unterton erwähnt.« L. Raiser verweist insbes. auf H. Thie/icke (Die Rechtsprechung der Menschenrechte, in: Ders.: Vom rechten Gebrauch der Freiheit. Aufsätze zu Politik, Recht, Wirtschaftspolitik und Kirche, hg. von K. Raiser [FBESG 38], Stuttgart 1982 [168-176], 168). Hinzuweisen ist jedoch gerade auch auf: Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch. Ein Beitrag der Kammer der EKID für öffentliche Verantwortung vom 26. Sept. 1975, in: Die Denkschriften der EKID, Bd. 1/2 (GTB 414), Gütersloh 1978 (87-103), 90. Ausdrücklich wird in diesem offiziellen »Beitrag« erklärt, es sei nicht »Aufgabe der Kirche, eine besondere kirchliche Theorie der Menschenrechte zu entwickeln«, sondern sie habe »in die Arbeit am Problem der Menschenrechte eine Reihe von Gesichtspunkten« einzubringen, »die sich aus der biblischen Tradition ergeben, über die aber auch mit Nichtchristen Übereinstimmung hergestellt werden kann« (91).
5. Cf. auch Barths betonte Warnung an den Einzelnen, er könne der Vereinzelte, der Gottlose sein (KD II/2, 349) - wobei eine analoge Warnung an das Gemeinschaftsglied bezeichnenderweise unterbleibt.
6. K. Barth: Christliche Ethik. Ein Vortrag, München 1946, Hf. (=Ders.: Zwei Vorträge [TEH NF 3], 7).
7. E. Schlink: Das theologische Problem des Naturrechts, in: Viva Vox Evangelii. Festschrift f. Landesbischof H. Meiser zum 70. Geburtstag, München 1951 (246-258), 250 und ebenso 255.
8. AaO., 257.
9. AaO., 256.
10. Ev. Soziallexikon, hg. von F. Karrenberg: Stuttgart 1954, 718=1963, 866f.
11. Zurecht weist M. Honecker darauf hin: »Hat der Mensch allein von Gott her Würde, so ist die Kirche exklusiv der

- unersetzbare und unververtretbare Anwalt der Menschenwürde. ... Diese Überzeugung wirkt sich dann bei der Beurteilung der Religionsfreiheit aus, wenn den Nicht-Glaubenden, den Atheisten das Anrecht auf Menschenwürde bestritten wird, weil Würde nur transzendent, religiös zu begründen sei.« (Einführung in die Theologische Ethik [wie Anm. 3]. 194.) Bereits im Jahre 1948 hat *Adolf Arndt* zu K. Barths Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde« geschrieben: Hier »kehrt« die »gemeinschaftsauflösende Hybris« wieder, »daß es Aufgabe des Christen sei, nicht allein rechtlich ein Vorbild, sondern Vorbild des Rechts zu werden, was den Anspruch in sich schließt, daß sich die Nichtchristen den Christen zu fügen hätten, und den Anspruch, daß allen Heiden und Vorchristen ein rechtliches Sein überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Es muß angenommen werden, daß Barth diese Folgerungen weder gemeint noch gewollt hat« (Die Krise des Rechts, in: Die Wandlung 3/1948, [421-440]. 438).
12. *W. Huber/H. E. Tödt*: AaO. (wie Anm. 4). Einen guten Überblick über die juristische und faktische Geltung der verschiedenen Menschenrechtsformulierungen sowie über den Stand der Diskussion insbes. über die »sozialen Rechte« und über die sog. »Drittgenerationsrechte« gibt auch *W. Brugger*: Menschenrechte im modernen Staat, in: Archiv des öffentl. Rechts, Bd. 114/1989, 537-588.
13. AaO. • 85 f. - Vergleichbar, jedoch deutlicher, argumentiert auch *T. Rendtorff*: »Die besondere Dignität der Freiheit des Menschen kann ... am besten so formuliert werden, daß man sagt, sie bestehe darin, daß der Mensch in der vorhandenen Welt nicht aufgeht und das heißt ja eben, daß sein tätiges Leben in der Gesellschaft keine erschöpfende Dimension des Menschen ist.« Doch dieser Satz spreche »innerweltlich gesehen« nur »seine Abhängigkeit«, »nicht seine Freiheit« aus. »Als Voraussetzung jeder politischen Ordnung und als im Verhältnis zu ihr frei kann er [sc. der Mensch] wohl nur in einem theologischen Sinne begriffen werden, als Mensch Gottes.« (Menschenrechte und Rechtfertigung. Eine theologische Konzeption, in: Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Ernst Steinbach zum 70. Geburtstag. Tübingen 1976 [161-174]. 165f.) Cf. auch: Der Prozeß der säkularisation« - als »die vernünftige Entschlüsselung und Transformation des christlichen Verständnisses von Freiheit und Verantwortung« - »ist von der Intention geleitet, dem menschlichen Individuum eine strukturelle Form zu geben, die es erlaubt und zugleich dazu verpflichtet, im individuellen Menschen mehr anzuerkennen, als sein fragile empirische Existenz. Genau dies aber bildet den bleibenden christlichen Inhalt in modernen Konzeptionen von Menschenrechten als Bürgerrechte.« (Ders.: Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung, in: Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis, hg. von *E.-W. Böckenförde* und *R. Spaemann*, Stuttgart 1987 [93-118]. 113.)
14. Die fatale Konsequenz einer solchen »Zwei-Reiche-Lehre«, die für den weltlichen Bereich Menschenwürde und Menschenrechte konzidiert, »die Sache Gottes« aber dagegen *nur* (!) absetzt, besteht darin, daß sie dem Menschen für den weltlichen Bereich eine *eigene* Freiheit zugestehen muß, im Blick auf Gott jedoch sich dazu nicht meint verstehen zu müssen. Cf. *M. Honecker*: »Ist dem aber so, daß Menschenrechte Notstandsmaßnahmen angesichts von Übel und Defiziten der Welt sind, daß sie also nicht mehr zu leisten haben als das Menschenmögliche, weil die Sache des Menschen nicht zugleich die Sache Gottes einlösen kann und muß, dann wird der Christ frei zu einer nüchternen und sachlichen **Beteiligung** am Ringen um die Entwicklung, Entfaltung und praktische Verwirklichung der Menschenrechte.« Die »Verpflichtung zur Liebe« - aus der »Freiheit im Glauben« - »ermächtigt die Liebe zur *Sachlichkeit*. Die christliche Liebe gerät dabei nicht in Konflikt mit der sittlichen Autonomie. Denn es ist dies die Autonomie einer Selbstverpflichtung, nicht jedoch ein mit dem Pathos der Selbstverwirklichung auftretender Autonomieanspruch«. (Reformatorisches Freiheitsverständnis und das neuzeitliche Verständnis der »Würde des Menschen«, in: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, hg. von *J. Schwanländer* [Entw. und Frieden, Wiss. Reihe 24], München/Mainz 1981, [266-284]. 276.)
15. S. dazu zuletzt: *A. Voigt*: Art.: »Grundrechte, I. Geschichte« in: *EstL*, 3. Aufl. 1987 (1212-1218). 1214.
16. Die Toleranz gegenüber Andersdenkenden und Andersglaubenden zu lehren, gehört zum relativ frühen Bestand evangelischer Ethik, bes. durch *Ph. J. Spener*. In seiner »Glaubenslehre« (1688) heißt es in der Auslegung des Gebotes Christi, seinen Nächsten zu lieben: »Also begreifst du den name des nächsten alle menschen ohn unterscheid, freund und feind, fremde und bekante, der rechten oder der falschen religion zugethane. Ja da der Herr als ein exempel eines liebereichen nächsten einen Samariter anführt, weist er, wie oft auch unter un= und falsch=glaubigen mehr thätliche liebe sich gegen uns in unsern nöthen finden möge, als bey den recht = glaubigen, ja priestern und Leviten: daher wir dann, wollen wir nicht schlimmer seyn als sie, eben sowol ihnen, den un = und falsch = glaubigen hertzliche liebe zu erzeigen, und sie vor unsere nechste zu erkennen schuldig sind.« (Die Evangelische Glaubens= Lehre. In einem jahrgang der Predigten Frankfurt a. M. 1688 [= *Ph. J. Spener*, Schriften, hg. v. *E. Beyreuther*, Bd. III.1 Teilbd. 2. Hildesheim/Zürich/New York 1986]. 1082.)
17. *Speyer* 1825, Nr. 304. V. 1.
18. AaO., Nr. 301. V. 1+2. - Toleranz meint hier ihrem Begriffe nach etwas anderes als eine fürstliche, obrigkeitliche Lizenz nach »Gnaden« und Belieben gewährt und entzogen, wovon *M. Kriele* zurecht den Begriff der Menschenrechte

- abhebt (Menschenrechte und Gewaltenteilung, in: Menschenrechte und Menschenwürde [wie oben Anm. 13], [242-249], 243).
19. AaO., bes. Nr. 376, V. 8.
 20. K. Westen in einem Diskussionsvotum am 2. 11. 1990 in Bielefeld.
 21. Geäußert in einem Vortrag in der Evangelischen Akademie Loccum im Sept. 1989.
 22. Das genannte (Anm. 17) Pfälzer Gesangbuch (1825) drückt das in dem Lied, das zur Toleranz auch gegenüber dem Irrtum mahnt, so aus: »Die Wahrheit siegt durch eignes Licht; drum überliste, zwingt nicht!« (Nr. 301, V. 4) Prägnant formuliert *Ladislav Hejžánek*, aufgrund bitterer Erfahrungen als Sprecher der »Charta 77«: »Die aufgezwungene Wahrheit wird zur Lüge. Die wirkliche Wahrheit wirkt mit Hilfe der inneren Macht, sie wirkt durch ihre innere Überzeugungskraft, ihre innere -Logik« das heißt, mittels des -Logos-, also des Wortes, der Sprache, des Gesprächs und der Argumentation.« (Wahrheit und Widerstand. Prager Briefe, Autoris. Übers. aus d. Tschech. von E. Bauer und M. Walter, München 1988, 131.)
 23. S. dazu W. Huber. Art. »Menschenrechte und Kirche« in: EStL, 3. Aufl. 1987, (2116-2122), 2117 - in Zusammenfassung des historischen Teils seines mit H. E. Tödt verfaßten Werkes (s. Anm. 4). S. ferner F. W. Graf Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: ZThK 85/1988, 31-76.
 24. Die ev. Theologie hat aus ihrer Tradition *keinen* Grund, vor dieser Aussage zurückzusehen. Nur wenn sie sich konsequent zu ihr versteht, spricht sie als Theologie wirklich von der »Menschenwürde«,
 25. *Jeanne Hersch* in einem Vortrag am 2. 11. 1990 in Bielefeld. - R. Spaemann spricht diese Einsicht so aus: »Das eigentlich Vernünftige im christlichen Verständnis des Menschen liegt in der Verbindung der Idee der Menschenwürde mit der Idee der Erbsünde.« (Rationalität als »Kulturelles Erbe«, in: Scheidewege. Jahresschr. f. skept. Denken, 14. Jg., 1984/85, [307-313], 311.)
 26. H.-G. Gadamer: Zum Problem des Selbstverhältnisses, in: Ders.: Kleine Schriften I: Philosophie - Hermeneutik, Tübingen 1967, (70-81), 78.
 27. S. meinen Ethik: Das unbedingte Lebensrecht eines jeden Menschen. Eine Kritik von Peter Singers »Praktischer Ethik«, in: Ethik in der Medizin, 2/1990, 118-128.
 28. Freiheit, Subjektsein und Würde sind keine empirischen Begriffe; sie sind in diesem Sinne nicht »von Natur« und also keine »natürlichen« Fähigkeiten des Menschen. Im Gegenteil, sie sind in diesem Sinne »contra Natur«.
 29. Das heißt, mit anderen Worten nur: Sei rechtlich! A. Arndt fügt hinzu: »Wenn ... Rechtlichsein als Axiom bedeutet, sich gemeinschaftsbildend zu verhalten, das heißt, so zu leben, daß der Mensch mit sich und seinen Mitmenschen zum Frieden kommen kann. dann begreifen wir, daß »der »universale (...) Frieden in der Zeit unablässig« zu »erneuern« ist und nur erneuert wird in »der Toleranz, die nicht nur den anderen duldet. sondern ihn gelten läßt« (Die Krise des Rechts [wie oben Anm. 11], 439).
 30. R. Spaemann schreibt: »Die Würde des Menschen ist in dem Sinne unantastbar, daß sie von außen nicht geraubt werden kann. Man kann nur selbst die eigene Würde verlieren. Von anderen kann sie nur insoweit verletzt werden, als sie nicht respektiert wird. Wer sie nicht respektiert, nimmt nicht dem anderen seine Würde, sondern er verliert die eigene.« (Über den Begriff der Menschenwürde, in: Scheidewege. Jahresschr. f. skept. Denken. 15. Jg., 1985/86, [20-36], 23.)
 31. Menschenrechte und Rechtfertigung (wie Anm. 13), 165. Cf. ferner: »Realisierbar aber ist nur die Freiheit und Menschlichkeit, die immer schon vorausgesetzt werden muß, nicht aber kann die Freiheit und humanitas durch die politische Ordnung allererst erzeugt oder aufgebaut werden« (aaO, 167). »Die Ausgliederung der Grundrechte aus der Gesetzgebung macht deutlich, daß die Freiheit also bedingungslos gegeben, gewährt wird, ohne im Prinzip zurückgenommen werden zu können« (169). - Ebenso argumentiert T. Rendtorffs seiner »Ethik«: »Die Würde der individuellen Person begründet deswegen einen Schutz des Menschen vor der)Welt<, d. h. Freiheit wird bestimmbar als die Grenze einer Verfügung des Menschen über den Menschen.« (Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. I [ThW 13, 1].2. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln 1990, 71.) »Der Schutz der Freiheit des Menschen wird politisch in der Anerkennung der Menschenrechte konkret. Als Grundrechte bestimmen sie Grenzen staatlicher Verfügungsgewalt über den Menschen« (Ethik. Bd.2 [wie oben Anm.4]. 106).
 32. Rationalität als »Kulturelles Erbe« (wie oben Anm. 25), 312.
 33. Dies auf seine Weise in einem Vortrag des Jahres 1933 klar herausgestellt zu haben. ist das nicht zu vergessende Verdienst D. Bonhoeffers. Er trug in diesem Jahr zum Thema: »Die Kirche vor der Judenfrage« vor: »Die wahre Kirche Christi aber. die allein vom Evangelium lebt und um das Wesen des staatlichen Handeins weiß, wird dem Staat nie in der Weise ins Handwerk greifen, daß sie dessen geschichtsschaffendes Handeln vom Standpunkt eines irgend wie gearteten, sagen wir: humanitären Ideals her kritisiert ..., sondern sie kann und soll. gerade weil sie nicht ... moralisiert, den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln vom ihm als legitim staatliches Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln. in dem Recht und Ordnung. nicht Rechtlosigkeit und Unordnung geschaffen werden. Sie wird diese Frage mit allem Nachdruck dort zu stellen aufgerufen sein, wo der Staat gerade in

- seiner Staatlichkeit, d. h. in seiner mit Gewalt Recht und Ordnung schaffenden Funktion bedroht erscheint. Sie wird diese Frage heute in bezug auf die Judenfrage in aller Deutlichkeit stellen müssen. Sie greift damit gerade nicht in die Verantwortlichkeit des staatlichen Handelns ein, sondern schiebt im Gegenteil dem Staat selbst die ganze Schwere der Verantwortung für das ihm eigentümliche Handeln zu.« (*Ders.*: Ges. Schriften, hg. von E. Bethge, 2. Bd., 2. Aufl., München 1965, [44-53], 46.)
34. Ethik, 2. Bd. (wie Anm. 4), 106; cf. ebenso 108.
35. H. Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung 4/1949 (754-770), 766.
36. H. Arendt: A.a.O., 760; cf.: »Denn der Mensch hat rein als Mensch nur ein einziges Recht, das über alle seine verschiedenartigen Rechte als Staatsbürger hinausgeht: das Recht, niemals seiner Staatsbürgerschaft beraubt zu werden, das Recht, niemals ausgeschlossen zu werden von den Rechten, die sein Gemeinwesen garantiert.... Nur die Ausschließung vom Gemeinwesen überhaupt schließt den Menschen aus jedem gesamten Bereich der Legalität, worin Rechte aus den gegenseitigen Garantien entspringen, die sie allein sichern können« (768).- Cf. auch T. Rendtorff: »Die theologische Voraussetzungslosigkeit dessen, was den Menschen in vollem Sinne zu einem Menschen Gottes macht, begründet m. E. dieses: Das Recht eines jeden Menschen auf Teilhabe an der innerweltlichen Lebenswirklichkeit, soweit sie von Menschen gemacht ist, das heißt also vor allem: der politischen Lebenswirklichkeit. ... Die Verfassung einer Rechtsgemeinschaft bedeutet ja, daß jedem Menschen das Recht auf die Zugehörigkeit gewährt wird, ohne Rücksicht darauf, daß er zuvor bestimmte Qualitäten oder Leistungen erbringen muß, um sich für diese Zugehörigkeit zu rechtfertigen« (Menschenrechte und Rechtfertigung [wie Anm. 13], 1969). Cf. ferner W. Brugger: Menschenrechte im modernen Staat (wie Anm. 12), 537f. mit Hinweisen auf I. Kant, G. Jellinek und W. Henke.
37. »Die allgemeinen Menschenrechte werden, ihrem geschichtlichen Charakter entsprechend, als verfassungsmäßige Grundrechte zu positiven und somit zu justiziablen Rechten; zugleich aber wird die Verfassung des politischen Gemeinwesens von nun ab wesentlich begründet in den Menschenrechten.« (J. Schwartländer: Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche, in: Menschenrechte - eine Herausforderung der Kirche, hg. von J. Schwartländer [Entw. und Frieden - Materialien 11], München/Mainz 1979, [15-58], 42.)
38. T. Rendtorff: Menschenrechte und Rechtfertigung (wie Anm. 13), 165.
39. T. Rendtorff: Ethik, 2. Bd. (wie Anm. 4), 107.
40. M. Honecker formuliert: »Letztlich entscheidet sich an der Stellung eines Staates zu den Menschenrechten, ob das betreffende Gemeinwesen als menschenwürdig anzusehen ist oder nicht« (Menschenrechte in der Deutung [wie Anm. 3], 9). Ebenso äußert sich W. Brugger: Menschenrechte [wie Anm. 11], 539. Noch prinzipiell weitreichender argumentiert T. Rendtorff: Die »Menschenrechte (...)« fungieren als Kriterium für die inhaltliche Legitimation politischen Handelns«. Sie »enthalten ... die Kritik an jeder Autorität, die sich nur auf einen Titel des positiven Rechts, der Herkunft, der Macht oder des Interesses zu stützen vermag« (Menschenrechte und Rechtfertigung [wie Anm. 13], 165). Was »als den Staat verpflichtende Rechtssätze« und zugleich »auch als subjektive Rechte anzusehen« ist, definiert W. Brugger genauer (aaO, 549f.).
41. Der oben genannte Begriff der Rechtsstaatlichkeit enthält auch die unlösliche Bindung des Staates an Recht und Gesetz - also die Garantie, sich aller ungesetzlicher Eingriffe zu enthalten. Denn daran hängt ihrerseits die Rechtssicherheit aller Bürger. Nach M. Kriele folgt aus den Menschenrechten notwendig die staatliche Gewaltenteilung (Menschenrechte und Gewaltenteilung, in: Menschenrechte und Menschenwürde [wie Anm. 13], 242-249).
42. W. Brugger zitiert einleuchtend als Resümee »der sozialen Frage« des 19. Jh.s den Art. 151 der Weimarer Reichsverfassung: »Die Ordnung des Wirtschaftslebens muß den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziel der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen. In diesen Grenzen ist die wirtschaftliche Freiheit des einzelnen zu sichern« (Menschenrechte [wie oben Anm. 11], 540 Anm. 13).
43. M. Honecker: Menschenrechte in der Deutung (wie oben Anm. 3), 16. Cf. auch T. Rendtorff: Ethik, 2. Bd. (wie Anm. 4), 108.
44. S. dazu L. Raiser: Die Rechtsgeltung der Menschenrechte (wie oben Anm. 4), 170.
45. M. Honecker gibt zu bedenken: »Eine Verkürzung von Menschenrechten auf die Sicherung ökonomischer Rechte und Ansprüche würde diese gerade um ihre entscheidende Legitimation bringen« (Menschenrechte in der Deutung [wie Anm. 3], 13).
46. W. Brugger: Menschenrechte (wie Anm. 12), 541. Die Probleme und Bedenken, die diese - unbestimmten - Postulate aufwerfen, deren Adressaten ja nicht »greifbar« ist, erörtert W. Brugger, aaO, 550f. 556-568.
47. L. Raiser erklärt: »Den Versuch, aus Sozialen Menschenrechten ein Programm für eine neue Wirtschaftsordnung abzuleiten, halte ich aus praktischen und aus prinzipiellen Gründen für verfehlt ... Man nimmt dem Menschenrechtsgedanken seine Kontur und seine Überzeugungskraft, wenn man ihn unbestimmt ausweitet.« (*Ders.*: Soziale Grundrechte 1976, in: *Ders.*: Vom rechten Gebrauch [wie Anm. 4], [177-188], 188.) Auch die »Stellungnahme des Rates der EKId zur CCIA-Konsultation über Fragen der KSZE-Schlussakte« (1976) kann formulieren: »Auf der anderen Seite würde der Diskussion über die Menschenrechte kein guter Dienst erwiesen, wenn sie das Feld einer

Rechtsdiskussion mit ihren spezifischen Merkmalen verlassen und in eine allgemeine Auseinandersetzung über politische und gesellschaftspolitische Ziele auslaufen würde« (in: Die Denkschriften der EKID, Bd. 1/2 [GTB 414], Gütersloh 1978, [105-116], 112).

48. Nach A. Arndt ist »unser [!] Unrecht notwendig *zugleich* unser Recht« und folglich »muß< »das Endliche, Vorläufige, Geschichtlich-zeitliche des jeweiligen Rechtsstandes ... immer wieder im hegeischen Sinne aufgehoben werden« (Die Krise des Rechts [wie Anm. 11], 435; cf. 439).
49. Der Gedanke, daß staatliches Recht Schlichtungsrecht ist, findet sich bei *Hans Gerber*: Die Idee des Staates in der neueren evangelisch-theologischen Ethik (Berlin 1930) als dessen eigene Konzeption. Zustimmung und Widerspruch um der Überordnung der Gemeinschaft willen sei anhand des folgenden Zitates notiert: »... da Gemeinschaft freigestaltete Einheit in einer Mannigfaltigkeit von Personen ist, so kann sie nur bestehen, wenn der in der Unzulänglichkeit menschlichen Erkenntnis- und Wertvermögens gegebene Widerstreit der Gemeinschaftsglieder überwindbar ist; das ist er. Mittel hierzu ist auch das Recht« - ich kommentiere: Äußeres Mittel hierzu ist das Recht. »... seine [sc. des Rechts] Eigenart ist Befriedigung von Widerstreit in der Gemeinschaft um der freien Verwirklichung von Gemeinschaft willen mit Hilfe von Satzung und äußerster Wahrung von deren Geltung.« Wieder ist das, denke ich, abzuwandeln: Seine, des Rechts, Eigenart ist die friedliche Regulierung von Widerstreit in der Gemeinschaft um der freien Verwirklichung der Freiheit der einzelnen und so der Gemeinschaft willen »mit Hilfe von Satzung und äußerster Wahrung von deren Geltung«, H. Gerber formuliert zusammenfassend: »Der Sinn des Rechts ist daher nur zu bestimmen als ... ein in der Eigenart der Freiheit selbst angelegtes Mittel, mit dem ebenfalls in dieser Eigenart begründeten Widerstreite der Persönlichkeiten fertig zu werden und damit überhaupt erst möglich zu machen, daß freie Gemeinschaft wirklich werde (61) - ich füge hinzu: daß freie Gemeinschaft freier Einzelner wirklich werde.
50. A. Arndt: Die Krise des Rechts (wie Anm. 11), 438. - Daß alles Recht »Menschenwerk« ist, hebt aber nicht auf, daß es in der Gebrochenheit des Endlichen, Fehlsamen Gotteswerk ist. Der öffentliche Friede ist, wo er wirklich Friede ist, Friede aus der Bitte: »Verleih uns Frieden gnädiglich«.

Das Recht als Medium von Verantwortung in der Risikogesellschaft

Zur staatlichen Schutzpflicht für das Grundrecht auf Leben und Gesundheit*

Von Rainer Eckertz

I.

1. »Risikogesellschaften« sind »Gesellschaften, die zunächst verdeckt, dann immer offensichtlicher mit den Herausforderungen der selbstgeschaffenen Selbstvernichtungsmöglichkeit allen Lebens auf dieser Erde konfrontiert sind«. Der Soziologe *Ulrich Beck* will mit dem von ihm geprägten Begriff »Risikogesellschaft« eine epochale Zäsur kennzeichnen: Die Risikogesellschaft löst die Industriegesellschaft ab. Das Zentralproblem der neuen Epoche ist für Beck nicht das physikalische der drohenden Vernichtung, sondern das gesellschaftliche *Versagens der Institutionen* vor dieser Gefahr". Sie versagen, weil - so Becks Kernthese - die aus der Industriegesellschaft überkommenen Rechts- und Handlungskategorien die Realität der Risikogesellschaft verfehlen. Diese »Verwechslung der Jahrhunderte« habe »die *organisierte Unverantwortlichkeit*« zur Folge. Alles Handeln auf dem Boden des geltenden Rechts hat demnach nur noch die Funktion, symbolisch zu beruhigen. Das Recht wird zu einer Sicherheitsfassade, die angesichts der realen Gefahren ständig vom Zusammenbruch bedroht ist". .

Beck führt seine Rechts- und Institutionenkritik nicht zu einer der Risikogesellschaft adäquaten Rekonstruktion von *Recht* weiter. In dem Folgeband zu seinem Buch »Risikogesellschaft« bezeichnet der Untertitel »Die organisierte Unverantwortlichkeit« die Diagnose, der Haupttitel »Gegengifte« die Therapie. Diagnose und Therapie sind aber nicht miteinander vermittelt. Die Inadäquanz des Rechts, deren Folge nach Becks Diagnose die »organisierte Unverantwortlichkeit« ist, verhindert eine Vermittlung. Deshalb kann bei ihm das Recht keinen Weg aus den »Ausweglosigkeiten« weisen".

2. Mag Beck auch die Beziehung von Verantwortung und Recht als destruktiv deuten - er sieht ihren Zusammenhang. Ich möchte in Umkehrung seiner These den Gedanken erproben, Verantwortung sei auf Recht angewiesen'. Die Frage, ob das überkommene Recht der Risikogesellschaft angemessen ist, verwandelt sich damit in die Frage, wie unser Recht auf die Risiken der Risikogesellschaft reagiert". Die juristische Praxis kann dieser Frage gar nicht ausweichen. Das Recht ordnet Zuständigkeiten, bestimmt damit Verantwortlichkeiten und eröffnet Verfahren. In rechtlich geordneten Verfahren treten neue Fragen in der Gestalt prozessualer Rollen auf: Im Verwaltungsverfahren der Antragsteller, Antragsgegner und sonstigen Beteiligten, im Gerichtsverfahren der Kläger, Beklagten und Beigeladenen. Behörden und Gerichte haben die Beteiligten anzuhören. Der Anspruch auf rechtliches Gehör vor den Gerichten ist vom Grundgesetz sogar als ein grundrechtsgleiches Recht gewährleistet. Was die

Beteiligten ordnungsgemäß vorgebracht haben. müssen die Beamten oder Richter, die zu entscheiden haben, zur Kenntnis nehmen und in Betracht ziehen.

Wer etwas von den Behörden oder Gerichten begehrt, muß dafür allerdings eine Rechtsgrundlage haben. Die entscheidende Frage ist also, ob es auch *Rechtsgrundlagen* dafür gibt, sich gegen die Risiken der Risikogesellschaft zu wehren. Gerade dies bestreitet Ulrich Beek. Mit seiner Kemthese, die organisierte Unverantwortlichkeit beruhe auf *einer* Verwechslung der Jahrhunderte, meint er, die alten Rechtskategorien paßten nicht mehr auf die neuen Risiken".

Wenn ein Antrag gestellt oder eine Klage erhoben worden ist, *müssen* die Behörden und Gerichte jedoch entscheiden. Ihnen bleibt gar nichts anderes übrig, als auch über völlig neue Risiken mit Hilfe der alten Rechtskategorien zu entscheiden. Sie müssen die Entscheidung auch begründen; sie müssen auf die neuen Fragen eine Antwort geben und diese Antwort im geltenden Recht finden. Insofern lebt die Rechtspraxis von »Verantwortung« im ursprünglichen responsorischen Sinn. Ein Recht, das es ermöglicht, das Unbekannte, das wir noch nicht begreifen, mit Hilfe des schon Bekannten wenigstens in den Griff zu bekommen, ermöglicht solche Verantwortung.

11.

1. Beck führt als Beleg für seine These von der »organisierten Unverantwortlichkeit« Beispiele aus dem zivilrechtlichen Haftungsrecht und aus dem Ordnungswidrigkeitenrecht an. Er kritisiert, daß die diesen Rechtsgebieten zugrunde liegenden Zurechnungskriterien der Risikogesellschaft inadäquat seien". Der Hebel für eine Umstellung des Rechts auf die neuartigen Risiken liegt aber im *Verfassungsrecht*. Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts hat sich in den letzten Jahren durch eine Weiterentwicklung der Grundrechtsdogmatik einen Zugang zu den neuen Problemen gebahnt".

a) 1974 hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Urteil zur Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs aus dem Grundrecht auf Leben und *körperliche* Unversehrtheit (Art. 2 Abs, 2 Satz 1 GG) eine *Pflicht* des Staates abgeleitet, *menschliches Leben zu schiazen*": In ihrer klassischen Funktion als Abwehrrechte, die diese Rechtsprechung nicht in Frage stellen will, verbieten die Grundrechte staatliche Eingriffe in den Freiheitsbereich des Bürgers. Demgegenüber gebietet die Schutzpflicht dem Staat, das durch ein Grundrecht geschützte Rechtsgut vor rechtswidrigen Eingriffen von seiten anderer zu bewahren¹¹.

Etwa *drei* Jahre später hat das Bundesverfassungsgericht in seinem Beschluß *zum* Schnellen Brüter Kalkar diesen Gedanken auf die *Gefährdung der Umwelt durch großtechnische Anlagen* übertragen. Die Schutzpflicht aus Art. 2 Abs. 2 Satz IGG diene hier als Maßstab für die Beurteilung der Frage, ob § 7 Abs. 1 und 2 Atomgesetz einen verfassungsrechtlich ausreichenden Schutz vor den Gefahren der Kernenergie gewährleisten und zwar auch bei Verwendung von Plutonium". In diesem Fall war das Gericht auch bereits mit dem für die Risikogesellschaft charakteristischen Problem konfrontiert, daß die Möglichkeit eines Schadenseintritts ungewiß ist, der drohende Schaden aber unermesslich und irreparabel wäre. In der Inkaufnahme eines *Restrisikos* durch das *Atomgesetzv* sah das Gericht zwar keinen Verstoß gegen das (für den

klassischen Rechtsstaat grundlegende) Erfordernis der Bestimmtheit des Gesetzes"; es leitete aber aus der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht ab, daß der Gesetzgeber rechtliche Regelungen so ausgestalten müsse, daß auch die Gefahr von Grundrechtsverletzungen eingedämmt bleibe. Über eine Grundrechtsverletzung durch einen gegenwärtigen Schaden hinaus könnten auch Regelungen, die im Laufe ihrer Vollziehung zu einer nicht unerheblichen *Grundrechtsgefährdung* führten, selbst schon mit dem Grundgesetz in Widerspruch geraten". Damit ist der Übergang von der das Polizeirecht des bürgerlich-liberalen Rechtsstaates kennzeichnenden Gefahrenabwehr zur *Risikoversorge* vollzogen.

In seinem Beschluß aus dem Jahre 1979 zu dem Atomkraftwerk Mülheim-Kärlich unterstellte das Bundesverfassungsgericht auch die Gestaltung von Verfahren der grundrechtlichen Schutzpflicht mit der Konsequenz, daß sich aus dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit Beteiligungsrechte der von den Gefahren **Betroffenen** ergeben können".

Auf der Grundlage der *Schutzpflicht des Staates für das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit* hat das Bundesverfassungsgericht damit ein rechtliches Instrumentarium entwickelt, das auf die *für* die Risikogesellschaft charakteristische Gefährdungslage bezogen ist".

b) In der Entwicklung von staatlichen Schutzpflichten aus Grundrechten kommt eine *tiefgreifende Veränderung des Rechtsverständnisses* zum Ausdruck. Das liberale Grundrechtsverständnis, das sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, zielte, wie alle Kategorien des bürgerlich-liberalen Rechtsstaats, nur auf die rechtliche Begrenzung von Eingriffen des Staates in die Freiheitssphäre des Bürgers. Der Zweck, zu dem der Staat in die Rechte von Bürgern eingreifen durfte, war der Schutz von Interessen der Allgemeinheit, insbesondere die Abwehr von Gefahren *für* die öffentliche Sicherheit und Ordnung. Die Beziehungen der Bürger untereinander regelte nur das Privatrecht. Öffentlich-rechtlich waren die Interessen derjenigen Bürger, die durch den Freiheitsgebrauch anderer Bürger beeinträchtigt wurden, nur als Bestandteil der vom Staat wahrgenommenen Interessen der Allgemeinheit geschützt. Das Verhältnis zwischen Staat, Störer und Opfer der Störung war daher asymmetrisch. Dem Störer kam der volle Schutz der rechtsstaatlichen Garantien zugute, der Opferschutz fiel in den Bereich staatlichen Ermessens. Diese Asymmetrie erleichterte die Industrialisierung auf Kosten der Anwohner und überhaupt der sozial Schwächeren und der Natur".

Die Ableitung von Schutzpflichten aus Grundrechten soll diese Asymmetrie, die sich aufgrund der Perfektionierung des Individualrechtsschutzes unter dem Grundgesetz ohne ein Korrektiv verschärfen würde, ausgleichen. Die *Grundrechte* werden nun nicht mehr nur als Gewährleistung eines Freiraumes aufgefaßt, den der Staat nur auf rechtlicher Grundlage begrenzen darf, sondern als *Absicherung elementarer Lebensbereiche* auch gegenüber faktischen Beeinträchtigungen durch andere Bürger. Der dem Staat obliegende Schutz öffentlicher Interessen wird dadurch an die Interessen der von den Störungen betroffenen Individuen zurückgebunden. Aus dem dualen Verhältnis zwischen Bürger und Staat wird ein Dreiecksverhältnis. Die Grundrechtsdogmatik hat nicht mehr nur die in die Freiheit der einen Bürger eingreifende Seite des Staates im Blick, sondern auch seine dem Schutz anderer Bürger geltende Kehrseite. Die Schutzpflicht ist also ein rechtsdogmatisches Mittel zur Lösung von Grundrechtskollisionen.

c) An dieser verfassungsrechtlichen Entwicklung zeigt sich, wie das Recht es ermöglichen kann, das Unbekannte, das wir noch nicht begreifen, mit Hilfe des uns schon Bekannten in den Griff zu bekommen. Die Elemente, aus denen die Verfassungsrechtsprechung die neue Kategorie

der grundrechtlichen Schutzpflicht zusammengesetzt hat, sind aus dem 19. Jahrhundert überkommen. Der Doppelgedanke, daß der Staat die Aufgabe hat, seine Bürger zu schützen, und daß die Bürger zugleich durch Grundrechte vor dem Staat geschützt werden müssen, ist für den Rechtsstaat konstitutiv. Das Neue ist die unmittelbare Verbindung von beidem. Die Interessen der Allgemeinheit, die der Staat zu schützen hat, werden dadurch individualisiert und in subjektive Rechte der Betroffenen verwandelt¹⁹. Diese Rückbindung ist in Art. 1 des Grundgesetzes angelegt, insbesondere seinem ersten Absatz: Danach ist der Staat nicht nur verpflichtet, die Würde des Menschen zu achten, also nicht zu verletzen, sondern sie zu schützen>, Mit dieser an den Anfang des Grundgesetzes gestellten Bestimmung hat der Verfassungsgeber auf die Erfahrung des nationalsozialistischen Unrechtsstaates reagiert. Die neue Verbindung der beiden Grundelemente des Rechtsstaates ist also ihrerseits durch geschichtliche Erfahrung vermittelt".

2. Damit könnte ein Ausweg aus den »Ausweglosigkeiten« der Rechtskritik Becks gefunden werden. Diese ist allerdings durch das bisher Gesagte noch nicht widerlegt. Es ist fraglich, ob durch die Rechtsfigur einer grundrechtlichen Schutzpflicht des Staates auch ein effektiver Grundrechtsschutz gewährleistet wird. Die entscheidende Frage ist, wie diese Schutzpflicht durchgesetzt werden kann. Da der Rechtsstaat sich unter dem Grundgesetz zu einem Rechtsschutzstaat fortgebildet hat, hat die Rückbindung der staatlichen Schutzpflicht an die Grundrechte der Betroffenen systemnotwendig zur Konsequenz, daß die Betroffenen die Schutzpflicht gerichtlich einklagen und gegen ihre Verletzung Verfassungsbeschwerde erheben können".

Die den bürgerlich-liberalen Rechtsstaat kennzeichnende *Asymmetrie von Freiheitsschutz und Betroffenenenschutz* kehrt hier jedoch wieder. Der staatliche Eingriff, gegen den sich das Grundrecht als Abwehrrecht richtet, ist fest umrissen. Die Gerichte können daher einem bestimmten Träger der Staatsgewalt ein bestimmtes Verhalten verbieten. Genügt ein staatlicher Eingriff diesen Anforderungen an die Bestimmtheit nicht, ist er schon deswegen rechtswidrig. Auch bei Leistungsansprüchen des Bürgers gegen den Staat, deren Voraussetzungen gesetzlich bestimmt sind, stehen Adressat und Inhalt der Verpflichtung fest. Die grundrechtlichen Schutzpflichten sind dagegen in jeder Hinsicht diffus". Aus der Schutzpflicht als solcher ergibt sich noch nicht, welches Staatsorgan mit welchen Mitteln wen genau zu schützen hat. Aus der Schutzpflicht folgt zunächst nur ein *Regelungsbedarf*.

Deshalb ist nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts auch nur der Gesetzgeber Adressat der grundrechtlichen Schutzpflicht. Gerade hinsichtlich der aus Art. 2 Abs. 2 GG hergeleiteten Schutzpflicht betont das Gericht, daß die staatlichen Organe in erster Linie in eigener Verantwortung zu entscheiden haben, wie diese Schutzpflicht zu erfüllen ist. Denn es sei eine höchst komplexe Frage, wie eine positive staatliche Schutz- und Handlungspflicht durch aktive gesetzgeberische Maßnahmen zu verwirklichen sei. Je nach der Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse, der konkreten Zielsetzungen und ihrer Priorität wie der Eignung der denkbaren Mittel und Wege seien verschiedene Lösungen möglich. Die Entscheidung erfordere häufig Kompromisse. Deshalb beschränkt das Bundesverfassungsgericht seine Prüfungskompetenz zugunsten der »Verantwortung des vom Volk unmittelbar legitimierten Gesetzgebers«, Nur für den Ausnahmefall, daß Rechtsgüter von höchster Bedeutung auf dem Spiel stehen, behält sich das Gericht eine weitergehende Prüfungskompetenz vor", Abgesehen von seiner

Entscheidung zu § 218 StGB hat das Bundesverfassungsgericht bisher noch kein Gesetz wegen einer Verletzung der Schutzpflicht aus Art. 2 Abs. 2 GG für verfassungswidrig erklärt.

Im gleichen Maße, in dem das Bundesverfassungsgericht seine Prüfungskompetenz beschränkt, kann es aber *Minderheiten* keinen Schutz gegenüber der parlamentarischen Mehrheit gewährleisten. Das Demokratieprinzip kann diese Schutzlücke daher nur ausgleichen, wenn es mehr beinhaltet als die »Legitimation« der Entscheidungen des parlamentarischen Gesetzgebers durch das Mehrheitsprinzip. Es fällt auf, daß das Bundesverfassungsgericht in diesem Zusammenhang das Demokratieprinzip mit dem eher metajuristischen Begriff der Verantwortung in Zusammenhang bringt. Wird damit das Problem verdeckt oder ein Weg zu seiner Lösung gewiesen? Darauf wird am Schluß zurückzukommen sein.

3. Die Beschränkung der grundrechtlichen Schutzpflicht auf eine *Verpflichtung des Gesetzgebers* soll die neue Rechtsfigur mit den Strukturprinzipien des überkommenen parlamentarischen Rechtsstaates, insbesondere auch dem Grundsatz der Gewaltenteilung harmonisieren. Wenn der Gesetzgeber tätig geworden ist, kann das Bundesverfassungsgericht ohne Überschreitung seines Kompetenzbereiches überprüfen, ob das Gesetz den aus der Schutzpflicht folgenden verfassungsrechtlichen Anforderungen genügt. Die Schwachstelle dieser Konstruktion tritt aber zutage, wenn der Gesetzgeber angesichts neuer grundrechtsrelevanter Risiken untätig bleibt. Selbst wenn dieses legislatorische Unterlassen Gegenstand eines verfassungsgerichtlichen Verfahrens werden und das Bundesverfassungsgericht am Ende dieses Verfahrens den Gesetzgeber zum Tätigwerden verpflichten sollte, bleibt in der Zeit bis zum Inkrafttreten des Gesetzes eine Schutzlücke bestehen. Unter dem Gesichtspunkt der Effektivität der Schutzpflicht ist die entscheidende Frage, ob in dieser Situation die Gerichte einspringen können und dürfen.

a) Der Hessische Verwaltungsgerichtshof hat in seinem spektakulären Beschluß vom 6. November 1989 diese Frage bejaht, indem er im Eilverfahren die aufschiebende Wirkung der Klage von Anwohnern gegen die Errichtung und den Betrieb einer gentechnischen Anlage der Firma Hoechst angeordnet hat". Die Behörde hatte ihre Genehmigung der Anlage auf das Bundesimmissionsschutzgesetz gestützt. Der Verwaltungsgerichtshof war der Auffassung, dieses Gesetz enthalte keine Rechtsgrundlage für die Genehmigung, weil der Gesetzgeber hierin nicht über die Zulässigkeit der Gentechnik entschieden habe. In der Sache hielt der Verwaltungsgerichtshof eine solche besondere gesetzliche Zulassung der Nutzung der Gentechnik für erforderlich, weil deren Risiken völlig neuartig seien. Rechtlich leitete er das Erfordernis einer solchen gesetzgeberischen Entscheidung aus der staatlichen Schutzpflicht für das Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit in Verbindung mit der sogenannten Wesentlichkeitstheorie ab. Nach dieser Rechtsfigur, durch die die traditionelle Lehre vom Gesetzesvorbehalt umgebildet worden ist, ist der Gesetzgeber – vereinfacht gesagt – verpflichtet, vor allem im Bereich der Grundrechtsausübung alle wesentlichen Entscheidungen selbst zu treffen, also nicht der Verwaltung zu überlassen".

Insoweit scheint der Verwaltungsgerichtshof die Zuständigkeit des *parlamentarischen Gesetzgebers* gerade respektiert zu haben. Die eigentliche Grundlage des Verbots des Weiterbaus der gentechnischen Anlage war aber die These des Gerichts, die Anlage dürfe erst genehmigt werden, wenn der Gesetzgeber durch ein besonderes Gesetz eine Rechtsgrundlage dafür geschaffen habe". Nach der *Lehre vom Gesetzesvorbehalt* im traditionellen Sinne ist alles erlaubt, was nicht durch Gesetz verboten ist. Dieses »Verteilungsprinzip« war für den bürgerlich-liberalen

Rechtsstaat grundlegend". Der Verwaltungsgerichtshof kehrt diesen Grundsatz um: Dem Anlagenbetreiber ist die Nutzung der Gentechnik erst erlaubt, wenn es ihm der Gesetzgeber (und dann auf der Grundlage des Gesetzes die Genehmigungsbehörde) erlaubt hat. Dies bedeutet, daß bis zu diesem Zeitpunkt das Gericht selbst den Anwendern die Nutzung der Gentechnik untersagt, und zwar ohne gesetzliche Grundlage in unmittelbarer Anwendung der Verfassung.

Der Verwaltungsgerichtshof hat keineswegs verkannt, daß auch den Anwendern der Gentechnik Grundrechte zur Seite stehen, nämlich die Forschungsfreiheit, die Berufsfreiheit und das Eigentumsrecht (Art. 5 Abs.3, 12, 14 GG). Es kollidieren also die Grundrechte der Anwender mit dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit der Nachbarn. Diese Grundrechtskollision löst der Verwaltungsgerichtshof durch eine Abwägung. Er **schätzt** die Gefahren der Nutzung der Gentechnik als so gewichtig ein, daß bis zu einer Entscheidung des Gesetzgebers über ihre Zulässigkeit die Grundrechtsgüter der Betroffenen die der Anwender überwiegen". Insofern bewegt sich der Verwaltungsgerichtshof durchaus **in** der durch die Anerkennung einer grundrechtlichen Schutzpflicht vorgezeichneten Bahn.

Dennoch ist die Entscheidung in der rechtswissenschaftlichen Literatur auf fast einhellige und zum Teil heftige Kritik gestoßen". Das systematische Kernproblem trifft der Einwand, indem das Gericht sich zu Lasten der Anwender der Gentechnik über den Vorbehalt des Gesetzes hinweggesetzt habe, habe es eine im 19. Jahrhundert mühsam erkämpfte Errungenschaft des liberalen Rechtsstaates preisgegeben". Beck könnte in dieser Kritik eine Bestätigung seines Vorwurfs einer »Verwechslung der Jahrhunderte« sehen. Gerade hier zeigt sich aber, daß Rechtswissenschaft und Rechtsprechung nicht aus schierer Ignoranz an überkommenen rechtsstaatlichen Kategorien festhalten, sondern daß freiheitsverbürgende Strukturen auf dem Spiel stehen.

b) Hat man Becks Rechtskritik im Blick, wird andererseits deutlich, daß die Kritik am rechtsdogmatischen Ansatz des Verwaltungsgerichtshofs den Kern des Sachproblems nicht trifft. Der Verwaltungsgerichtshof hat darauf abgestellt, daß die Risiken einer Nutzung der Gentechnik, nämlich die Ungewißheit über die Wahrscheinlichkeit eines Schadenseintritts und die Unermeßlichkeit und Irreversibilität der möglicherweise eintretenden Schäden so neuartig seien, daß sie das Immissionsschutzgesetz nicht erfaßt habe. Das Gericht hat **seine** Entscheidung damit begründet, daß der Gesetzgeber darüber entscheiden müsse, ob er die mit der Nutzung der Gentechnik verbundenen Gefahren der Bevölkerung als sozialadäquates Risiko zumuten wolle". Eine bloße Legitimation der Nutzung der Gentechnik durch den Gesetzgeber würde indes die Position ihrer Kritiker nur schwächen. Aus der grundrechtlichen Schutzpflicht folgen aber auch Anforderungen an den Inhalt des erforderlichen **Gesetzes**. Wenn die Verfahren, die das Immissionsschutzgesetz zur Beurteilung von Gefahren der genehmigungsbedürftigen Anlagen vorsieht, nicht ausreichen, um die spezifischen Risiken der Nutzung der Gentechnik einschätzen zu können, darf der Staat aufgrund seiner Schutzpflicht gentechnische Anlagen erst dann genehmigen, wenn der Gesetzgeber die verfahrensrechtlichen Vorkehrungen für eine zuverlässige Beurteilung dieser Risiken getroffen hat".

Nach diesem Ansatz hätte der Verwaltungsgerichtshof allerdings genauer prüfen müssen, ob die vom Immissionsschutzgesetz bereitgestellten Verfahren ausreichten, um die Risiken konkret

der von **der** Firma Hoechst geplanten Anlage zu beurteilen. Diese Frage liegt im Bereich des Tatsächlichen und kann hier offenbleiben.

Von prinzipieller Bedeutung ist die Frage, welchen Weg ein Verwaltungsgericht in einem Fall zu geben hätte, in dem es tatsächlich zuträfe, daß die Risiken einer Anlage, um deren Genehmigung im Gerichtsverfahren gestritten wird, so neu und groß sind, daß die vorhandenen gesetzlichen Grundlagen zur **Beurteilung** dieser Risiken nicht ausreichen. Der Einwand, das Gericht dürfe nicht ohne gesetzliche Grundlage unmittelbar aus der Verfassung ein - wenn auch nur vorläufiges - Verbot der Nutzung der riskanten Technik herleiten, kann ausgeräumt werden, wenn der Fall des verfassungswidrigen gesetzgeberischen Unterlassens dem Fall gleichgestellt **wird**, daß ein Gericht ein geltendes Gesetz für verfassungswidrig hält. Nach Art. 100 Abs. 1 GG hat das Gericht in diesem Fall die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts einzuholen⁴. Wenn ein Gericht meint, der Gesetzgeber verstoße dadurch gegen seine grundrechtliche Schutzpflicht, daß er nicht **tätig** wird, müßte das Gericht diese Frage demnach dem Bundesverfassungsgericht vorlegen. Falls die engen Voraussetzungen hierfür erfüllt sind⁵, hätte dann das Bundesverfassungsgericht den Gesetzgeber zu verpflichten, ein seiner Schutzpflicht genügendes Gesetz zu erlassen.

In einem Fall, in dem *die durch die Anwendung einer neuen Technologie drohenden Gefahren für Leben und körperliche Unversehrtheit* wirklich so groß sind, daß sie bis zum Erlaß eines Spezialgesetzes nicht hingenommen werden können, könnte das Bundesverfassungsgericht für die Zwischenzeit die Erteilung oder den Vollzug von Genehmigungen durch eine einstweilige Anordnung und eine Vollstreckungsregelung untersagen (§§ 32, 35 BVerfGG). Im Ausgangsverfahren, also im konkreten Fall, könnte möglicherweise das vorlegende Fachgericht solchen vorläufigen Rechtsschutz gewähren⁶, Nach einer festen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts garantiert Art. 19 Abs. 4 GG, nach dem der Rechtsweg offensteht, wenn jemand durch die öffentliche Gewalt in seinen Rechten verletzt wird, einen *effektiven* Rechtsschutz. Der Bürger hat einen Anspruch auf eine tatsächlich wirksame gerichtliche Kontrolle. Insbesondere der einstweilige Rechtsschutz soll verhindern, daß vollendete Tatsachen geschaffen werden, die die Durchsetzung der gerichtlichen Entscheidung in der Hauptsache unmöglich machen würden⁷. Notfalls könnte sich also die grundrechtliche Schutzpflicht in Verbindung mit dem Gebot effektiven Rechtsschutzes so verdichten, daß die Gerichte eine *Entwicklung, die irreversible Schäden zu verursachen droht, anhalten* könnten, bis der Gesetzgeber tätig geworden ist.

Dies setzt allerdings voraus, daß sich auch die Risiken zu Gefahren im alten polizeirechtlichen Sinne verdichten. Eine bloße Ungewißheit reicht für die Gewährung vorläufigen Rechtsschutzes nicht aus. Wegen des Zeitdrucks wird das Gericht zudem kaum den Sachverhalt genügend aufklären können. Vor ungreifbaren Risiken der Risikogesellschaft können also die Gerichte nicht schützen.

4. Schon wegen der von den Gerichten nicht völlig zu schließenden *Schutzlücke in der Zeit bis zum Erlaß eines Gesetzes* erledigt die Ableitung einer staatlichen Schutzpflicht aus dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit Beck's Rechtskritik nicht. Vor allem stellt sich aber bei der Umsetzung der verfassungsrechtlichen Schutzpflicht in das einfache Recht durch den Gesetzgeber sofort wieder die Frage, ob überhaupt ein rechtliches Instrumentarium verfügbar ist, das den Risiken der Risikogesellschaft adäquat ist. Zwar sind die verwaltungs-

rechtlichen Begriffe an den wissenschaftlich-technischen Fortschritt angepaßt worden: Von den »allgemein anerkannten Regeln der Technik« und dem »Stand der Technik« bis zum »Stand von Wissenschaft und Technika". Im gleichen Maße wird die rechtliche Beurteilung aber vom technischen Sachverstand abhängig". Da die aus dem liberalen Rechtsstaat überkommenen Anforderungen an die Bestimmtheit des Inhalts des Gesetzes insoweit nicht mehr greifen, verschiebt sich die gesetzgeberische Schutzpflicht auf »Verfahrensregelungen", die aber als solche kein »richtiges« Ergebnis verbürgen können

Die Ableitung einer staatlichen Schutzpflicht aus dem Grundrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit bedeutet somit zunächst nicht mehr, als daß die *Lösung des Problems des Überlebens in der Risikogesellschaft zu einer verfassungsrechtlichen Aufgabe geworden ist*. Die Probleme sind damit noch nicht gelöst, sondern zum Problem der Verfassung geworden", Beck könnte also Recht behalten, wenn er seine Rechtskritik zu einer Verfassungskritik erweitert. Umgekehrt sind aber die Überlebensprobleme dadurch, daß ihre Lösung eine verfassungsrechtliche Aufgabe geworden ist, zu Problemen geworden, die sich innerhalb unserer Rechtsordnung stellen. Unser Verfassungsrecht gebietet die Vermittlung zwischen Risikoanalyse und geltendem Recht, die bei Beck fehlt. Daß Verantwortung auf Recht angewiesen ist, ist nicht nur ethisches Postulat, sondern ein dem positiv geltenden Recht zugrundeliegender Gedanke.

III.

Das Ergebnis unserer Überprüfung der Rechtskritik Becks anhand des Verfassungsrechts ist ambivalent. Das Verfassungsrecht stellt dem übrigen Recht die Aufgabe, die Probleme der Risikogesellschaft zu lösen. Wenn aber die Verfassung dem Recht eine Aufgabe stellt, die es wie Beck behauptet - nicht erfüllen kann, muß dies zur Auflösung des Rechts führen. Die Verweisung von Verantwortung auf das Recht würde dann die Verantwortung auflösen. Die Tauglichkeit des Rechts als Medium von Verantwortung hängt daher davon ab, daß das *Recht nicht überfordert wird*. Dies ist die aporetische Begründung dafür, daß das Recht auf *Politik* angewiesen bleibt.

Der Gesichtspunkt, unter dem unser Recht die Lösung der Probleme der Risikogesellschaft an sich zieht, ist die Effektivität des Grundrechtsschutzes. Unter dem Gesichtspunkt der Effektivität erschließt sich jedoch nicht der Sinn der *Demokratie*. Die Ableitung von Schutzpflichten aus Grundrechten individualisiert die Staatsaufgaben. Das Problem der Grundrechtskollision wird damit der rechtlichen Bearbeitung zugänglich, zugleich verschärft sich aber die Frage nach dem Übergreifenden, das die Lösung der Kollision ermöglicht. »*Verantwortung*« ist die Formel, mit der heute versucht wird, über punktuelle Individualinteressen hinauszugreifen - im Verhältnis der jetzt Lebenden zueinander, im Verhältnis zu künftigen Generationen und im Verhältnis zur Natur.

Die Rede von »Verantwortung« hat nur dann übergreifende Kraft, wenn sie glaubwürdig ist. Sie wird unglaubwürdig, wenn sie Interessengegensätze und eigene Machtansprüche verdeckt. Das Recht gibt daher der *Verantwortung* vor allem dadurch eine Grundlage, daß es ermöglicht, *Interessengegensätze auszutragen*. Die grundrechtliche Schutzpflicht stellt immerhin eine Rechtsform für den Austrag von Grundrechtskollisionen zur Verfügung, die für die

»Risikogesellschaft« typisch sind. Die Rede von Verantwortung wird aber auch unglaublich, wenn die Probleme als so unermesslich erscheinen, daß Handeln sinnlos wird. Das Recht gibt der Verantwortung auch dadurch eine Grundlage, daß es sie aufteilt. Es ermöglicht Handeln, indem es bestimmte Zuständigkeiten zuweist und komplexe Probleme in übersehbare Teilfragen aufgliedert. Zum Medium einer über die Interessengegensätze und begrenzten Handlungsmöglichkeiten einzelner hinausreichenden Verantwortung kann das Recht indes erst werden, wenn es sich im Staat mit dem Demokratieprinzip verbindet.

Das Recht ermöglicht es, das noch Unbekannte mit Hilfe des schon Bekannten zu verarbeiten. Aus dieser Verarbeitung entsteht *Erfahrung* in ihrem ursprünglichen, mit dem Wort »Gefahr« zusammenhängenden Sinn". Das Recht ermöglicht nicht nur einzelnen, sondern auch und vor allem der Rechtsgemeinschaft die Verarbeitung des noch Unbekannten mit Hilfe des schon Bekannten. Das Recht, an erster Stelle das Verfassungsrecht, kann das Medium der gemeinsamen Erfahrungen der Rechtsgemeinschaft werden. Soweit es ihr eine gemeinsame Erfahrungsgeschichte ermöglicht, kann sich die Rechtsgemeinschaft zu einem *kollektiven Verantwortungs-subjekt*" und damit zum Subjekt der Demokratie, zum Volk bilden".

Abstract

The sociologist Ulrich Beck has characterized post-industrial societies as »risk societies«: they have to face the possibility that life in its integrity might be destroyed by the nuclear, genetic and other new technologies. Beck denounces the inability of the law to manage these risks. But the Federal Constitutional Court has, in fact, taken up the challenge and extended the doctrine of fundamental rights to the state's obligation to protect human life. This judicial instrument on its own may not guarantee sufficient protection. None the less, the state's responsibility as regards the new hazards has been put into effect as a principle of our law.

Dr. Rainer Eckertz

Keltenweg 4

6915 Dossenheim

Anmerkungen

- Dieser Aufsatz ist aus einem Referat hervorgegangen, das ich auf der Tagung der Evangelischen Akademie Hofgeismar »Organisierte Unverantwortlichkeit« - Zur Rechts- und Institutionenkritik der Risikogesellschaft bei Ulrich Beck - am 19. November 1989 gehalten habe. - Abkürzungen nach *Kirchner*: Abkürzungsverzeichnis der Rechtsprechung, 3. Aufl. 1983.
- 1. Beck: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, 1988(11), S. 109; zuvor schon *ders.*: Risikogesellschaft, Auf dem Weg in eine andere Moderne, 1986(I); zusammenfassend: Risikogesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 36/89, S. 3ff. (III).
- 2. Beck 11, S. 112.
- 3. Beck III, S. 5ff.
- 4. Beck 11, S. 26, 29ff.
- 5. Vgl. schon Eckertz: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grenzproblem des Rechts, 1986, S. 123f., 260, 267.
- 6. Thema der Staatsrechtslehrertagung 1989 war: Die Bewältigung der wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen durch das Verwaltungsrecht, Berichte von J. Ipsen, Murswiek und Schlink, VStR Bd. 48, 1990, S. 177f.

- Siehe zu diesem Thema auch Degenhart:** NJW 1989, 2435; **Pitschas:** DÖV 1989, 785; **Ronellenfisch,** DVBl. 1989, 851. Umfassend **D. Murswiek:** Die staatliche Verantwortung für die Risiken der Technik, 1985.
7. Vgl. dazu bereits **Eckert**: Rechtstheorie 1984, S. 384ff. (387ff.).
 8. **Beck** 11, S. 214f., 216ff.
 9. Soweit **ersichtlich** hat sich **Beck** mit dieser Rechtsprechung bisher nicht auseinandergesetzt.
 10. BVerfGE 39, 1 (41).
 11. Vgl. eben dort S.42, in bezug auf das sich entwickelnde Leben als durch Art. 2 Abs.2 Satz I GG geschütztes Rechtsgut.
 12. BVerfGE 49, 89 (140ff.).
 13. Danach darfeine Anlage **genehmigt** werden, wenn die Wahrscheinlichkeit eines künftigen Schadens nicht mit letzter **Sicherheit** auszuschließen ist (ebd., S. 137).
 14. Ebd., S. 137f.; s. dazu **Eckertz** (Fn. 7), S. 387ff.
 15. **Ebd.**, S. 141f.
 16. BVerfGE 53, 30 (65f.)
 17. Als zusammenfassende Darstellung s. **G. Hermes:** Das Grundrecht auf Schutz von Leben und Gesundheit, 1987. **Allgemein** zu Schutzpflichten etwa **E. Klein:** NJW 1989, 1633ff.; **Pietzcker:** in: Maurer (Hg.), Festschrift für Günter Dürig, 1990, S. 345ff. (356ff.); **Böckenförde:** Der Staat 1990, Iff. (12/.).
 18. Vgl. **Hermes** (Fn. 17), S.204ff.; **Wahl/Masing:** JZ 1990, 553ff. (556, 563 mit Fn. 105).
 19. Zur Ambivalenz dieser **Rechtsprechung** s. **Eckertz** (Fn. 5), S. 238ff.
 20. In **seinem** Urteil zum **Entführungsfall** Dr. Schleyer bat das Bundesverfassungsgericht die Schutzpflicht für das Leben aus **dem** Zusammenhang des Art. 2 mit Art. 1 Abs. 1 Satz 2 GG **hergeleitet** (BVerfGE 46, 160 (164)); ähnlich auch schon BVerfGE 39, 1 (41). Da **Schutzpflichten** in **besonderem** Maße konkretisierungsbedürftig sind, darf aus **dieser** Verbindung nicht vorschnell auf Grenzen der Verfassungsänderung nach Art. 79 Abs. 3 GG geschlossen werden.
 21. **Diese** Geschicbtlichkeit der Grundrechtsdogmatik wird verstellt, wenn ihre Weiterentwicklung auf die Deutung des Grundrechtsteils als eine »objektive Wertordnung« gestützt wird; so **aber** der **Hauptbegründungsstrang** in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts - vgl. dazu **Böckenförde** (Fn. 17).
 22. BVerfGE 76, 1 (49f.); 77, 170 (214f.); vgl. **Böckenförde** (Fn. 17), S. 16f.
 23. Vgl. **Wahl/Masing** (Fn. 18), S. 558.
 24. BVerfGE 56, 54 (80f.) - **Fluglärm**.
 25. DVBl. 1990, 63; zum Sachverhalt s. den erstinstanzlichen Beschluß des Verwaltungsgerichts Frankfurt, NVwZ 1989, 1097 (1097f.).
 26. Vgl. BVerfGE 49,89 (126f.) - Kalkar,
 27. **Am 20. Juni 1990** ist ein »Gesetz zur Regelung von Fragen der Gentechnik« erlassen worden (BGBl. I 1990, S. 1080)- **S. dazu Hirsch/Schmidt-Diede**: NVwZ 1990, 713; **XloepferjDelbl'Ück:** OÖV 1990,897. Das Gesetzgebungsverfahren war nicht geeignet, **die** Rechts- und Institutionenkritik Beck's zu widerlegen.
 28. **earl Schmitt:** Vcrfassungslehre, 1928 (5. AuO. 1970), S. 126. Kurz nach der Entscheidung des Verwaltungsgerichtshofs verkündete der neue Regierungschef der DDR Modrow in seiner im Fernsehen übertragenen Regierungserklärung, ab jetzt gelte der Grundsatz: »Was nicht verboten ist, ist erlaubt.«
 29. AaO. (Fn. 25), S. 65.
 30. **Deutsch,** NJW 1990,339; **Sendler:** NVwZ 1990,231 ft.; **GrafVitzthum:** VBIBW 1990,81 ft.; **Rupp:** JZ 1990,91 f.; **Fluck:** UPR 1990, 81 ft.; **Rose:** DVBl. 1990, 279ff.; **Hirsch:** NJW 1990, 1445ft.; **Gersdorf** DÖV 1990, 514ft.; **Wahl/Masing** (Fa. 18); zustimmend nur **Eiberle-Herm:** NuR 1990, 204ff.
 31. **Wahl/Masing** (Fn. 18), S. 55.
 32. AaO. (Fn. 25), S. 65.
 33. Vgl. **Eiberle-Herm** (Fn. 30), S. 206.
 34. Das Bundesverfassungsgericht wendet Art. 100 Abs. 1 GG bereits auf den Fall an, daß einzelne Bestimmungen eines Gesetzes infolge von sozialen Veränderungen verfassungswidrig geworden sind (BVerfGE 66, 214); vgl. **Hermes** (Fn. 18), S. 272f.; **Fluck** (Fn. 30), S. 86.
 35. **S. oben bei** Fn. 24.
 36. Vgl. **FinkelnburgiJank:** Vorläufiger Rechtsschutz im Verwaltungsstreitverfahren, 3. AuO., 1986, Rn. 768; BVerfG, Beseht. vom 11. 12.1990, NJW 1991, 349 (350).
 37. Vgl. BVerfGE 51, 268 (284) m. w. N.
 38. Vgl. BVerfGE 49, 89 (135ff.) - Kalkar.
 39. Vgl. **Eckertz** (Fn. 7), S. 389f.; **Degenhart** (Fn. 6), S. 2436.
 40. Vgl. auch hierzu BVerfGE 49, 89 (135); sowie oben bei Fn. 16.
 41. In ähnlicher Weise wird auch das Problem der Vereinbarkeit des Gewissens des einzelnen mit der staatlichen Ordnung

- durch das **Grundrecht der** Gewissensfreiheit aus einer philosophischen Frage in ein durch die juristische Praxis zu lösendes Problem verwandelt: *Eckertz: Der Staat* 1986, 251 ff. (254).
42. Also nicht im Sinne der empirischen Naturwissenschaften, sondern der Hermeneutik (vgl. *H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode*, 2. Aufl., 1965, S. 329 ff.).
43. **Gegen Ladeur:** DuR 1984, S. 285 ff.
44. Vgl. schon *Ec/cerlz: Die* Kneigsdienstverweigerung ..., (Fn. 5), S. 124 f. In diesem Demokratieverständnis liegt wohl der tiefste **Gegensatz** zu *Beck*, der »auf die Zivilcourage einzelner und die Wachsamkeit sozialer Bewegungen« setzt (*Heck III*, S. 12), nicht aber auf das rechtlich zum Staat verfaßte, wenn auch in seiner rechtlichen Verfaßtheit nie aufgehende Volk.

Die Bedeutung des Gewissens für Christen in Kirche und Staat

Evangelische Ethik vor dem Problem der »Militärsteuerverweigerung aus Gewissensgründen«*

Von Hans-Richard Reuter

»Ehe ich wolt *conscientiam* lassen verwirrt bleyben,
wolt Ich ehe die 7 gebot weglegen« (*Martin Luther*¹).

Die Legitimationskrise der Militärpolitik hat im vergangenen Jahrzehnt nicht nur das Recht der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen neu zur Diskussion gestellt. Vielmehr fand auf dem Evangelischen Kirchentag 1981 auch in der Bundesrepublik eine Initiative öffentliches Interesse, welche die Fraktionen des Bundestages aufforderte, »gesetzliche Möglichkeiten zu schaffen, daß Bürger, die aus pazifistischer Überzeugung nicht die weitere Aufrüstung finanzieren wollen, ihre Steuern anderen, nicht militärischen Zwecken zuführen könnene', Die allgemeine Steuerpflicht wird von einer derzeit noch kleinen, aber sehr wohl signifikanten Gruppe von Bürgerinnen und Bürgern als gewissensrelevant empfunden, weil sie sich durch sie gezwungen sehen, jene Verteidigungsanstrengungen des Staates indirekt mitzufinanzieren, die sie doch als überzeugte Kriegsgegner aus Gewissensgründen ablehnen. Als Christen stellen sie die Frage: »Beten für den Frieden – zahlen für den Krieg?«³. Der Golfkrieg hat die Frage zur Forderung avancieren lassen: »Kein Geld für Krieg!« Aus diesem Anlaß bietet der folgende Beitrag nach einer Vorüberlegung (I) zunächst einen kritischen Durchgang durch rechtspolitisch wirksame Typen des Gewissensverständnisses (II und III). Gegen diese soll sodann ein *Begriff der Freiheit des Gewissens* profiliert werden, der den evangelischen Grundsinn der Gewissensfreiheit einzuholen beansprucht (IV). Die rechtsethischen Konsequenzen für das Verhältnis von Gewissensfreiheit und Rechtsordnung und deren Konkretion am Beispiel des pazifistischen Steuerwiderstands bilden den Abschluß (V).

I. Das Problem

Durch einen Gesetzentwurf der Fraktion »Die Grünen« hat unsere Thematik erstmals 1986 in die parlamentarischen Beratungen des Deutschen Bundestages Eingang gefunden'. In ihrer Eigenschaft als *Arbeitgeber von »Militärsteuerverweigerern«* sind mittlerweile nicht zuletzt die Kirchen angesprochen: Sollen und können sie sich weigern, einen Teil der fälligen Lohnsteuer einzelner Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nicht an das Finanzamt abzuführen? Denn anders als Selbständige, die vereinzelt ihre Einkommensteuerschuld bis zur anteiligen Höhe des Verteidigungshaushalts am Staatsbudget verweigern, haben ja abhängig Beschäftigte schon technisch gar keine Möglichkeit, Anteile ihrer Lohnsteuer abzuzweigen. Letztere begnügen sich deshalb bisher mit der - freilich ebenso illegalen - Einbehaltung von symbolischen Beträgen im

Bereich der indirekten Steuern. In der Bundesrepublik wurden Klagen einzelner Bürger, die sich gegen die Zwangseintreibung ihrer Steuerschuld auf den Grundrechtsschutz der Gewissensfreiheit beriefen, von den Finanzgerichten abgewiesen - vor allem mit der Begründung, es handele sich bei der Einkommen- beziehungsweise Lohnsteuer um keine *zweckgebundene* Verteidigungs-, Militär- oder Rüstungsabgabe, für deren Verwendung sich der einzelne die Verantwortung zuschreiben könne. Dagegen wird im Umkreis des konziliaren Prozesses der Kirchen zunehmend die Forderung nach einer dem Recht der Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen analogen Legalisierung des pazifistisch motivierten Steuerboykotts laut".

Dieses Begehren tangiert nicht in erster Linie das wirtschaftsethische Problem der Steuererechtigkeit, sondern wirft einmal mehr die rechtsethische Frage nach der Bedeutung des *Gewissens* für Christen in Kirche und Staat auf. Die Forderung nach staatlicher Anerkennung und kirchlicher Unterstützung des pazifistischen Steuerwiderstands stellt eine komplexere Version jener Thematik dar, welche schon im Fall des »klassischen« Grundrechts der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen zu keiner einhelligen Würdigung in der ethischen" und rechtswissenschaftlichen? Theorie geführt hat. Inwiefern ist in unserem Zusammenhang der Begriff des Gewissens klärungsbedürftig?

1. In locker organisierter Form gibt es pazifistisch motivierte Steuerverweigerung seit Ende des Zweiten Weltkriegs vor allem in den USA⁸. Im Umkreis des Vietnamkriegs und des Rüstungsschubs der achtziger Jahre hat diese Bewegung in den Vereinigten Staaten neue Nahrung erhalten. Vorangegangen jedoch sind schon in der Reformationszeit die Historischen Friedenskirchen, die nicht nur jede Beteiligung am Waffengebrauch, sondern auch die Zahlung von Kriegssteuern verwarfen. Bis heute gehört für die christlichen Gemeinschaften der Quäker, der Brüder und der Mennoniten der prinzipielle Pazifismus zu den Grundlagen ihres Glaubens hinzu. Nun zählen zwar weder die römisch-katholische Kirche noch die großen Kirchen der Reformation den prinzipiellen Pazifismus zum Bestand ihrer Glaubenslehren. *Die Freiheit des an die Heilige Schrift gebundenen christlichen Gewissens jedoch ist* - wie das Beispiel *Martin Luthers* zeigt - *eine urprotestantische Berufungsinstanz*, und zwar nicht nur gegenüber dem Staat, sondern gerade auch gegenüber der offiziellen Lehre der Kirche.

2. Mit dem reformatorischen Grundsatz *sola scriptura* allein kommen wir allerdings nicht weiter. *Die Bibel kennt keine ausgeführte Lehre vom Gewissen*. Im Blick auf die Steuerfrage spricht der Apostel Paulus in seiner Situation sogar davon, daß man um des Gewissens willen der von Gott eingesetzten Obrigkeit untertan und deshalb seine Steuern zahlen soll (Röm 13,5f.). Jesus hingegen reagierte auf die Fangfrage der Pharisäer, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Steuern zu zahlen, mit äußerster Zurückhaltung (Mk 12,13-17 par)": Zunächst läßt er sich einen Denar zeigen. Indem er ihn jedoch nicht selbst aus der Tasche zieht, macht er deutlich, daß die Steuerfrage für ihn selber als erwerbslosen Wanderprediger kein reales Problem gewesen sein dürfte. Die Steuerverweigerung der Jesusbewegung dürfte sich schlicht und einfach durch Nichtteilnahme am bürgerlichen Leben vollzogen haben!

Sodann aber weist Jesus auf das Bild des Kaisers auf der Münze und kommentiert dies mit den bekannten Worten: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.« Will sagen: Ein Geldstück, auf dem das Bild des Kaisers aufgeprägt ist, das soll man, wenn man es schon hat, im Herrschaftsbereich des Kaisers im Umlauf halten. Aber Menschen ist das Bild Gottes eingeprägt, darum gehören Menschen in der Ganzheit ihres Lebens nur Gott. Damit geht die

Frage an die Fragesteller zurück; Ihren Umgang mit der Steuerpflicht müssen sie im Licht der Tatsache, daß sie zuerst und vor allem Gott gehören, und dann unter Berücksichtigung aller weiteren Umstände *selbst* entscheiden. Auf das Gewissen kommen wir genau deshalb zu sprechen, weil im Gewissen angesprochen zu werden bedeutet, gerade so mit sich selbst konfrontiert zu sein: Du selbst bist gefragt! »Gewissen« ist gleichsam der Name für die *komplexe Erfahrung*, die wir bei diesem *Rückverweis auf uns selbst* machen. Und eine Theorie des Gewissen muß verständlich machen können, was geschieht, wenn wir so mit uns selbst konfrontiert werden.

3. So hohes Ansehen' genoß das Gewissen freilich auch bei den Protestbewegungen hierzulande nicht immer: Zu Zeiten der Studentenbewegung um 1968 war es üblich, das Gewissen eher mit *Freud* als psychische Unterdrückungsinstanz zu entlarven. Doch in der Friedensbewegung der achtziger Jahre kehrte es wieder als selbstbewußte Protestinstanz. Dazu hat sicherlich der Sachverhalt beigetragen, daß *der grundrechtliche Schutz der Gewissensfreiheit* zu den Errungenschaften einer demokratischen Verfassung gehört. Nun gewährleiten die religionsneutralen Verfassungsstaaten die Gewissensfreiheit allerdings neben und im Unterschied von der Glaubensfreiheit. Zur Freiheit des Gewissens gehört, daß sie nicht mehr allein aus dem Gegenüber zu kollektiv verbindlichen Glaubenslehren heraus zu verstehen ist, sondern als Freiheit des Individuums gegenüber prinzipiell *jeder* kollektiv definierten Verbindlichkeit. In Fragen politischer Ethik steckt darin das Kernproblem der Berufung aufs Gewissen: Auf der einen Seite gilt, nur die Einzelperson, das Individuum, kann ein Gewissen haben. Auf der anderen Seite aber gehen wir, wenn wir der Einzelperson ein Gewissen und nicht bloß eine Laune oder eine Idiosynkrasie zusprechen, davon aus, daß die Einzelperson aufgrund ihrer Gewissensfähigkeit »irgendwie« den Bannkreis ihrer puren Individualität übersteigt. Aber wie?

Diese Frage lenkt den Blick auf die »Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens«, die *Hegel* scharf herausgestellt hat. Das Gewissen, so sagt Hegel in seiner Rechtsphilosophie, ist seinem wahrhaften Inhalt nach, als die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen, »ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre«. Aber seiner subjektiven Form nach, als Ausdruck der je eigenen Besonderheit eines Menschen, ist das Gewissen stets »auf dem Sprung, ins Böse umzuschlagen«¹⁰. Es gibt eben nicht nur den Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen, sondern auch den Terroristen als Gewissenstäter. Wie kommt das Gewissen in dem *prekären Verhältnis von Selbstbezüglichkeit und Wahrheitsfähigkeit, von Individualität und Allgemeinheit* zu stehen? Dafür muß eine Lösung anbieten, wer als Sozialethiker zum Problem der Gewissensfreiheit Stellung nimmt".

11. Gewissen als Normbewußtsein

Traditionell sieht man die Wahrheitsfähigkeit des Gewissens in seiner Eigenschaft als sittlich-moralisches Bewußtsein, als das Wissen allgemeingültiger Normen begründet. Von der Scholastik bis zu *Kant* orientieren sich die philosophisch-theologischen Gewissenstheorien an einer grundlegenden Unterscheidung. Das Gewissen hat erstens zu tun mit einer Art *Urwissen* um Gut und Böse, das die Wahrheitsfähigkeit des Gewissens garantiert. Zweitens steht das Gewissen im Zusammenhang mit einem *sittlichen Urteil*; in ihm entscheide ich mit

Bezug auf mich selbst über falsches oder richtiges Verhalten in einer bestimmten Situation.

1. Die *katholische Philosophie des Mittelalters* betrachtete das ursprüngliche Wissen um Gut und Böse [*synderesis*] als eine durch den Sündenfall unversehrte Moralfähigkeit des Menschen". Das sittliche Urteil (*conscientia*) dagegen stellte dasjenige Element des Gewissens dar, in dem der einzelne bei der je eigenen Anwendung des allgemeingültigen Wissens um Gut und Böse auf die konkreten Umstände, in denen er lebt, irren kann. Das Gewissen des einzelnen ist in dieser Konzeption immer wahrheitsbezogen und situationsbezogen zugleich. Zwei charakteristische Momente dieses Ansatzes sind hervorzuheben. *Erstens*: Weil das Gewissen unmittelbar an eine objektive, allgemeingültige Wahrheit gebunden ist und diese ausspricht, können Gewissensentscheidungen als objektiv richtig oder falsch qualifiziert werden. In der Tradition des Lehramtes der katholischen Kirche gelten darum im wesentlichen bis heute die allgemein und zeitlos gültigen normativen Prinzipien des Naturrechts als Maßstab für richtige und irrige Gewissensentscheidungen. *Zweitens*: Weil das Gewissen den subjektiven »Rest« einer göttlichen Wahrheit repräsentiert, ist der einzelne verpflichtet, seinem Gewissen auch dann zu folgen, wenn es im Irrtum sein sollte: denn wider das Gewissen zu handeln wäre auch dann sittlich falsch, wenn man objektiv irrt.

Die Folgen dieser Konzeption für die Stellung des Gewissens in einem rechtlich verfaßten Kollektiv sind klar: Wo immer das Rechtssystem eines Staates auf der Grundlage des göttlichen Naturrechts erbaut ist, da kann das dissentierende Einzelgewissen nur als querulatorische beziehungsweise eben objektiv irrige Abweichung in Betracht kommen. Und solange man etwa ein Naturrecht der Staaten zur militärischen Selbstverteidigung für gegeben hält, kann Militärdienstverweigerung aus Gewissensgründen immer nur die Ausnahme von der Regel sein. Das Gewissen ist auf für alle geltende normative Standards bezogen, die von einem sittlichen Lehramt eingesehen, gewußt und verkündet werden; die römisch-katholische Kirche versteht sich von daher als nicht nur im geistlichen, sondern auch im juridischen Sinn den staatlichen Rechtssystemen übergeordnet.

2. Die Prämissen dieses naturrechtlich gefaßten Gewissensbegriffs sind in der Moderne zerbrochen, auch wenn seine Trümmer bis in die gegenwärtige Rechtsprechung hinein spürbar sind. Das »Urwissen« des Gewissens kann heute nicht mehr als quasi naturgemäßes Innehaben normativer sittlicher Prinzipien gedacht werden. Fundament des sogenannten Urwissens kann für das neuzeitliche Autonomiebewußtsein nur noch der *Mensch als Vernunftsubjekt* sein. Von dieser Einsicht ist Kant ausgegangen. Kant arbeitet zwar ebenfalls mit der Unterscheidung von moralischem Urwissen und praktischem Urteil, doch hat er diese beiden Elemente einschneidend modifiziert.

Zunächst einmal ist das praktische Urteil, durch das ich mich situationsbezogen entscheide, ob eine Handlung moralisch pflichtgemäß ist oder nicht, für Kant gar nicht mehr Sache des Gewissens, sondern Aufgabe pragmatischer Klugheit. Das Gewissen umfaßt strenggenommen nicht mehr die *Gewissensentscheidung*, sondern nur noch das moralische Urwissen, aber dies versteht Kant - ganz formal - als Selbstreflexion der Vernunft. Die Vernunft urteilt nicht mehr inhaltlich über die Pflichtgemäßheit einer Handlung, sondern bloß formal darüber, ob die Beurteilung einer Handlung auf ihre Pflichtmäßigkeit hin erfolgt ist. So sehr ich in der Beurteilung der Pflichtgemäßheit einer Handlung irren kann, so wenig kann sich mein Gewissen

in seinem Urteil darüber irren, ob diese Beurteilung überhaupt erfolgt ist - folgerichtig muß Kant erklären, daß »ein *irrendes* Gewissen ein Unding ist«!»,

Kant hat das Gewissen zwar aus der Bindung an angeblich naturgegebene sittliche Normen gelöst und allein auf die *Subjektivität des Gewissensträgers* selbst gestellt. Doch an die Stelle konkreter sittlicher Normen ist nun die Form des für alle geltenden Sittengesetzes (des Kategorischen Imperativs) als Grundnorm getreten. Auch Kant denkt das Gewissen immer noch als Normbewußtsein, nämlich im Koordinatensystem eines allgemeinen Vernunftgesetzes. Aber dies funktioniert nur durch die *Spaltung des Menschen* in die »zwifache Persönlichkeit« eines moralisch gesetzgebenden Subjekts und eines empirischen Sinnenwesens, die sich beide wie Kläger und Angeklagte gegenüberstehen. Kant, den man den Philosophen des Protestantismus genannt hat, greift hier das alte Bild des Apostels Paulus auf, der in Röm 2,15 das Gewissen als einen *inneren Gerichtshof im Menschen* beschreibt, vor welchem die Gedanken einander verklagen oder entschuldigen".

Auch wer von dieser Konzeption Kants ausgeht, trifft eine folgenreiche rechtsethische Vorentscheidung. *Zunächst* einmal: Mit ihr verbindet sich die traditionelle rechtsstaatliche Beschränkung des Gewissens auf das *forum internum*, den inneren Gerichtshof im Menschen. Während der naturrechtlich gebundene Gewissensbegriff letztlich auf die übergeordnete Instanz der *Kirche* bezogen ist, steht hinter Kants Theorie die Realität des neuzeitlichen souveränen und religionsneutralen *Staates*. Der religionsneutrale Staat kann nicht dem Pluralismus individueller Überzeugungen, sondern einzig und allein einem allgemeinen Vernunftgesetz verpflichtet sein. Darum braucht sich der Schutz, den der Staat dem Gewissen einzuräumen unbedingt verpflichtet ist, nur auf die Freiheit zu beziehen, ein Gewissen zu haben, nicht aber auf die Freiheit, ihm gemäß situationsbezogen zu urteilen und zu handeln. Daraus folgt *zweitens*: Die im Gewissen statthabende Reflexion auf das Moralprinzip des Kategorischen Imperativs bedeutet, daß *alle konkreten Normen* - etwa die Norm: Du sollst nicht töten - *verallgemeinert werden müssen*. Damit gerät eine Gewissensentscheidung - etwa die gegen den Krieg - unter den Druck, das eigene Urteil als für immer und für jeden gültig behaupten zu müssen. Nimmt man beides zusammen, so ergibt sich die Tendenz, die moralische Dignität und die rechtliche Anerkennungsfähigkeit einer Gewissensentscheidung davon abhängig zu machen, daß in ihr die Geltung einer abstrakten, *generellen Norm* behauptet wird. Beispielsweise ist dann nur die Position des prinzipiellen Pazifisten, aber nicht die des situationsbezogenen Kriegsdienstverweigerers rechtlich anererkennungsfähig.

Mit diesen restriktiven Konsequenzen kann man sich keineswegs zufriedengeben. Und zwar nicht bloß insoweit, als man hier politisch anders votieren möchte - das wäre noch kein ethisches Argument. Vielmehr läßt sich zeigen, daß der ganze Ansatz, das Gewissen in einem gesetzesförmigen moralischen Horizont zu beschreiben, unzureichend ist. Schon Kant selbst hat gesehen, daß sich aus seiner Konzeption des inneren Gerichtshofs die ungereimte Vorstellungsart ergibt, daß Kläger beziehungsweise Angeklagter vor diesem Gericht identisch sind. Darum, so meinte er, könne auch die Vernunft nicht umhin, sich Gott als allverpflichtenden Gesetzgeber und zugleich Richter hinzudenken¹⁵. Doch damit wird die Gesetzesförmigkeit der Moral nur theologisch untermauert; und es bleibt die Frage im Raum, wie es in diesem Bezugsrahmen überhaupt möglich ist, das Gewissen nicht nur als handlungsbeschränkenden, sondern auch als handlungsbestimmenden Kern des Menschen zu betrachten. Das als Normbewußtsein gedeutete

Gewissen führt in die Skrupel der sich verklagenden Gedanken. Daß ein dergestalt *mit sich privat beschäftigtes Gewissen* seinerseits zur öffentlichen Macht werden und die etablierten Ordnungsmächte erschüttern könnte, steht kaum zu erwarten. Stellt ein so in sich selbst gekehrtes Gewissen nicht geradewegs das Gegenteil zur Freiheit des Gewissens dar?

111. Gewissen als Identitätsbewußtsein

Alle Versuche, das Gewissen als Normbewußtsein zu erklären, müssen zu kurz greifen. Gewissen bedeutet nämlich ursprünglich etwas Fundamentaleres: Im Gewissen geht es um ein *Mitwissen um sich selbst*. Auch und gerade im Neuen Testament bezeichnet *syneidesis* das ganze »erkennende und handelnde Selbstbewußtsein«. Sicherlich spielt für mein Mitwissen um mich selbst auch mein Normbewußtsein eine Rolle; deshalb ist der innere Gerichtshof der sich verklagenden Gedanken natürlich *eine* mögliche Beschreibung der Gewissenserfahrung. Doch der Widerspruch zwischen dem, der ich bin, und dem, der ich sein soll, könnte von mir gar nicht *als* Widerspruch erfaßt werden, wenn dabei nicht zuvor schon das Gewissen als »Selbstidentifikation der Persönlicheite«? ins Spiel käme. In dieser funktionalen Sicht geht es im Gewissen um *die Bewahrung der Einigkeit des Menschen mit sich und um den Schutz vor Selbstwidersprüchen*.

Mit Recht hat darum *Bonhoeffer*, der in seiner Ethik als Theologe an die modeme philosophische Kritik des moralischen Gewissens durch *Nietzsche* und *Heidegger* anknüpfte, das Gewissen nicht als Normbewußtsein gefaßt, sondern zunächst formal als den »Ruf der menschlichen Existenz zur Einheit mit sich selbst«. In Konfliktlagen meldet sich das Gewissen deshalb, weil in ihnen die Identität eines Menschen auf dem Spiel steht. Wer sich seinem Gewissen gemäß verhält, will sich selbst treu bleiben. Gegen das eigene Gewissen zu handeln ist deshalb immer ethisch fragwürdig, weil, wer gegen sein Gewissen handelt, im Widerspruch zu sich selbst handelt - und das kann niemals ethisch gut sein. Das Gewissensgebot resultiert also nicht aus dem Gebundensein an eine für alle geltende Norm. Seine Verbindlichkeit ist vielmehr die eines schlechthin Nicht-anders-Könnens (»Hier stehe ich, ich kann nicht anders«). Drei *Konsequenzen* dieser Konzeption sind für das Verhältnis von Gewissen und Rechtsordnung einschlägig:

1. Eine Theorie, die das Gewissen *formal*, als *Identitätsbewußtsein* beschreibt, ist für eine politische Ethik unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft notwendig. Es kann dabei nämlich offenbleiben, wodurch und auf welche Weise Gewissensurteile zustande gekommen sind. Anders vor allem, als es die naturrechtliche Tradition getan hat, wird das Gewissen hier nicht an allgemeingültige Normierungen gebunden, die es sogleich der Wahrheitskontrolle von außen ausliefern würden.

2. Ein als Identitätsbewußtsein gefaßter Gewissensbegriff vermag den *Zusammenhang von innerer Verbindlichkeit und äußerem Verhalten* zu erschließen. Damit verschwindet das in der Kantischen Konzeption virulente Problem der zweifachen, in ein unsichtbares Vernunftwesen und in ein konkret handelndes Sinnenwesen zerfallenden Persönlichkeit. Außerdem läßt sich die mögliche Gewissensrelevanz von Handlungen nun nicht mehr gegenständlich abgrenzen. Ob Handlungssituationen als gewissensrelevant erfahren werden, hängt ab von der jeweiligen

Situationseinsicht und Situationsdeutung einer Person, von ihren physischen und psychischen Kapazitäten und natürlich auch von dem für sie bestimmenden Moralbewußtsein, das heißt ihrem Verständnis von Gut und Böse.

3. Vom Begriff des Gewissens als Identitätsbewußtsein her wird auch die spezifische Funktion verständlich, die die Institutionalisierung der Gewissensfreiheit als Grundrecht erfüllt: Die *Funktion des Rechtsinstituts der Gewissensfreiheit* besteht aus dieser Perspektive nicht so sehr darin, gewissensbestimmte Handlungen zu *stimulieren*, sie besteht vielmehr darin, die Gewissen zu *entlasten*. Diese systemtheoretische Perspektive verdanken wir dem Soziologen *Luhmann*". Entlastung bedeutet, daß derjenige, der durch eine allgemeine Rechtspflicht in eine für seine Selbstidentität ernste Konfliktsituation getrieben wird, eine sogenannte »gewissensneutrale« Handlungsalternative bereitgestellt bekommt. So bietet der Staat zum Beispiel neben der religiösen eine weltliche Eidesformel an, oder er sieht neben der gesetzlichen Wehrpflicht einen waffenlosen Ersatzdienst vor.

Soweit die drei wichtigsten Konsequenzen für das Verhältnis von Gewissen und Rechtsordnung, wie sie sich aus einem funktionalen Verständnis der Gewissen ergeben. Man kann dies als relativ fortschrittlich ansehen, weil hier das Gewissen ganz und gar individualisiert gedacht wird. Dennoch stellt sich die Frage: Können wir innerhalb dieses Verständnishorizonts bleiben, so »fortschrittlich« er auch scheint? Ich denke: Das ist nicht der Fall und will dies begründen.

Ich beginne mit dem *letzten* Punkt: Die These lautete hier, die Funktion des Rechts der Gewissensfreiheit sei nicht, die Gewissen zu stimulieren, sondern sie zu *entlasten*. Aus diesem Entlastungsbedarf erkläre sich das Angebot von neutralen Alternativen. Das Bild der Gesellschaft, das dem zugrunde liegt, ist das einer selbstsubstitutiven Ordnung, das heißt, jede Funktion ist durch eine andere ersetzbar. Indem der Rechtsstaat die Gewissen schützt, schützt er letztlich vor allem sich selbst vor Störungen, die durch verstörte Gewissen hervorgerufen werden könnten. Die Bereitstellung einer systemfunktionalen Ersatzhandlungspflicht würdigt letztlich nicht so sehr die Gewissen, als vielmehr die Funktionserfordernisse der Gesellschaftsmaschine, in die der Dissident möglichst reibungslos integriert werden soll.

Ich hatte zum *zweiten* darauf hingewiesen, daß bei einer Theorie, die vom Gewissen als Identitätsbewußtsein jeder Einzelperson ausgeht, prinzipiell alle Handlungssituationen subjektiv gewissensrelevant werden können. Freilich sind wir dann auch genötigt zuzugeben, daß das Gewissen *als Ganzes* fehlbar ist. Nicht nur einzelne Gewissensurteile können irren, sondern das Gewissen als Ganzes ist fallibel. Sicherlich bleibt es trotzdem dabei, daß gegen das eigene Gewissen zu handeln ethisch äußerst fragwürdig ist, und zwar wegen des damit verbundenen Selbstwiderspruchs. Gleichwohl gilt umgekehrt: Wer in Übereinstimmung mit seinem Gewissen handelt, handelt darum noch nicht notwendigerweise richtig. Wie kann es aber unter diesen Bedingungen gelingen, das Einzelgewissen auf eine Wahrheit zu beziehen, an der alle teilhaben können?

Diese Frage spitzt sich zu angesichts der *Ausgangsthese*, wonach das Gewissen hinsichtlich seiner selbstbewahrenden Funktion zu beschreiben sei. Diese formale Beschreibung ist zwar notwendig, sie ist aber weder hinreichend, um die Gewissenserfahrung gehaltvoll zu beschreiben, noch erlaubt sie es, von der Freiheit des Gewissens im vollen Sinn des Wortes zu sprechen. Wenn nämlich das Gewissen ausschließlich so beschrieben wird, daß es über die Kontinuität meines Identitätsbewußtseins und die Kohärenz meiner Biographie wacht, dann wäre mein Gewissen

strenggenommen erst dann berührt, wenn mir ein *Zerbrechen meiner Persönlichkeit* droht, das ich um jeden Preis zu vermeiden suche - bis hin zur Bereitschaft, lieber selbst Hand an mich zu legen, als in einer sonst ausweglosen Gewissensnot zu verharren. *Luhmann*, der dem Gewissen eine ganz und gar funktionale Deutung gegeben hat, zieht diese radikale Konsequenz:

»Gewissen kann nur haben, wer sich selbst töten kann. Die Wahl des Todes befreit in jedem Falle. Man kann die Faktizität des Todes benutzen, um einer gewissenswidrigen Handlung auszuweichen. Man kann auch den Symbolwert des Todes benutzen, um die eigene Vergangenheit radikal zu diskreditieren und sie als *eigene* Vergangenheit aufzuheben. Die Möglichkeit, den eigenen Tod zu wählen, macht schließlich den Menschen in einem radikalen Sinne von seiner Umwelt unabhängig und auch insofern frei. Sie ist die Bedingung dafür, daß all sein Handeln und Unterlassen ihm zugerechnet werden kann, ihn identifiziert. Vor dem Gewissen gibt es keine Entschuldigungen.«

Wenn das stimmt, dann schlägt die selbstbewahrende Funktion des Gewissens in Selbstvernichtung um. Paulus hat diesen äußersten *Selbstwiderspruch*, in den jemand – wie man sieht: aus Gründen des Gewissens – geraten kann, so auf den Begriff gebracht: »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so tue nicht ich es, sondern die Sünde, die in mir wohnt« (Röm 7,19f.). Das Gewissen enthält demnach nicht nur kein allgemeingültiges Wissen um Gut und Böse, das Gewissen führt vielmehr in die radikale Frage danach, wie es erst einmal *selbst* gutgemacht werden kann, um nicht ins radikal Böse umzuschlagen. Man kann den Protestantismus nur insoweit »Gewissensreligion« nennen", als er mit der Antwort auf diese Frage zugleich den Grund der Freiheit des Gewissens wiederentdeckt und im vollen Sinne zu Ehren gebracht hat.

IV. Die Freiheit des Gewissens

Luther hat wieder daran erinnert, daß das Gewissen im evangelischen Sinn, das heißt im Sinn des Evangeliums, der Ort ist, an dem es nicht primär um die normative Beurteilung einzelner Handlungen geht, sondern um das *Sein der Person im ganzen*". Im gefangenen, erschrockenen, schuldigen Gewissen steht die Person unter der Macht des Todes und der Sünde. Frei, getröstet, mutig, mit einem Wort: *gut* wird das Gewissen jedoch durch das freimachende Wort Gottes, das den Sünder rechtfertigt. Im Gewissen, sagt *Luther*, werden das rechtfertigende Wort und der dieses Wort an- und aufnehmende Glaube »ein Kuchen«. Und weil sich im guten Gewissen die Person von ihren Taten unterschieden erfährt, ist sie frei, auch ihre Taten zurechtzubringen. Das mit dem Glauben identische gute Gewissen bringt entsprechende »gute Werke« hervor. Wenn sich *Luther* auf sein in Gottes Wort gefangenes Gewissen beruft, als er vor Kaiser und Reich Gewissensfreiheit in Anspruch nimmt, dann meint *Luther* mit der Bindung an »Gottes Wort« nicht wiederum ein heteronomes Gesetz, sondern er spricht vom *Grund aller Freiheit, vom freimachenden Wort, von der Befreiung vom Zwang zur Selbstrechtfertigung und von der Freiheit des Christenmenschen, sich selbst in seinen Handlungen zu entsprechen*. Die Kirche hat es deshalb zentral mit dem Gewissen zu tun, weil sie ihrem theologischen Begriff nach jene Gemeinschaft von Menschen ist, in der dieses befreiende Wort, dieser Grund aller Freiheit mitgeteilt und gehört

werden soll. Doch welche ethische *Folgen* ergeben sich aus diesem Verständnis des Gewissens im genuin christlichen Sinn?

1. Die Freiheit des Gewissens im vollen evangelischen Sinn ist theologisch nur verständlich zu machen als die herrliche Freiheit der Söhne und Töchter Gottes (Röm 8,21). Mit Recht hat darum *Barth* gelehrt, daß das gute, das befreite Gewissen strenggenommen nicht unter die anthropologischen, sondern unter die *eschatologischen* Begriffe gehört". Er hat nämlich die provozierende These aufgestellt: »Die Stimme des Gewissens kommt her von unserer unbedingten Gottzugehörigkeit, kommt her vom absoluten Reiche Gottes. Im Gewissen höre ich meine eigene Stimme als die des erlösten Kindes Gottes.« Aus der Verkündigung des Evangeliums folgt eine *überlegene Souveränität des Gewissens*, die mit einem drohenden »Zerbrechen der Persönlichkeit« schlechterdings nichts zu tun hat.

In dieser Souveränität kann das Gewissen des einzelnen so frei sein, sich auch die Verantwortung für *indirekte* Folgen seines Handelns zuzurechnen. Dieser Fall der Selbstzurechnung *indirekter* Handlungsfolgen ist heute ersichtlich beim pazifistisch motivierten Steuerwiderstand gegeben. Denn im Gegensatz zu den prominenten Beispielen des Kriegssteuerboykotts in früheren Jahrhunderten, die sich – soweit ich sehe – immer auf Zwecksteuern bzw. Abgaben bezogen, welche *direkt* für die Kriegsführung bestimmt waren", hat es die pazifistische Steuerverweigerung im demokratischen Staat nicht mehr mit einer zweckspezifischen Geldleistung zu tun". Gleichwohl: Daß die Steuer nach dem *haushaltsrechtlichen Grundsatz der Deckungseinheit des Budgets* zur Finanzierung des Staatshaushaltes insgesamt dient, daß ferner das *demokratische Prinzip der Budgethoheit des Parlaments* den einzelnen Steuerpflichtigen von der Zuständigkeit für die Verteilung der staatlichen Haushaltsmittel gerade entlastet – dies alles ändert gar nichts daran, daß der einzelne sich ethisch in eine umfassendere Verantwortung gestellt sehen *kann*, als sie ihm durch gesetzliche Normen zugeschrieben wird. Er *kann* eben so frei sein, sich auch die Verantwortung für die nichtbeabsichtigten Nebenfolgen seiner Steuerzahlungen zuzuschreiben.

Freilich: Von der Souveränität des Gewissens im evangelischen Sinn können wiederum die sogenannten souveränen Staaten aus Gründen ihrer eigenen Raison gar nichts wissen. Denn die Staatsraison gründet sich nicht auf die souveräne Freiheit jeder Einzelperson, sondern auf ein allgemeines Gesetz. Darum ist die Gewissensfreiheit immer ein besonderer Kristallisationspunkt für einen prinzipiellen Konflikt zwischen Kirche und Staat. Auch da, wo dieser Konflikt latent bleibt, kann und darfer nicht aufgehoben und damit stillgestellt werden. Denn das freie Gewissen ist nicht an die Allgemeinheit eines auf Dauer gestellten Gesetzes gebunden, es ist vielmehr ein Vorgriff auf die künftige Vollendung der Welt, auf die künftige Bestimmung des Menschen. Eben dies, ihr Eingestimmtsein in die künftige Bestimmung des Menschen, drücken Christen aus, wenn sie sagen, die Stimme ihres Gewissens sei ein *Vorklang des Reiches Gottes*. Deshalb können Christen gar nicht anders, als die gegenwärtige Welt gleichsam im Gegenlicht ihrer *Erlösung* zu betrachten. Deshalb kommt die Stimme des befreiten Gewissens aus einer Zukunft, in der auf alle Fälle Herrschaft und Gewalt, Ungerechtigkeit und Krieg nicht mehr sind. Und sie ruft zur Solidarität mit denen, die vor uns gelitten haben, und mit denen, die nach uns leben werden.

2. Nun müssen wir aber sofort hinzufügen: Diese universale Gemeinschaft, die wir mit dem Symbol des Reiches Gottes ausdrücken, *haben* wir noch nicht. Um es noch einmal mit den Worten von *Barth* zu sagen: Im Gewissen hören wir »die Stimme unseres zukünftigen Ich mit den

Ohren dieses gegenwärtigen« und darum können »wir irren in unserem Hören auf unser Gewissenc". Dieser Fallibilität wegen muß an die Stelle eines Wahrheitsanspruchs die *Wahrhaftigkeit* des befreiten Gewissens treten. Wahrhaftigkeit als Grundhaltung evangelischer Gewissensfreiheit möchte ich so charakterisieren: im Handeln sich selbst entsprechen, ohne Richter in eigener Sache sein zu wollen. Auf Wahrhaftigkeit deuten deshalb zwei Merkmale hin: *Selbstentsprechung im Handeln* und *Dialogbereitschaft*; als Zeichen der Wahrhaftigkeit sind sie immer auch Kriterien für die *Selbstprüfung* einer Gewissensentscheidung.

a) Das eine Zeichen der Wahrhaftigkeit ist *Dialogbereitschaft* beziehungsweise *Dialogorientierung*. So wenig das Gewissen sich selbst richten kann, ohne sich in einen unaufhebbaren Selbstwiderspruch zu verstricken, so wenig darf es über die Gewissen anderer urteilen. Das vom Zwang zur Selbstrechtfertigung befreite Gewissen muß die Wohltat der *Unterscheidung von Person und Tat*, die es an sich selbst erfahren hat, auch allen anderen zugute kommen lassen. Weil jede Einzelperson auch im Hören auf das gute und freie Gewissen irren kann, darf sie nicht Richter sein wollen, sondern muß Zeuge bleiben. Das bedeutet allerdings keineswegs, daß noch so gegensätzliche Gewissensentscheidungen einfach nebeneinander stehen bleiben müßten. Sicherlich: Das Urteil über die *Person* des Handelnden muß als Urteil über Gut und Böse eine offene Frage bleiben. Aber die *Handlungen* von Personen sind durchaus der Frage unterworfen, ob sie unter gegebenen Umständen besser oder schlechter sind. Dialogbereitschaft und Dialogorientierung wahren den notwendigen *Allgemeinheitsbezug* des Gewissens. Im Dialog, in der Konfrontation des eigenen Gewissenszeugnisses mit dem der anderen im offenen, verletzungsfreien Streit um die Wahrheit bleiben wir bei aller Individualität unserer je eigenen Gewissensüberzeugung bezogen auf die Allgemeinheit der anderen. Nur der beruft sich wahrhaft auf sein Gewissen, der bereit ist, sich auch mit den Augen der anderen zu sehen. Wer gar nicht im Dialog nach der Bedeutung seiner Handlungen für andere fragt, handelt wohl kaum aus Gewissensgründen, sondern dürfte eher ein Fanatiker sein. Und nur der handelt gewissensadäquat, der sich fragt, ob die Mittel seines Handelns als Dialogangebot verstehbar sind: Dies ist der innere Grund dafür, daß gewissensbestimmte Verstöße gegen geltendes Recht, um im Rechtsstaat als ziviler Ungehorsam ethisch rechtfertigungsfähig zu sein, *gewaltlos* sein müssen und vor allem *symbolische* Ausdrucksqualität haben sollten".

b) Das andere Zeichen der Wahrhaftigkeit ist *Selbstentsprechung im Handeln*. Damit meine ich die Bereitschaft zum konsequenten, folgerichtigen Handeln - und zwar zum konsequenten Handeln im Sinn der *eigenen* gewissensbestimmten Ziele. An diesem Wahrhaftigkeitszeichen wird freilich folgendes klar: Auch das befreite, das freie Gewissen bleibt, das hat *Bonhoeffer* richtig gesehen", ein Ruf zur Einheit mit mir selbst. Auch wenn ich im Dialog noch so sehr geprüft habe, welche Bedeutung mein Handeln für andere hat, zuletzt bin *ich* es, der handeln muß und der von der Bedeutung seiner Handlungen für sich selbst gar nicht absehen kann. Bereitschaft zur Konsequenz heißt für das Individuum, sich die getroffene Entscheidung nicht abhandeln zu lassen, aber auch bereit zu sein, dafür eventuell *Nachteile in Kauf zu nehmen*. Aus diesem inneren Grund gehört es wiederum zu den Kennzeichen des gewissensbestimmten zivilen Ungehorsams, im Rahmen einer relativ gerechten Rechtsordnung notfalls die für einzelne Rechtsverstöße vorgesehenen Sanktionen zu ertragen - und gleichzeitig den Protest gegen sie aufrechtzuerhalten.

Insoweit besteht zwischen der idealisierten, tendenziell universalen Verantwortung, die sich

der einzelne aus Freiheit zuschreiben kann, und den von der Allgemeinheit durch gesellschaftliche Arbeitsteilung ausdifferenzierten Zuständigkeiten, die ihm eine universale Verantwortung gerade abnehmen sollen, ein unaufhebbares Spannungsverhältnis. Daß pazifistischer Steuerwiderstand als ziviler Ungehorsam ethisch gerechtfertigt sein kann, leidet nach den genannten Kriterien keinen Zweifel. Sollte er aber auch rechtlich erlaubt sein? Dazu müssen wir fragen: Welche Konsequenzen ergeben sich aus dem *ethischen Begriff* der Freiheit des Gewissens für das Verständnis des *Rechtsbegriffs* der Gewissensfreiheit?

V. Gewissensfreiheit und Rechtsordnung

Mit dem Rechtsbegriff der Gewissensfreiheit ist ein ethisches Phänomen zum Tatbestandsmerkmal des positiven Rechts geworden. Das aber heißt: *Das Recht muß den ethischen Begriff der Freiheit des Gewissens voraussetzen; es kann ihn nicht seinerseits erst erzeugen. Und der Staat muß gewissensbestimmte Dialoge als eine Grundlage seiner selbst voraussetzen, von der er lebt, ohne über sie verfügen zu können.* Die demokratische Mehrheit ist nur insoweit berechtigt, die Allgemeinheit zu repräsentieren, als sie den gewissensbestimmten Dialog der einzelnen freigibt und Minderheiten, die zu Mehrheiten werden können, respektiert. Es war notwendig, einen tragfähigen ethischen Begriff der Freiheit des Gewissens zu entwickeln, denn ohne diesen wäre das Recht des Staates blind und überheblich. *Blind* wäre das Recht, weil es dann gar keine Kriterien dafür hätte, wie den Konsequenzen der Gewissensfreiheit innerhalb der Rechtsordnung möglichst sachgemäß Rechnung getragen werden kann. Ohne einen tragfähigen Begriff des Gewissens wäre das Recht aber auch *überheblich*, weil es dann keinen Maßstab dafür hätte, *wann* es der Gewissensfreiheit Grenzen setzen darf und wann nicht.

Bei den Merkmalen der *Konsequenzbereitschaft* und der *Dialogbereitschaft* handelt es sich durchaus nicht nur um Zeichen für die *Selbstprüfung* des Wissensträgers, sondern auch um Erkennungszeichen, die geeignet sind, in der Außenperspektive, also für die Betrachtung durch *andere*, Vertrauen in die Wahrhaftigkeit einer Gewissensentscheidung zu begründen. Daraus darf man aber keine vorschnellen Folgerungen für das Verhältnis von Einzelperson und *Staat* ziehen. Die anderen, um die es hier geht, können nämlich zunächst einmal immer nur der Einzelperson, dem Individuum, entsprechende andere, nämlich ihrerseits Einzelpersonen, Individuen, sein und keine mit Zwangsgewalt ausgestatteten Organisationen, Institutionen oder deren Vertreter. Das heißt: Die Vertrauen begründenden Wahrhaftigkeitszeichen können nicht in Kriterien für die Gewissensprüfung durch den Staat verwandelt werden. Vielmehr ist es umgekehrt: Aus ihnen folgen Prinzipien für die Gestaltung einer Rechtsordnung, die der-Freiheit des Gewissens entspricht.

1. Zunächst also zur Frage: *Wie müßte den Folgen der Gewissensfreiheit von seiten der Rechtsordnung nach ethischen Kriterien sachgemäß Rechnung getragen werden? Konsequenzbereit* im Sinn seiner eigenen Gewissensentscheidung kann man nur selbst, das heißt aus Freiheit sein. Deswegen ist es dem Staat keineswegs erlaubt, die Bereitschaft zur Konsequenz durch gezielte Auferlegung von Nachteilen zu testen. Eben dies behauptet die in der Diskussion um das Grundrecht der Kriegsdienstverweigerung zur Herrschaft gelangte Lehre, wonach der zivile Ersatzdienst eine *lästige* Alternative sein müsse". Für den Staat muß das

Prinzip der freien Selbstentsprechung jedoch etwas ganz anderes bedeuten, nämlich: Der Staat muß vom einzelnen ein folgerichtiges Handeln im Sinne *seiner*, nämlich der gewissensbestimmten Ziele des einzelnen, erwarten, und der Staat sollte dafür möglichst weitgehende Spielräume bereitstellen. So sollte zum Beispiel der Militärdienstverweigerer ein aktives, praktisch-politisches Engagement für Frieden und Gerechtigkeit vorweisen, und er sollte gerade dies als Zeichen seiner Wahrhaftigkeit rechtlich gewürdigt und anerkannt bekommen. Von dem pazifistischen Steuerverweigerer wäre demgemäß zu erwarten, daß er die einbehaltene Steuerschuld für friedensfördernde Zwecke einsetzt.

Eine »gewissensneutrale« Handlungsalternative im Sinn einer x-beliebigen Ersatzpflicht, in der sich der Ersatzleistende mit seiner Motivation gar nicht wiederentdecken kann, genügt also nicht; es muß um die Bereitstellung einer *gewissensgemäßen* Handlungsalternative gehen. Den engen Zusammenhang zwischen der ethisch, nämlich aus der Freiheit des Gewissens, gewählten Handlungspflicht, und einer rechtlich, nämlich aus der Gleichheit vor dem Gesetz, gebotenen Leistungspflicht, hat mit großer Präzision der Entwurf der Arbeitsgruppe »Neue Verfassung der DDR« des »Runden Tisches« in Ost-Berlin zum Ausdruck gebracht. Art. 11 Abs.2 dieses Verfassungsentwurfs bestimmt: »Widerstreitet das Gewissen staatsbürgerlichen oder bürgerlichen Pflichten, so muß der Bürger, wenn er diese Pflichten nicht erfüllen will, andere Leistungen anbieten und der Staat andere, gleichbelastende Pflichten eröffnen.e".« Auch der gewissensbestimmte Steuerverweigerer muß mit seinen alternativen Leistungen möglichst weitgehend seinen *eigenen* Zielen entsprechen können. Soll man aber für den Fall des pazifistischen Steuerwiderstands eine besondere gesetzliche Sicherung des Gewissensschutzes anstreben?

2. Damit stehen wir vor der Frage: *Welche Grenzen darf die Rechtsordnung der Freiheit des Gewissens aus der Sicht der Ethik ziehen?* Vorab gilt: *Prinzipiell* darf die Rechtsordnung den Spielraum der Gewissensfreiheit sehr wohl eingrenzen, und zwar deshalb, weil die Rechtsordnung nicht damit rechnen kann, daß sie es mit lauter guten, freien Gewissen zu tun hat, und weil wir auch im Hören auf das freie Gewissen irren können. Doch was ist der Maßstab für solche ethisch erlaubten und gegebenenfalls gebotenen Grenzziehungen? Dieser Maßstab kann nicht dadurch gefunden werden, daß man das individuelle Recht der Gewissensfreiheit gegen das Gemeinwohl der im Staat verfaßten Gesellschaft abwägt. Denn die Gesellschaft besteht nur durch die einzelnen, deshalb kann ethisch gesehen nicht zwischen individuellen Rechten und Rechten der Gesellschaft abgewogen werden. Die *ethische* Abwägung, die etwaigen *rechtlichen* Abwägungen vorausliegt und sie allererst rechtfertigt, kann nur zwischen konkurrierenden Rechten von einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft erfolgen". In rechtsethischer Sicht ist es darum vollkommen sachgemäß, daß das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland die Gewissensfreiheit in bislang einzigartiger Weise, nämlich ohne jeden Schranken- oder Gesetzesvorbehalt gewährleistet (Art. 4 Abs. 1 GG). Wenn *Luther* einmal das Gewissen als »der Juristen Schwitzbade" bezeichnet hat, so hat das Grundgesetz dieses »Schwitzbad« in besonderer Weise aufgeheizt. Denn es macht klar, daß die Grenze der Gewissensfreiheit immer nur ethisch, das heißt aus dem *Prinzip gleicher Freiheit*, nämlich von der Gewissensfreiheit der anderen her gefunden werden kann.

Ich kann nicht sehen, inwiefern eine Ausdehnung des grundrechtlichen Gewissensschutzes auf die »Militärsteuerverweigerung« *als solche* die Integrität des Gewissens anderer verletzen könnte. Auch der *rechtsstaatliche Grundsatz der Gleichbehandlung* bliebe durch Auferlegung einer

alternativen Leistungspflicht gewahrt. Allerdings würde durch eine gesetzliche Regelung auf diesem Gebiet der *Haushaltsgrundsatz der Deckungseinheit* des Staatsbudgets verletzt - sei es, daß die Verweigerer einen zweckgebundenen Friedenssteuerfonds finanzieren, sei es, daß ein vom allgemeinen Staatshaushalt abgekoppelter zweckgebundener Verteidigungsfonds gebildet wird. Im Blick auf beide Modelle" kann man begründete Zweifel hegen, ob es opportun ist, am Grundsatz der Budgeteinheit zu rühren; doch das ändert gar nichts daran, daß im Konflikt zwischen einem fiskalpolitischem Grundsatz und der Gewissensfreiheit die letztere den Vorrang haben muß. Die rechtsethische Entscheidung für den Vorrang der Gewissensfreiheit untersteht freilich ihrerseits dem *ethischen Prinzip gleicher Freiheit*. Da demzufolge die Freiheit des einen immer die entsprechende Freiheit des anderen sein muß, wäre bei einer rechtlichen Anerkennung der Militärsteuerverweigerung aus Gewissensgründen der Staat verpflichtet, zum Beispiel auch Abtreibungsgegnern Alternativen zu *ihrer* indirekten finanziellen Beteiligung an rechtlich erlaubten Schwangerschaftsabbrüchen einzuräumen. Kann der Staat das tun? Oder anders gefragt: Kann der Rüstungssteuerverweigerer *wollen*, daß der Staat das tut? Eine gesetzliche Berücksichtigung aller möglichen haushaltsrelevanten Gewissensbedenken würde jedenfalls das parlamentarische Budgetrecht in einem Umfang einschränken, der schwerlich mit dem *Demokratieprinzip* vereinbar ist.

Im Fall des gewissensbestimmten Steuerwiderstands zeigt sich, daß die prinzipiell mögliche *ethische* Selbstzurechnung indirekter Handlungsfolgen nicht bruchlos in *grundrechtliche* Gewährleistungen übersetzt werden kann. Die Spannung zwischen der Gewissensfreiheit des einzelnen und der politischen Willensrepräsentanz der Allgemeinheit sollte hier ausgeglichen werden, ohne daß die eine über die andere dominiert. Im Umgang mit dem pazifistischen Steuerboykott spricht dies meines Erachtens eher für eine Verwirklichung des Gewissensschutzes auf dem Verordnungswege als für eine eigene gesetzliche Regelung. In der rechtsstaatlichen Demokratie wäre eine Lösung zu favorisieren, bei der die Finanzämter angewiesen werden, in den entsprechenden Fällen den gesetzlich erlaubten Steuererlaß zu gewähren" - mit der Auflage einer alternativen, vom Steuerverweigerer in Übereinstimmung mit seinen Zielen zu bestimmen- den Geldleistung.

Dafür sollten sich auch die *Kirchen* einsetzen. Die Kirche, auch die Kirche als Organisation, ist immer verpflichtet, dem Staat gegenüber für die Gewissensfreiheit und die wahrhaftigen Gewissensüberzeugungen der einzelnen einzutreten". *Sie muß* es tun, weil sie selbst als Gemeinde von Schwestern und Brüdern durch die Befreiung der Gewissen konstituiert ist. Und sie *kann* es tun, weil sie zum Glück nicht berufen ist, notfalls mit den Mitteln physischen Zwangs ein für alle geltendes Gesetz durchzusetzen. Sollten sich aber darüber hinaus kirchliche Leitungsorgane im Rechtsstaat, also einer relativ gerechten Rechtsordnung, selber zum Subjekt zivilen Ungehorsams machen, indem sie sich weigern, Anteile der Lohnsteuer ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an das Finanzamt abzuführen? Um dies mit *Wahrhaftigkeit* tun zu können, müßten die pluralistischen Volkskirchen selber erst einmal zu *Friedenskirchen* werden - doch dies können sie nicht per Dekret einer Kirchenleitung, sondern nur durch die Herzen, Köpfe und Hände ihrer Mitglieder hindurch.

Abstract

The demand for a right to military tax refusal aims at the protection from those conflicts of conscience that are resulting from an indirect involvement of the citizen in a state's capability of warfare. This raises the general question of the relevance of conscience for public law. Normative and functional theories of conscience can only insufficiently explain the experience of the human conscience. The protestant concept of a freed conscience includes the possibility, that a Christian takes the responsibility for non-intended effects of his actions. In the case of a legal right to refuse military tax, an equal right ought to be granted to persons whose conscience is worried by other kinds of conflicts. But this would be hardly compatible with the principle of democracy. The burden of conscience of those who refuse military taxes should be taken into account by individual regulations but not regulated by law.

Dr. Hans-Richard Reuter

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)

Schmeilweg 5

6900 Heide/berg

Anmerkungen

- Erweiterte Fassung eines Vortrags vom 5. 5. 1990 in der Evangelischen Akademie Mülheim.
- 1. WA 49, S. 317.
- 2. Zit. n. *Wolfgang Krauß* (Hg.): Was gehört dem Kaiser? Das Problem der Kriegssteuern, Weisenheim am Berg 1984.
- 3. Um die Verbreitung dieses Anliegens bemüht sich in der BRD die Friedenssteuerinitiative »Steuern zu Pflugscharen«, deren Selbstdarstellung ist dokumentiert in der Frankfurter Rundschau vom 4. Juli 1990, S. 18. Sehr weit in diese Richtung gehen in den USA die Beschlüsse der »Philadelphier Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde« (Quäker). In den Niederlanden existiert eine »Arbeitsgruppe Kirchen« in der »Bewegung Weigerung Defensibelastung«. Unveröffentlichte Dokumente aus der Arbeit dieser Gruppen verdanke ich Pfr. Martin Arnold (Essen).
- 4. Die weiterentwickelte letzte Fassung trägt den Titel »Entwurf eines Gesetzes zur Befreiung von Militärsteuern« und wurde von der Gruppe »Bündnis 90/Die Grünen« am 1. 2. 1991 eingebracht.
- 5. Vgl. *Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK)* (Hg.): Schlußbericht. Gwatt 2 – Konferenz von Kirchen über die »menschliche Dimension der KSZE«, 1990, S. 15, 56. Bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel (Mai 1989) fand die Forderung nach Anerkennung des »Rechts auf Verweigerung von Steuern für Rüstungszwecke« lediglich Eingang in ein Minderheitenvotum der friedenskirchlichen Delegierten; vgl. *Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenzen* (Hg.): Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung, Basel/Zürich 1990, S. 180f. Anders dagegen die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul (März 1990), die in der »Zweiten Konkretion des Bundesschlusses« die Selbstverpflichtung enthält, Militärsteuerverweigerung sowie die Einführung alternativer »Friedensteuern« zu unterstützen. Einen entsprechenden Beschluß hat auch die Synode des Bundes der (ostdeutschen) Evangelischen Kirchen auf ihrer letzten Tagung im Februar 1991 gefaßt.
- 6. Vgl. zuletzt einerseits *Traugott Koch*: Autonomie des Gewissens als Prinzip einer evangelischen Ethik, ZEE 29, 1985, S. 306-332; andererseits *Wolfgang Huber*/*Hans-Richard Reuter*: Friedensethik, Stuttgart/Berlin/Köln 1990, S. 284-300.
- 7. Vgl. zuletzt einerseits *Rainer Eckertz*: Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen als Grundproblem des Rechts. Zur Überwindung des Dezisionismus im demokratischen Rechtsstaat, Baden-Baden 1986; andererseits *Stefan Smid*: Verantwortung für das Recht: Gewissensentscheidung gegen staatliche Friedenssicherung, ARSP 1988, LXXIV, S. 401-411.
- 8. Vgl. *Wolfgang Krauß*, aaO., S. 31.
- 9. Vgl. dazu u. a. *Klaus Wengst*: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, S. 76ff.
- 10. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 137, § 139.
- 11. Ich greife dabei auf entsprechende Überlegungen aus *Wolfgang Huber*/*Hans-Richard Reuter*, aaO., S. 246ff. zurück.

12. Belege bei *Ludger Honnefelder*: Praktische Vernunft und Gewissen, in: Handbuch der christlichen Ethik Bd.3, Freiburg/Basel/Wien 1982, S. 19-42.
13. *Immanuel Kant*: Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre (1797), A 39.
14. *Immanuel Kant*: aaO., A 100fT.
15. *Immanuel Kant*, ebd.
16. *Christian Maurer*: Art. synoida/syneidesis, in: ThWNT VII, Stuttgart 1964, S. 897-918 (913).
17. Vgl. *Ni/das Luhmann*: Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: *Franz Böckle/Ernst-Wo/fgang BöckenJörde* (Hg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 223-243 (224).
18. *Dietrich Bonhoeffer*: Ethik, 7. Aufl., München 1966, S. 257.
19. *Ni/etas Luhmann*: Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: *ders.*: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt 1981, S. 326-359.
20. *Niklas Luhmann*, aaO. (Anm. 19), S. 340.
21. So v. a, *Karl Holl*: Was verstand Luther unter Religion", in: *ders.*: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Luther, 3. Aufl., Tübingen 1923, S. 1-110, bes. S. 35fT.
22. Belege bei *Ernst Wolf*: Vom Problem des Gewissens in reformatorischer Sicht, in: *ders.*: Peregrinatio (I). Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem, München 1954, S. 81-134. Zum (in der Geschichte des Gewissensbegriffs seit der Antike) ersten Auftreten der Wortverbindung »Freiheit des Gewissens- (*libertas conscientiae*) bei Luther vgl. *Gerhard Ebeling*: Der kontroverse Grund der Freiheit, in: *ders.*: Lutherstudien, Bd. III, Tübingen 1985, S. 366-394 (384fT.).
23. *Karl Barth*: Kirchliche Dogmatik 11/2, 5. Aufl., Zürich 1974, S. 744.
24. *Karl Barth*: Ethik 11, in: Gesamtausgabe 11/1928/29, Zürich 1978, hg. von *Dietrich Braun*, S.402.
25. Vgl. *Uwe Schultz* (Hg.): Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer, 2. Aufl., München 1986.
26. Der Rechtsbegriff der Steuer umfaßt nach § 3 Abs. 1 Satz 1 Abgabenordnung »Geldleistungen, die nicht eine Gegenleistung für eine besondere Leistung darstellen und von einem öffentlich-rechtlichen Gemeinwesen zur Erzielung von Einkünften allen auferlegt werden, bei denen der Tatbestand zutrifft, an den das Gesetz die Leistungspflicht knüpft«.
27. *Karl Barth*, aaO. (Anm. 24), S. 400.
28. Zu den Kriterien des ethisch rechtfertigungsfähigen zivilen Ungehorsams vgl. *Wo/fgang Huber/Hans-Richard Reuter*, aaO., S. 300fT.
29. *Dietrich Bonhoeffer*, aaO., S. 262.
30. Vgl. *Ernst-Wo/fgang BöckenJörde*: Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, in: *ders.*: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt 1976, S. 253-317 (277, 281).
31. Zit. n. der Dokumentation des Textes in der Frankfurter Rundschau vom 18. April 1990, S. 10.
32. Vgl. auch *Ronald Dworkin*: Bürgerrechte ernstgenommen, Frankfurt 1984, S. 319.
33. WA 49, S. 294. Vgl. dazu *Hermann Dörries*: »Der Juristen Schwitzbad«, Das beirrte Gewissen als Grenze des Rechts, in: *Heinz BrunouejKonrad Müller/Rudo/f Smend* (Hg.): Festschrift für Erich Ruppel, Hannover/Berlin/Hamburg 1968, S. 63-88.
34. Das Modell eines aus der anteiligen Einkommenssteuer der Verweigerer gespeisten *Friedenssteuerfonds* geht auf die gleichnamige Bürgerinitiative zurück, berücksichtigt jedoch nicht, daß die Bürger auch durch die indirekten Steuern am Verteidigungshaushalt beteiligt sind. Diesen Mangel versucht des *Militärfonds* zu umgehen, von dem Befreiung erlangt werden kann mit der Folge, daß der entsprechende Steueranteil einem »Rüstungskonversionsfonds- zufließt. Dieses Modell muß die zweckgebundene Militärsteuer allererst einführen, um die Freistellung von ihr durchführen zu können. Es liegt dem bei Anm.4 genannten Gesetzentwurf zugrunde. Juristisch vorgearbeitet hat hier *Paul Tiedemann*: Steuerungsverweigerung aus Gewissensgründen, StuW 1/1988, S. 69-73.
35. Vgl. § 227 Abs. 1 Abgabenordnung.
36. So mit Recht die Denkschrift der *Evangelischen Kirche in Deutschland* (Hg.): Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie, Gütersloh 1985, S. 46.

Die Alkoholfrage als Thema der evangelischen Ethik

Von Axel Smith

1. Die *Alkoholfrage* ist heute das Thema einer umfassenden wissenschaftlichen Forschung. Mit unterschiedlichen Methoden versuchen Mediziner, Soziologen, Kulturanthropologen, Pädagogen und Juristen in verschiedenen Ländern, sowohl die Ursachen, wie auch die Folgen des Alkoholkonsums und der Alkoholsucht zu beleuchten, um damit die gesamte Einsicht in eines der schwersten **sozialen** Probleme unserer Zeit zu steigern. Hunderte verschiedener wissenschaftlicher Spezialzeitschriften werden über dieses Thema herausgegeben. Die evangelischen Theologen - sowohl im deutschen wie auch in anderen Sprachräumen - haben aber seit dem zweiten Weltkrieg fast vollständig geschwiegen.

Das heißt jedoch nicht, daß die Alkoholfrage von den evangelischen Kirchen ganz übersehen wird. Die praktischen Leistungen der kirchlichen Alkoholkrankenhilfe sind bekannt. Auch zahlreiche Fachbücher, die sowohl soziale wie therapeutische - teilweise auch ethische - alkoholbezogene Probleme mit wissenschaftlicher Einsicht erörtern, sind von Repräsentanten dieses Arbeitsgebiets der Kirchen geschrieben worden. Aus christlicher Sicht geschriebene Bücher und Artikel zu ethischen Fragen, die mit dem Alkoholkonsum verbunden sind, werden von Verfassern verschiedener Konfessionen veröffentlicht. Viele sind von einsichtsvoller Reflexion geprägt. Von einer wissenschaftlich-theologischen Ethik kann man trotzdem in diesen Zusammenhängen nicht reden.

Ein zentrales Kennzeichen der Theologie als Wissenschaft ist die *Kontinuität*. Der Wissenschaftler kennt die bisherige Forschung auf seinem Gebiet, darunter auch die bisher innerhalb anderer Wissenschaften erreichten Ergebnisse. Seine Aufgabe besteht darin, neue umgreifende Ergebnisse zu erzielen und damit die Erkenntnis weiterzubringen. In dieser Weise hat die theologische Ethik an anderen aktuellen Themen gearbeitet, in der Nachkriegszeit aber in sehr geringem Maße an der Alkoholfrage.

Wenn Theologen sich dazu geäußert haben, war es oft ein Monolog. Auch noch neuere lexikalische Übersichtsartikel zu diesem Thema werden von unzulänglicher Kenntnis der bisherigen Forschung geprägt.

Dieser Bericht hat die Absicht nachzuweisen, daß dies wirklich eine vernachlässigte Fragestellung der Theologie ist, und er will damit die Behauptung begründen, daß die Alkoholfrage eine Herausforderung der evangelischen Ethik darstellt. Was mit der Alkoholfrage gemeint ist, hängt vom fachlichen Kontext ab. In einem ethischen Kontext ist es eine normative Frage, nämlich die nach der ethischen Beurteilung menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Strukturen, die mit Alkoholkonsum verbunden sind.

Unser Interesse gilt primär der Frage nach *Kriterien für den Umgang mit alkoholhaltigen Getränken*. Die Auseinandersetzung mit dieser Frage muß aber auch zu Beschäftigung mit zugrundeliegenden anthropologischen Fragen führen.

2. Ehe wir unsere Hauptfrage aufnehmen, sei ein Rückblick gegeben: Die evangelische Theologie hat nicht immerzu dieser Frage geschwiegen. In den 20er und 30er Jahren dieses Jahrhunderts beschäftigten sich viele bekannte evangelische Theologen damit und verfaßten kleinere Abhandlungen dazu. Die meisten wurden in der Reihe »Die Alkoholfrage in der Religion« (Alk. Rel.) veröffentlicht. Hier können u. a. Namen wie *Karl Heim*, *Johannes Hempeh*, *Alfred Dedo Müller*⁷, *Friedrich Niebergall*, *Hans Schmidt*, in Schweden: *Torsten Bohlin*, in Norwegen: *Leiv Aalen*¹¹ genannt werden. Theologiegeschichtliche Aufsätze wurden auch veröffentlicht¹². Seit 1945 scheint das Thema aber lahmgelegt. Vergleicht man die Besprechung dieses Themas in der zweiten und dritten Auflage der RGG, wird diese Tendenz bestätigt.

Warum verlor die Theologie dieses Interesse?

Eine vollständige Antwort darauf interessiert uns

hier nicht, nur ein paar Momente mögen in die Richtung einer Begründung weisen:

a) Während Alkoholmißbrauch früher als eine Charakterschwäche galt, kamen um die Mitte dieses Jahrhunderts Theorien, daß der Alkoholismus eine Krankheit sei, das heißt pathologische Ursachen habe, zum Durchbruch". Angesichts der Hoffnung, das Alkoholproblem mit therapeutischen Mitteln zu lösen, wurde nun die ethische Annäherung als veraltet betrachtet. Heute ist die Forschung weitergeschritten. Daß der Alkoholsüchtige als krank zu betrachten ist, ist längst rechtlich festgestellt. Die neuere Forschung hat aber die Erkenntnis weitergebracht und die ethische Frage aufs neue aktualisiert.

b) Wenn sich evangelische Theologen in der Zwischenkriegszeit zu diesem Thema äußerten, wurden oft ethische Erwägungen mit engagierter Darlegung eigener Meinungen verknüpft". Persönliche Standpunkte sind für einen Ethiker gewiß nicht disqualifizierend. Die ethischen Erwägungen einer Epoche können aber nur glaubhaft und für die Zukunft fruchtbar sein, wenn ihre Repräsentanten ohne allzu einseitige Voreingenommenheit ihre Fragen stellen können und auch für unerwartete Lösungen offen sind.

3. Es ist also unsere Behauptung, daß es eine dringende Herausforderung an die evangelische Theologie ist, den individuellen und gemeinsamen Alkoholkonsum in unserer Kultur unter eine ethische Beurteilung zu stellen. Dies ist zunächst aus *sozialen Verhältnissen* zu begründen:

Der Alkoholkonsum ist eine Seite jener allgemeinen Lebensgestaltung, die wesentliche menschliche und soziale Schäden zur Folge hat. Welche Schäden das sind, kann in einem kurzen Aufsatz nur angedeutet werden, zusammen mit einzelnen Hinweisen auf eine sehr umfassende Literatur, die diese Schäden spezifiziert und quantifiziert",

Die Anzahl der Menschen, die schwere alkoholverursachte Probleme haben, wird in verschiedenen Ländern mit 1-10% der Bevölkerung angegeben", In den meisten Ländern ist diese Anzahl ansteigend. In einer repräsentativen Publikation heißt es: »Für die Bundesrepublik Deutschland hat sich ergeben, daß wahrscheinlich 1,8 Millionen Konsumenten bereits behandlungsbedürftig alkoholkrank sind.«? Zählt man leichtere Probleme mit, kann die Zahl viel höher werden. Es geht hier um Menschen aus allen sozialen Schichten und auch mit höchst unterschied-

lichem Verhältnis zu Kirche. Nicht nur für säkulare Betriebe, sondern auch für Kirchen verschiedener Konfessionen ist das Problem der Alkoholsüchtigen unter den Angestellten dringend".

Die Anzahl der alkoholbedingten Todesfälle kann nicht genau angegeben werden. Der Primarius Dr. H. Hackl aus dem Psychiatrischen Krankenhaus der Stadt Wien hat aufgrund statistischer Informationen Berechnungen angestellt und als Durchschnitt der jährlichen alkoholbedingten Mortalität etwa 33 pro 100000 der Bevölkerung angegeben. Dazu kommen alkoholbedingte Verkürzung des Lebensalters und andere Dunkelziffern, die die angegebene Zahl mehr als verdoppeln können". Diese Angabe unterscheidet sich nicht besonders von Auskünften anderer Länder". In einem unveröffentlichten norwegischen Bericht wurde für die Stadt Oslo Alkohol als die wichtigste Todesursache für Menschen der Altersgruppe unter 50 Jahren angegeben".

Der ethische Aspekt des Alkoholproblems wird dadurch verstärkt, daß er nicht nur den Trinker, sondern auch seine Familie betrifft. Bei Kindern aus alkoholkranken Familien wurden langwierige psychische Folgen nachgewiesen". In dem erwähnten Bericht aus Oslo wurde bei einem Viertel der untersuchten Scheidungen Alkohol als eine Hauptursache angegeben. Unter Frauen, die aufgrund von Gewalttätigkeit in der Familie behandelt wurden, wurde in zwei Drittel der Fälle angegeben, daß der mißhandelnde Mann bei den schlimmsten Gewalttaten von Alkohol beeinflusst war. In der Kinder- und Jugendfürsorge wurde Alkohol in 43% der Fälle als mitwirkender Faktor genannt".

Der Umgang mit Alkohol hat auch vitale Seiten der modernen Rechts- und Wohlfahrtsgesellschaft mit schweren Problemen belastet. Ein nicht geringer Teil der Krankenfürsorge ist an die Behandlung von Alkoholkrankheiten gebunden. Von psychiatrischen Kliniken wird in Statistiken etwa ein Drittel der Patienten angegeben". Der Straßenverkehr ist durch Alkoholkonsum stark gefährdet. Möglicherweise kann die Hälfte der tödlichen Verkehrsunfälle auf Alkoholeinfluß zurückgeführt werden", Auch die Rechtssicherheit in der Gesellschaft wird durch Alkoholkonsum verschlimmert. Obwohl die exakte Rolle von Alkohol als Ursache der Kriminalität unsicher ist, kann festgestellt werden, daß bei vielen Verbrechen, speziell Gewaltverbrechen, der Täter unter Alkoholeinfluß steht>.

Ungeachtet dieser Fakten werden Einwände dagegen erhoben, die Alkoholfrage zu einer ethischen

Frage zu machen: Die schweren Folgen des Alkoholkonsums seien nicht mit normalen Menschen und ihren kontrollierten Alkoholgewohnheiten verbunden, sondern mit Kranken, die diese Kontrolle verloren hätten. Kranke Menschen würden nicht durch sittliche Richtlinien, sondern durch medizinische Maßnahmen geheilt.

Zum Teil sind diese Einwände berechtigt. Wo Alkoholkonsum zu Schaden führt, geht es oft um Menschen, die in ihren Alkoholproblemen hilflos gefangen sind. Alkoholranke Menschen werden oft von Schuldgefühlen gequält und können gerade nicht durch eine Verstärkung dieses Gefühls geheilt werden. Mit Recht hat die kirchliche Alkoholkrankenhilfe seit langem eine moralisierende Behandlung abgelehnt. Damit kann man aber nicht das ethische Problem als erledigt ansehen, wie die folgenden Überlegungen zeigen:

Erstens werden die meisten schädlichen Folgen von Alkoholkonsum nicht nur durch alkoholranke Menschen verursacht, sondern auch durch den Alkoholkonsum der nicht abhängigen, ja auch durch Menschen, die selten betrunken sind oder kein alltägliches Alkoholproblem haben". Dies kann zum Beispiel bei alkoholbedingten Verkehrsunfällen oder alkoholbedingter Gewalttätigkeit, ja auch bei alkoholbedingten somatischen Krankheiten der Fall sein. Es hat sich als schwierig erwiesen, eine Grenze für problemlosen Alkoholkonsum festzulegen". Vor diesem Hintergrund wird in einem WHO-Memorandum vorgeschlagen, die Wörter »abuse« und »misuse« durch andere präzisere Begriffe zu ersetzen". Mit Ausdrücken wie »Menschen, die Alkoholprobleme haben«, kann man sich leicht von eigener Verantwortung distanzieren.

Zweitens hat die neuere Alkoholforschung einen Zusammenhang zwischen normalem Trinken und dem Großverbrauch von Alkohol festgestellt. Der Alkoholverbrauch einer Bevölkerung folgt nicht einer bimodalen Kurve mit einem Verbrauch der Alkoholabhängigen, der von einem normalen Verbrauch unabhängig ist, sondern einer kontinuierlichen Kurve. Die Anzahl der Großverbraucher in einer Gesellschaft ist also nicht vom durchschnittlichen Verbrauch der ganzen Bevölkerung unabhängig. Eine Reduktion der Anzahl der Großverbraucher kann deshalb durch eine Reduktion des Gesamtverbrauchs erreicht werden".

Diese Tatsache hängt natürlich damit zusammen, daß das Trinken eine soziale Seite hat. Eine sehr umfassende sozialwissenschaftliche Forschung hat

seit dem Zweiten Weltkrieg die soziokulturelle Seite des Trinkens klargemacht. Die soziale Seite des Trinkens, mehr als der Geschmack, macht Trinken attraktiv und wertvoll. Wie, wann und wieviel man trinkt, hängt mit sozialen Gewohnheiten zusammen.

Die soziale Seite des Trinkens macht es aber zu einem Gebiet tiefer mitmenschlicher Verantwortung. Diese Verantwortung gilt besonders dringend gegenüber Menschen, die eine Alkoholsucht entwickelt haben und für die der Kampf gegen diese Abhängigkeit mit Anstrengungen um soziale Reintegration verbunden ist. Neuere Forschung hat, was schon früher bekannt war, bestätigt, daß die Möglichkeiten, kontrollierte Trinkgewohnheiten zu entwickeln, für einen früheren Alkoholabhängigen sehr klein sind".

In neueren Publikationen der WHO ist das Wort Alkoholismus durch den Begriff »alcohol dependence syndrome« ersetzt worden". Mit dem Wort »syndrome« ist dessen vielseitige Kausalität angedeutet; Alkoholabhängigkeit kann nicht monokausal erklärt werden. Sowohl physiologische, psychische als auch soziale Faktoren müssen in Betracht gezogen werden. In einem WHO-Memorandum wird ein Modell vorgeschlagen, das zur Erklärung von sowohl der Entstehung als auch der Festhaltung der Drogensucht geeignet ist". Bei diesem Modell werden sowohl individuelle als auch soziale der Abhängigkeit zugrunde liegende Faktoren mitgerechnet. Alkoholsucht kann also nicht nur auf physiologische Anlagen oder Persönlichkeitsstörungen zurückgeführt werden, sondern auch auf soziale Faktoren sowie soziale Vorbilder und sozialen Druck. Damit wird auch die ethische Relevanz unseres Problemfelds bestätigt. Bei der ethischen Beurteilung menschlichen Trinkverhaltens sind auch die sich selbst verstärkenden sozialen Wirkungen einzubeziehen.

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, die Therapieformen, die bei Alkoholsucht angewandt werden können, zu beurteilen. Das bereits Gesagte macht aber klar, daß das Alkoholproblem als ein medizinisches und soziales Problem nicht annähernd durch Behandlungsmaßnahmen gelöst werden kann. Größere Möglichkeiten als die Therapie hat heute die Prävention. Probleme und Wege der *Alkoholismus-Prävention* sind heute Thema medizinischer, sozialwissenschaftlicher und pädagogischer Erörterungen".

Wilhelm Feuerlein hat sich an Berufsgruppen, die

die öffentliche Meinung beeinflussen, gewendet: »... nur über eine Änderung der Trinksitten läßt sich auf die Dauer ein Erfolg in der Generalprävention erreichen". V. Antons-Brandiiiii seine Mitarbeiter haben die Prävention sowohl von theoretischer als auch von praktischer Seite erörtert und für eine Prävention durch Reduktion des gesamten Alkoholkonsums der Bevölkerung plädiert. Sowohl politische Maßnahmen als auch **Aufklärung** werden als Mittel dieser Prävention empfohlen". Der Zusammenhang zwischen der Einstellung zum Alkohol und zum Trinken ist hauptsächlich von amerikanischen Forschern untersucht worden. Es wird auf ein konsistentes Forschungsergebnis hingewiesen: »...attitudes and behavior are related - positive attitudes toward alcohol and its use are associated with increased alcohol use ...«³⁷ Helmut Piechowiak hat, auch mit Bezug auf die amerikanische Forschung, auf den Zusammenhang zwischen religiös motiviertem Lebensstil und körperlicher Gesundheit hingewiesen und eine Herausforderung an die Kirchen gerichtet: »Religion mit ihrem Sinnanspruch auf das ganze Leben kann und darf sich nicht damit begnügen, Anweisungen für ein »spirituelles« Leben zu geben ...«³⁸

Die Frage der Alkoholismus-Prävention ist heute auch eine Herausforderung an die Kirchen und die Theologie. Es geht um die Möglichkeit, eine Kulturtradition in eine neue und flexible Konsumgesellschaft zu integrieren, ohne die destruktiven Folgen, die wir bis jetzt gesehen haben, miteinzubeziehen. Es geht um zentrale gesellschaftliche Wertfragen, um die optimale Abwägung zwischen gesellschaftlicher Solidarität und individueller Freiheit in einem konkreten Kontext. Eine theologische Ethik, die sich nicht von der gesellschaftlichen Wirklichkeit abschirmen will, kann diese Problematik auf die Dauer nicht übersehen.

Die Frage nach einer Alkoholismus-Prävention aktualisiert sowohl individuelle als auch sozialetische Überlegungen. Schon die evangelische Ethik um 1930 hat in ihren Erwägungen zu diesem Thema mehr Wert auf die sozialetische Seite gelegt, als es oft behauptet wird". Dieser Seite ist vielleicht auch die wichtigste Herausforderung an die Theologie heute. Daß der Alkoholismus auch mit politischen Mitteln begrenzt werden kann, ist nicht zu bezweifeln". Die Frage an die Gesellschaft und an die Theologie ist, wie Maßnahmen, die in diesem Kontext in Frage kommen können, zu bewerten sind.

Mehr als früher ist das Alkoholproblem auch ein *Weltproblem* geworden. Der europäische Handel mit Branntwein in Ländern anderer Kontinente war schon lange ein Problem für die betroffenen Länder. Durch einen offenen Welthandel und große multinationale Konzerne hat sich das Problem heute verstärkt und die Überwindung materieller Not in vielen Entwicklungsländern erschwert. In den letzten Jahren sind mehrere Bücher, die sich mit den Wirtschaftsstrukturen und Marketingstrategien der großen Alkohol-Konzerne kritisch beschäftigen, erschienen". Bekannt geworden ist ein Bericht, der im Auftrage der WHO 1983 abgeschlossen, aber sofort ohne Begründung zurückgezogen wurde. Dieser sehr kritische Bericht über die internationale Alkoholindustrie und den Alkoholhandel ist später bekannt geworden und auch in deutscher Sprache erschienen",

Eine Herausforderung für die evangelische Ethik stellt die Alkoholfrage auch aus *innerkirchlichen* Grundendard. Es bleibt eine Aufgabe für die Theologie, den Glaubensinhalt und die ethischen Normvorstellungen der Kirche immer von neuem kritisch zu untersuchen und zu klären. Wird diese Aufgabe notwendiger Aufklärung vernachlässigt, liegen Möglichkeiten für theologisch unhaltbare und irreführende Einflüsse offen. Auch bereits durchgearbeitete Fragestellungen müssen immer aufs neue nachgeprüft werden.

Ethische Stellungnahmen zum Alkoholproblem in unseren Kirchen werden oft von theologischem Wildwuchs begleitet; da finden sich sowohl Vorstellungen, die in manichäisch-dualistischer Richtung gehen, als auch Konzeptionen, die die evangelische Freiheit individualistisch und hedonistisch interpretieren. Was die Kirche in diesem Zusammenhang braucht, sind Theologen, die bereit sind, sich auf diesem Sachgebiet Kompetenz anzueignen.

4. Kann die Theologie in fachübergreifende wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit der Alkoholfrage Beiträge einbringen?

Sie kann nicht die Form einer universellen Verhaltensvorschrift, einer von der aktuellen Situation unabhängigen Antwort auf die praktisch-ethische Frage haben. Weder die Totalabstinenz noch ein bestimmter Grad der Mäßigkeit können sich durch den Hinweis auf ein biblisches Gebot oder eine kirchliche Vorschrift als speziell christliches Verhalten legitimieren. Bei allen Abwägungen eines richtigen Verhaltens bleibt die Theologie vom aktuellen

Wissen, das aus säkularen Quellen geschöpft werden muß, abhängig. Die Theologie muß in diesen Abwägungen das Wissen anderer Disziplinen kritisch in ihre theologische Erkenntnis integrieren.

Eine weitere Aufgabe der Theologie kann darin liegen, daß sie auf Problemstellungen, die von anderen Wissenschaften gestellt werden, eingeht, um ihre Erkenntnis und Methoden anzubieten. Wird diese Aufgabe vernachlässigt, kann die Folge werden, daß Forschungsaufgaben, die ihrem Inhalt nach zur Theologie gehören, von Forschungsinstitutionen, die entsprechende Methoden nicht beherrschen, übernommen werden.

Die Sozialwissenschaften beschäftigen sich schon lange mit der Frage, wie verschiedene soziale und kulturelle Hintergründe die Trink- oder Abstinenzgewohnheiten beeinflussen. Eine ihrer zentralen Fragen betrifft die Verbindung zwischen religiösen Vorstellungen oder Riten mit der Haltung zu Trinken und Abstinenz. Viele Untersuchungen von Stammes- und Weltreligionen sind in diesem Zusammenhang erschienen". Die Frage nach einer möglichen Verbindung zwischen der rituellen Anwendung von Wein in der *jüdischen* Religion und den - vom westlichen Vorbild abweichenden - jüdischen Trinksitzen, die *Mark Keller* »The Great Jewish Drink Mystery« nennt, wird schon seit langem von den Sozialwissenschaften mit großem Interesse studiert",

Im Rahmen der Sozialwissenschaften sind in diesem Zusammenhang sowohl kirchliche Konfessionen und Gruppierungen als auch Epochen der Kirchengeschichte studiert worden. Zum Beispiel hat der amerikanische Soziologe *Jerome H. Skolnick* vier amerikanische Denominationen einschließlich ihrer offiziellen Haltung zu alkoholischen Getränken wie auch das faktische Trinkverhalten ihrer Mitglieder analysiert, um verschiedene Haltungen zum Trinken besser verstehen zu können". *Irving W. Raymond* hat die Literatur der ersten 500 Jahre der Kirche studiert, um die kirchlichen Haltungen zu alkoholischen Getränken dieser Epoche zu untersuchen". Seine Dissertation - im Fach »Political Science« an der Columbia University eingereicht - ist, soweit uns bekannt, bis jetzt die einzige umfassende wissenschaftliche Untersuchung über die Auseinandersetzung mit der Alkoholfrage in der alten Kirche. Im Grenzgebiet zur Theologie liegen auch die Reflexionen des Geschichtsforschers *Mark Keller* zum alttestamentlichen Hintergrund der gegenwärtigen jüdischen Haltung zu Alkohol",

Bei derartigen Forschungsaufgaben kann die exakte Grenze zwischen Sozialwissenschaften und Theologie nicht immer klar gezogen werden. Wo die Theologie nachlässig ist, kann der Bereich der Sozialwissenschaften erweitert werden. Im Grunde könnte aber die Theologie aus ihrer Forschungstradition und mit ihren Methoden einen umfassenderen Beitrag zur Gesamterkenntnis des Zusammenhangs zwischen Religion und Trinkverhalten leisten. Dadurch könnte auch ein Wissen, das für ihre weitere Arbeit mit alkoholrelatierten ethischen Problemen wertvoll werden kann, gesammelt werden.

Viele fundamentale Fragen im Gespräch zwischen Alkoholforschern können innerhalb eines Fachgebietes, in dem die Theologen wichtige Beiträge zu geben haben, definiert werden. Sie können als *anthropologische* Fragen erfaßt werden",

Hinter der Diskussion zwischen Medizinern, Psychologen und Sozialwissenschaftlern über die zentrale und noch ungelöste Frage der Ursachen des Alkoholismus steht eine grundsätzliche Problem: *Was ist der Mensch?* Ist er primär als ein Individuum oder als ein Teil des Kollektivs zu verstehen? Wird er hauptsächlich von seinen Kindheitserlebnissen, vielleicht von eingeübten Reaktionen, geleitet, oder ist er als eine zielgerichtete und verantwortliche Persönlichkeit zu beurteilen?

Gegenüber dem Problem der Alkoholsucht werden die Frage nach der *Freiheit und Determination* des Menschen und der Problemkomplex der Schuld unter einen speziellen Blickwinkel gestellt. Wenn der Begriff der Krankheit in diesem Zusammenhang angewandt wird, werden damit oft wichtige ungelöste Fragen zugedeckt. Wenn aber Mediziner und Psychologen diese Fragen mit ihren Methoden erörtern, werden diese häufig so gestellt, daß sie Theologen zum Dialog einladen.

Die evangelische Theologie hat kein breites Interesse daran gezeigt, durch ihre anthropologische Reflexion zur Klärung solcher Probleme einen Beitrag zu leisten. Man hat zeitweise den jugendlichen Drogenmißbrauch im Rahmen einer theologischen Anthropologie erörtert", aber selten die speziellen Probleme, die mit Alkohol als einem in die Kultur integrierten Rauschmittel verbunden sind, diskutiert. Wahrscheinlich ist der Zusammenhang zwischen dem Alkoholproblem und der theologischen Anthropologie in der katholischen Theologie stärker hervorgehoben worden".

Diese Vernachlässigung seitens der evangelischen Theologie ist zu bedauern. Eine intensivere Beschäf-

tigung mit den menschlichen Problemen, die mit Alkoholmißbrauch verbunden sind, könnte die theologischen Erwägungen zu anthropologischen Grundfragen stärker auf ein empirisches Sachgebiet beziehen und damit sinnvoller machen. »Man kann alles, was von Schrift und christlichen Seelenkennern über die Ohnmacht des Willens vor der Sünde gesagt wurde, gerade hier am Trinker studieren.«^c

Aber kann nicht die Theologie mit ihrer Sicht etwas in das Gespräch über das Problem der Alkoholabhängigkeit einbringen? Ist die Frage nach irrationalen Gewalten innerhalb und außerhalb des Menschen, die seine Freiheit bedrohen, der Theologie ganz unbekannt?

Die Arbeit mit alkoholgeschädigten Menschen hat auch die Aufmerksamkeit in Richtung anderer anthropologischer Problemstellungen, die die Theologie noch mehr betreffen, gelenkt: auf existentielle und religiöse Lebensfragen. *Paul Kern* hat die Ziel- oder Wertvorstellungen einer Gruppe Alkoholiker und Medikamentsüchtiger untersucht. Von 104 formulierten Zielvorstellungen wurde eine von den Patienten, sowohl Frauen als Männern, am höchsten rangiert: »Meinem Leben einen Sinn geben.«^e Mit Hinweis auf *Viktor Frankls* Logotherapie richtet der Verfasser die Aufmerksamkeit auf Therapieformen, die Raum für Sinnfragen der Patienten geben. Früher hat der Amerikaner *Howard J. Clinebell* die Aufmerksamkeit auf die existentielle Angst - die Urangst - als Ursache des Alkoholismus gerichtet: >... one of the significant factors in the etiology of alcoholism is the attempt to satisfy religious needs by nonreligious means ~ alcohol.«^e Obwohl sich die hier referierten Ansätze nicht als die exklusive Theorien über den Ursprung des Alkoholismus verstehen, deuten sie dennoch an, daß anthropologische Fragen, die für die Theologie zentral sind, auch für die Alkoholforschung fruchtbar werden können.

Nicht überraschend haben kirchengebundene Seelsorger und Therapeuten verschiedener Konfessionen praktische Folgerungen aus solchen anthropologischen Ansätzen gezogen. Ohne andere Therapieformen abzulehnen, hat man auf das Evangelium als die im tiefsten Sinne sachgemäße Antwort auf die Suchtprobleme hingewiesen". In geringerem Maße hat aber die evangelische Ethik mit ihrem anthropologischen Interesse derartige Ansätze in der Alkoholforschung benutzt, um Brücken zwischen der Theologie und allgemeinen menschlichen Erfahrungen zu bauen.

5. Weist die evangelische Theologie, wenn sie sich der Alkoholfrage als einem ethischen Problem nähert, eine theologische oder konfessionelle Tradition auf, die als Orientierungshilfe dienen kann?

Zunächst ein Blick auf einige Konfessionen:

Die Methodistenkirchen beschäftigen sich, mehr als jede andere größere Weltkonfession, mit der Alkoholfrage". Sowohl in kirchlichen Deklarationen" als auch in der kirchlichen Jugenderziehung wurde das Trinken, auch das mäßige Trinken, als ein ethisches Problem herausgestellt. Obwohl Totalabstinenz nie als eine allgemeine Forderung an die Kirchenmitglieder gestellt wurde, ist dieser Standpunkt in offiziellen Äußerungen der Kirche oft als eine Konsequenz des Glaubens hervorgehoben worden. Eine 1959 in Amerika durchgeführte Untersuchung hat mehr als 60% der Kirchenmitglieder als Abstinenten gezeitigt".

Fragt man nach der Begründung dieser Haltung, kann man wenigstens auf zwei verschiedene Wurzeln hinweisen: Sie hängt sowohl mit der Lehre von der *Heiligung* als auch mit einer traditionellen *sozialen Mitverantwortlichkeit* der Kirche zusammen.

Das Leben als Christ wird in der methodistischen Tradition oft als ein Weg dargestellt, so auch in einer Deklaration der englischen Methodistenkirche von 1951. Der Eintritt in die Kirche ist der Anfang dieses Weges, der zu »fullness of life in Christ« führt. Der Appell zur Abstinenz richtet sich an diejenigen, die auf diesen Weg angefangen haben, und hat sowohl mit der Hingabe an Gott als auch mit der Nächstenliebe und der Selbstdisziplin zu tun". In einer amerikanischen Resolution wird die Abstinenz als »a faithful witness to God's liberating and redeeming love« empfohlen".

Der Hinweis auf die Nächstenliebe kann auch in einem weiteren Zusammenhang betrachtet werden. Schon *John Wesley* war angesichts der sozialen Not, darunter den schweren Alkoholproblemen seiner Zeit, engagiert. Es ging für ihn um die Würde der Menschen, für den Christus gestorben ist⁶⁰. Unter diesem Blickwinkel kann auch das spätere alkoholpolitische Engagement der Methodistenkirchen betrachtet werden.

Obwohl es immer methodistische Kreise gab, die sich klar davon unterschieden, kann man also von einer maßgebenden methodistischen Tradition sprechen, die die sozial eingeübten Trinksitten der westlichen Kultur als ein Problem betrachtet und sich davon distanziert hat.

Wendet man sich der *römisch-katholischen Kirche*

zu, ist das Bild ein anderes. Soziologen haben unter Katholiken eine freiere Haltung zu kontrolliertem sozialen Trinken gefunden". Das hängt wahrscheinlich mit der Stellung der Mäßigkeit (*temperantia*) als einer Kardinaltugend in der thomistischen Tradition zusammen. Seinem aristotelischen Vorbild entsprechend sind bei *Thomas* die sittlichen Tugenden der Mittelweg zwischen Übertreibung und Mangel", So auch die »*temperantia*«, die mit der Haltung zu sinnlichen Gütern, unter anderem dem Trinken, zu tun hat. Die Freude an irdischen Gütern wird nicht abgelehnt, sondern unter der Herrschaft der Vernunft gestellt". Dieser thomistische Gedanke kann oft hinter der ethischen Argumentation zur Alkoholfrage wiedererkannt werden und ist auch in diesem Jahrhundert direkt zum Ausdruck gekommen". Damit wurde von katholischer Seite eine doppelte Front errichtet: gegen eine unkritische Haltung gegenüber unkontrolliertem Alkoholkonsum und gegen eine »manichäische« Abwertung irdischer Güter, wie man sie in »Sekten« finden kann".

Damit ist aber das Ideal der totalen Abstinenz von alkoholhaltigen Getränken nicht ganz abgelehnt. Die Entwicklung der neueren Abstinenzbewegung im 19. Jahrhundert hat auch katholische Abstinenzverbände hervorgebracht, obwohl diese nicht dieselbe zentrale Position wie zum Beispiel in den Methodistenkirchen gehabt haben. Außer der gewöhnlichen sozialen Begründung der Abstinenz kennt man auch, ihren im römisch-katholischen Glauben begründeten religiösen Sinn. Freiwillige Abstinenz kann als »Abtötung«, »Buße« oder »sühnende Liebe« empfohlen und dadurch zu einer übernatürlichen Tugend erhoben werden. Periodische Abstinenz wird für Fastentage empfohlen, dauernde Abstinenz wird mit den evangelischen Räten, also mit dem speziellen Beruf des Ordenslebens verglichen".

Auch von energischen Fürsprechern der Abstinenz wird jedoch die Freiwilligkeit hervorgehoben. Es ist kein Ziel, die Abstinenz zu einem Lebensstil aller Katholiken zu machen. Dadurch wird die Polarität zwischen beiden Lebensstilen nicht so scharf wie in einigen anderen Konfessionen, wo es um zwei einander ausschließende Überzeugungen geht".

Überblickt man die Überlegungen zum Thema in den *evangelischen Kirchen* seit der Reformation, kann man dort kaum eine entsprechende Tradition finden. Was man dagegen finden kann, ist eine Idee, die als Ausgangspunkt theologischer Überlegungen

zur Alkoholfrage gut geeignet ist: die Idee der *christlichen Freiheit*, wie sie *Martin Luther* in seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« ausgelegt hat. »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.e"

Auf die Alkoholfrage angewandt muß dies unter anderem heißen:

- daß die christliche Freiheit eine Freiheit von *Zwängen* ist, die eigene verantwortliche Stellungnahme zu ethischen Fragen, die mit dem Alkoholproblem verbunden sind, verhindern können. Solche Zwänge können von der sozialen und kulturellen Umgebung, aber auch von konfessionellen Traditionen oder quasi-theologischen Vorstellungen ausgehen;

- daß die christliche Freiheit eine Freiheit von einem *Moralismus* ist, der sich vom Alkoholproblem distanziert und es als ein Problem, das nur andere Menschen betrifft, betrachtet. Ein derartiger Moralismus kann sowohl mit einem kontrollierten Alkoholgenuß als auch mit einer Abstinenzhaltung vereinigt werden. Gemeinsam ist, daß man im voraus die Möglichkeit, alkoholbedingte menschliche Not habe etwas mit eigenem Lebensstil oder mit eigenen Haltungen zu tun, ablehnt. Was man heute von der sehr komplizierten Ätiologie des Alkoholproblems weiß – und was man nicht weiß –, heißt, daß es als ein gemeinsames Problem anzusehen ist, daß nicht ohne Mitverantwortlichkeit und Solidarität des nicht betroffenen Teils der Bevölkerung reduziert werden kann,

- daß die christliche Freiheit eine Freiheit zum *Dienst* ist. Der Dienst kann hier nicht nur auf eigene Mitverantwortlichkeit für den diakonischen Dienst unter Alkoholkranken und ihren Familien beschränkt werden. Er muß auch – sowohl für den einzelnen als auch für die Gesellschaft – *Rücksichten* und *Beschränkungen*, die für eine erfolgreiche Alkoholismus-Prävention erforderlich sind, umfassen. Gerade in der Bereitschaft, Wege zu gehen, die geeignet sind, die alkoholgefährdeten Nächsten in der aktuellen Situation zu schützen, kann sich die christliche Freiheit erweisen.

Für die theologische Forschung muß christliche Freiheit auch heißen, daß das Alkoholproblem als *ein weltliches Problem* zu betrachten ist.

Die theologische Ethik kann freilich in keinem Zusammenhang ihre Abhängigkeit von Normprämissen, die in der Offenbarung gegeben sind, aufge-

ben. Auch der grundlegende Zusammenhang zwischen *Glauben* und *Lebensstil* kann nicht preisgegeben werden.

Daß das Alkoholproblem ein weltliches Problem ist, heißt aber, daß eine Suche nach biblischer Spezialeinsicht darin nicht der Weg der Theologie werden kann. Das Alkoholproblem unserer Zeit wird von gegenwärtigen sozialen, ökonomischen und technischen Verhältnissen bedingt und kann nicht ohne entsprechende Einsicht erfolgreich erörtert werden. Die christliche Freiheit muß für die theologische Forschung eine Freiheit sein, um Kenntnis sowohl von Problemen als auch von möglichen ethischen Lösungen zu erlangen, sich an säkulare Wissenschaften zu wenden, um an deren Kenntnis der gegenwärtigen Problemlage beteiligt zu werden.

Prof Axel Smith

Bleikerfare 81

NR 1370 Asker

Anmerkungen

1. Z. B. Handbuch für die Suchtkrankenhilfe, Hg.: **Gesamtverband** für Suchtkrankenhilfe im Diakonischen Werk der EKD, Wuppertal 1980; Bücher in der Reihe »Helfen und Heilen«, Blaukreuz-Verlag; *Ursula Kuypers* (Hg.): Werte und Normen in der Hilfe für Suchtkranke. Freiburg 1984; *Stephen P. Apthorp*: Alcohol and Substance Abuse. A Clergy Handbook, Wilton, Conn. 1985; *Inge Mannsåker*: Å vokse til ansvar. Etske synspunkter på behandling av alkoholisme, Os10 1978.
2. Z. B. *Howard H. Char/es*: Bibel und Alkohol, Wuppertal 1986; *E/se Schöntha/*: Frau und Alkohol, Bern 1981. Interessant ist auch: Addiction: Churches' Responsibility. A Statement by the Consultation on Addictions. Sponsored by CMC (Christian Medical Commission, World Council of Churches), 1988.
3. So *Rainer Strunk*: Theologische Besinnung auf das Problem moderner Süchtigkeit, in: Psychotherapie und Seelsorge bei Suchtkranken. Kassel 1968.
4. *Berndt Gustafsson*: Abstinenz/Abstinenzbewegungen. in: TRE 1,392-398.
5. Alkohol und Sittlichkeit, Alk.Rel. Bd. 5 H. I, Berlin 1931.
6. Mystik und Alkoholekstase, Alk.Rel. 1,3, Hamburg 1926.
7. Die Alkoholfrage als Problem der religiösen Erziehung, in: ders.: Religion und Alltag, Berlin 1927.
8. U. a.: Seelsorge und Alkohol, Alk.Rel. 1,2, Berlin 1927; Die Alkoholfrage im Lichte pädagogischer Grundbegriffe, Berlin 1927.
9. U. a.: Die Alkoholfrage im Alten Testament, Alk.Rel. 1,1, Hamburg 1926; Die Erzählung von der Hochzeit zu Kalla, Alk.Rel. 4,1, Berlin 1931.
10. U. a.: Alkoholfrågan ur etisk synpunkt, Stockholm 1937.
11. U. a.: Alkoholsparsmål sett fra etisk og kristelig synpunkt, Beretning om 16. nordiske Avholdskongress i Oslo 1938, Os10 1938.
12. U. a.: *Adolf Al/wohn*: Luther und der Alkohol, Alk.Rel. 3,3, Berlin 1929; *Ro/and H. Bainton*: The Churches and Alcohol, Quarterly Journal of Studies on Alcohol (Quart. J. St. Ale.), 6 (1945) 45-58; *Peter Brunner*: Die Alkoholfrage bei Calvin, Alk. Rel. 4, 2, Berlin 1930; Kurt Dietrich Schmidt: Die Alkoholfrage in 'Orthodoxie, Pietismus und Rationalismus, Alk.Rel. 2,3, Berlin 1927.
13. *E. M. Je//inek*: The Disease Concept of Alcoholism, New Haven, Conn. 1960.
14. Z. B. *K. Heim*, aaO. (Anm. 5); *Wa/demar Lorenz*: Enthaltbarkeit und Mäßigkeit. Ein ethischer Vergleich, Alk.Rel. 3,4, Berlin 1929; *Ado/fKöber/e*: Alkoholfrage und christliche Erziehung, Alk.Rel. 5,2, Berlin 1932; *Friedrich Mah/ing*: Die evangelische Weltanschauung und der Alkoholismus, Alk.Rel. 3,2, Berlin 1928.
15. Übersichten z. B. in: Problems related to alcohol consumption. Report of a WHO Committee, Technical Report Series 650. Geneva 1980; *D. Wa/sh*: Alcohol-related mediosocial problems and their prevention. Regional Office for Europe, World Health Organisation, Copenhagen 1982; Alcohol and Health. Seventh Special Report to the U. S. Congress. From the Secretary of Health and Human Services January 1990, *Wi/he/m Feuer/ein*: Epidemiologie des Alkoholismus, Schleswig-Holsteinisches Ärzteblatt 34 (1981), 128-134.
16. Problems related to alcohol consumption, aaO., 10.
17. Alkoholismus. Eine Information für Ärzte, Deutsche Hauptstelle gegen die Suchtgefahren E. V., 1981, 7.
18. *Michae/Lasar* und *Bernhard Mäu/en*: Alkoholabhängigkeit bei Priestern und Ordensleuten, Suchtgefahren 36 (1990), 27-31.
19. *H. Hackl*: Untersuchungen zur Ermittlung der wahren Alkoholismus-Sterblichkeit, Deutsche Medizinische Wochenschrift, 105 (1980), 1743-1747.
20. Die Mortalitätsziffer war in 1980 für die USA anschlagsweise 97528 (Alcohol and Health. Sixth Special Report to the U. S. Congress. From the Secretary of Health and Human Services January 1987, 6), für Norwegen 1983-1984 ungefähr 1100-1700 jährlich. (H. O. *Fekjær*: Alkohol og narkotika - myter og virkelighet, Os10 1987, 142.)
21. H. O. Fekjær: Alkohol i Os10. Melding levert til Sosialdirektøren i Oslo 10. september 1987, 9.
22. *Rachel V.*: Family Secrets. Life Stories of Adult Children of Alcoholics, San Francisco 1987; *V. Faust*:

- Drogen - Ausdruck unserer Zeit. Teil III Alkohol. Hamm 1975. 89-93.
23. *Fekjar*, aaO. (Anm.21). 10. 13.
 24. Problems related to alcohol consumption, aaO. (Anm. 15). 12; Alkoholismus. Eine Information für Ärzte. aaO. (Anm. 17), 7.
 25. Jahrbuch zur Frage der Suchtgefahren 1990. Hamburg 1989. 99-103; Alcohol and Health 1990. aaO. (Anm. 15). 163-165.
 26. *Kare Bedal*: Rusmidler og kriminalitet, Oslo 1984; *James J. Collins* and *William E. Schlenger*: Acute and Chronic Effects of Alcohol Use on Violence, Journal of Studies on Alcohol (J. St. Ale.) 49 (1988). 516-521.
 27. *G. Edwards*: Alcohol-related Disabilities, WHO Offset Publication No 32; Geneva 1977.6-7.
 28. *D. Walsh*, aaO. (Anm. 15). 37.
 29. Nomenclature and classification of drug- and alcohol-related problems: a WHO Memorandum. Bulletin of the World Health Organization 59, 1981.225-242.
 30. *D. Walsh*, aaO. (Anm. 15).14-17.
 31. *John R. Taylor* u. a.: Moderate Drinking ink Ex-Alcoholics: Recent Studies, J. St. Ale. 47 (1986), 115-121; *Eberhard Kunkel*: Kontrolliertes Trinken und Abstinenz - Therapieziele bei Alkoholikern. Suchtgefahren 33 (1987). 389-404.
 32. *G. Edwards*, aaO. (Anm. 27). 7.
 33. Nomenclature and classification aaO. (Anm.29). 230.
 34. Prävention des Alkoholismus. idis Literaturliste 18/1987. Institut für Dokumentation und Information über Sozialmedizin und öffentliches Gesundheitswesen. Bielefeld.
 35. Ärztliche Forderungen zur Bekämpfung des Alkoholismus. Deutsches Ärzteblatt 79 (1982). 72.
 36. Grundsatzfragen und praktische Möglichkeiten einer Alkoholismus-Prävention. in: *K. Antons* et al.: Normales Trinken und Suchtentwicklung. Bd. 2. Göttingen 1977. 207-242.
 37. *Dennis McCarty* u. a.: Attitudes, Beliefs and Alcohol Use. J. St. Ale. 44 (1983). 328.
 38. Folgen des Lebensstils. Der Beitrag der Religion zur Gesundheit. Evangelische Kommentare 1984.439.
 39. *Karl Heim*, aaO. (Anm. 5); *Jiagen Stubbe*: Alkoholfrage. RGG. 2. Aufl. • Bd. I. 1927. 212-218.
 40. *Klaus Ernst*: Alkoholverteuerung nützt. Unterlagen für gesundheitspolitische Maßnahmen gegen den Alkoholismus. Bern 1979.
 41. *Z. B. J. Kenneth Lawton* (00.): The Prevention of Alcoholism and Drug Addiction, Limuru Report 1985. International Christian Federation for the Prevention of Alcoholism and Drug Addiction (ICFPADA); Alcohol in Developing Countries, Nordie Council for Alcohol and Drug Research. Helsinki 1990; *Dirk Horn*: Alkoholismus in der Dritten Welt. Suchtgefahren 35 (1989). 300-311.
 42. *John Cavanagh* und *Frederick F. Clairmonte*: Weltmacht Alkohol. Hamburg 1986.
 43. *Dwight B. Heath* und *A. M. Cooper*: Alcohol Use and World Cultures. A Comprehensive Bibliography of Anthropological Sources. Addiction Research Foundation Bibliographie Series No 15. Toronto 1981: Schon veröffentlichte Aufsätze sind gesammelt. in: *Mac Marshall* (Ed.): Beliefs, Behaviors, and Alcoholic Beverages. A Cross-Cultural Survey, Ann Arbor 1979.
 44. *Charles R. Snyder*: Alcohol and the Jews. A Cultural Study of Drinking and Sobriety. Monographs of the Yale Center of Aleohol Studies No 1. New Haven, Conn. 1958; *Mark Keller*: The Great Jewish Drink Mystery, British Journal of Addiction, 64 (1970). Auch in Mac Marshall. aaO. • 404-414 abgedruckt.
 45. The Stumbling Block. A Sociological Study of the Relationship between Selected Religious Norms and Drinking Behavior. Originally presented as the author's doctor thesis, Yale 1958. printed in the Arno Press collection: Dissertations on Sociology, New York 1980.
 46. The Teaching of the Early Church on the Use of Wine and strong Drink. New York 1927.
 47. *Keller*, aaO. (Anm. 44).
 48. Anthropologische Seiten der Suchtprobleme sind hervorgehoben z. B., in: Psychotherapie und Seelsorge bei Suchtkranken. 5 Beiträge. Kassel 1968.
 49. *Z. B. Helmut Thielicke*: Anthropologische Grundtatsbestände in individuellen Konfliktsituationen. ZEE 18 (1974). 129-145.
 50. *Z. B. John C. Ford* und *Gerald Kelly*: Contemporary Moral Theology, Vol. I. Westminster. Maryland 1964, Kap. 13: Alcoholism and Subjective Imputability; *Johannes Zielinski* u. a.: Der gefährdete Mensch im Wohlstand, Hamm 1968.
 51. *Friedrich Niebergall*: Seelsorge und Alkohol. Alk.Rel. 1.2. Berlin 1927.22.
 52. »Meinem Leben einen Sinn geben«, Suchtgefahren 32 (1986). 254-268.
 53. Philosophical-Religious Factors in the Etiology and Treatment of Alcoholism, Quart. J. St. Ale. 24 (1963). 473-488. Siehe auch *Friedrich Mahling*, aaO. (Anm.14).
 54. *Howard J. Clinebell*: Understanding and Counseling the Alcoholic through Religion and Psychology, Nashville, Tenn. 1956; *Man/red Balkenol* u. a. Suchtgefahren als Aufgabe für den Seelsorgealltag. Hamm 1985; *Eberhard Rieth*: Alkoholkrank? 10. Aufl. • Bern 1989. Kap. IV.5.
 55. *George Thompson Brake*: Drink. Ups and Downs of Methodist Attitudes to Temperance, London 1974; *Richard M. Cameron*: Methodism and Society in Historical Perspective, Nashville 1961; *S. Paul Schilling*: Methodism and Society in Theological Perspective, Nashville 1960; *E. Brooks Holifield*: Health and

- Medicine in the Methodist Tradition, New York 1986, 119-124.
56. »The Declaration of the Methodist Church on Total Abstinence and Temperance Reform.« Adopted by Conference, July, 1951, gedruckt in: The Methodist Church. Declarations of Conference on Social Questions, London 1959, auch in Brake aaO.; »Drug and Alcohol Concerns« (1980), »Alcohol as a Health Problem« (1984), »Health and Wholeness« (1984), gedruckt in: The Book of Resolutions of The United Methodist Church, Nashville, Tennessee 1984.
 57. Schilling, aaO. (Anm. 55), 289.
 58. »The Declaration of ...«, siehe Anm. 56.
 59. »Alcohol as a Health Problem«, siehe Anm. 56.
 60. Schilling, aaO. (Anm. 55), 59, vgl. 112.
 61. Arnold S. Linsky: Religious Differences in Lay Attitudes and Knowledge on Alcoholism and its Treatment, Journal for the Scientific Study of Religion 5 (1965), 41-50, mit Hinweisen.
 62. S Th 1/11, 64.
 63. S Th 2/11, 141.
 64. Hermann Hoffmann: Die Alkoholfrage und die katholische Kirche Deutschlands, Alk.Rel. 2,5, Berlin 1928; T. Gilby: Temperance, Virtue of, New Catholic Encyclopedia Vol. XIII, Washington D. C. 1967, 985-987.
 65. Franz Walter: Mäßigkeit und Trunksucht. Ein Beitrag zur Ehrenrettung des Alkohols vom Standpunkt der Ethik und Religion (sic!), Berlin 1928.
 66. Sigmund Waitz: Sanctificate jejuniun, Bemerkungen zur heutigen Enthaltensbewegung und zum Kampf gegen die Trunksucht, Salzburg 1917; Joseph Meile: Das moderne Verständnis für die Abstinenz, Samen 1943; W. Baumeister: Abstinenzbewegung, Lexikon für Theologie und Kirche, zweite Auflage, Band I, Freiburg 1957, 87-89; Bernhard Hdring: Suchtgefahren - eine Aufgabe der Seelsorge, Hamm 1964; Mäßig leben, Fastenhirtenbrief der Niederländischen Bischöfe 1983, KSA Information (Katholische Sozialethische Arbeitsstelle), Nr. 2/1983, 7.
 67. John C. Ford: Alcoholism, New Catholic Encyclopedia Vol. 1, Washington D. C. 1967, 278.
 68. WA 7,49; Allwohn, aaO. (Anm. 12), 27-36.

Historische Probleme der Ethik

Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung. Hg. von M. Greschat und J.-Chr. Kaiser. Frankfurt: Hain 1988.296 S. Kt. 38,-DM.

»Wie erzählt man (eine) Geschichte, die nicht erzählt werden kann, aber muß?« Der diese Frage stellte (es war *Elie Wiesel*) schwieg als Überlebender des Holocaust selber viele Jahre lang. Schweigen, weil es für das Grauen, dem detailliert geplanten Mord an Menschen keinen Namen gibt; die Sprache hier einfach versagt, versagen muß, um vorschneller Historisierung, Erklärungsansätzen und Aneignungen zu widerstehen. Holocaust, Ha Shoah, Genozid - allesamt sprachliche Hilfskonstrukte, um das Grauen sagbar, mittelbar zu machen, die letztlich jedoch jedes »Reden - über« im *Bonhoefferschen* Sinne entlarven.

Eine andere Art des Schweigens als die von Elie Wiesel erlegten sich viele Theologen und Kirchenführer des Protestantismus auf, deren Einsicht in die eigene - nicht zuletzt durch die theologische Tradition bedingte - Verstrickung viel Zeit benötigte, um in Worte und Sätze gekleidet zu werden. So erwähnen die beiden wichtigsten Schuldbekenntnisse des Nachkriegsprotestantismus mit keiner Silbe den Holocaust. Erst die Synode in Berlin-Weißensee, 1950, thematisierte die Schuld gegenüber den Juden in einer Erklärung, die zwar den Antisemitismus verurteilt, auf die spezifisch antijudaistischen Theologumena jedoch nicht eingeht.

Anlaß für die vorliegende Aufsatzsammlung war die 50. Wiederkehr der Reichsprogromnacht, die - so die Herausgeber - erneut die Frage nach der Rolle des Protestantismus bei der Vernichtung der europäischen Juden evoziert. Dabei richtet sich das besondere Augenmerk der Verfasser auf die Einschätzung, »ob der millionenfache Judenmord von Beginn an intendiert und von langer Hand vorbereitet, oder ob die Stufenförmigkeit des Prozesses Ausgrenzung, Vertreibung und endliche Tötung des deutschen und europäischen Judentums eher durch Systemzwänge ermöglicht wurde (vgl. S. IX). Retrospektiv scheint eine Beantwortung die

erste Annahme zu stützen, da die Verdrängung der jüdischen Bevölkerung aus dem öffentlichen Leben unmittelbar nach der Regierungserklärung Hitlers begann und kaum Zweifel darüber bestand, daß die Entrechtlichung weiter voranschreite. Das zur Beruhigung der eigenen Gewissen vorgetragene Argument des »wir wußten ja nichts« scheint zumindest von kirchenamtlicher und theologischer Seite vorgeschoben. So wurde - wie zum Beispiel in der Christlichen Welt - schon früh über nationalsozialistische Übergriffe und Unrechtstaten berichtet. Auch die fortschreitende Dissimilierung und Entrechtlichung verlief nicht jenseits der Öffentlichkeit: Der Boykott jüdischer Geschäfte im April 1933, das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums im Herbst 1933, das auch von der APU übernommen wurde, die Nürnberger Gesetze 1935 und die Reichsprogromnacht 1938 bilden Meilensteine auf dem Weg in die industriell angelegte Vernichtung, die bereits im Februar 1940 mit der ersten Massendeportation von Juden aus Stettin und Vorpommern nach Lublin begann und 1942 mit der bei der Wannsee-Konferenz beschlossenen »Endlösung« nicht mehr aufzuhalten war. Auch in dieser Vorbereitungsphase des Holocaust, so die These *E. Bethges* in seinem Beitrag »Shoah (Holocaust) und Protestantismus«, habe man eine Menge wissen können (S. 11).

Die Perspektive des Zu- und Wegschauens ist es, die die Schuld des Protestantismus ausmacht. Wie schwer dieser Schuldvorwurf lastet, zeigt die nur mühsam in Gang gekommene Auseinandersetzung mit den eigenen Verstrickungen. Die Entwicklung des schwierigen Dialogs zwischen Christen und Juden erläutert E. Bethge anhand eines Vier-Phasen-Modells. Seiner Meinung nach wird die Zukunft des Dialogs davon abhängen, ob die christliche Seite an einer kritischen Durchforstung ihrer Theologie zu der Fragestellung interessiert ist: »Wie haben christliche Verkündigung und Lehre dazu beigetragen, Judenfeindschaft auszubilden?« Perspektivenwechsel heißt das Postulat, das über die Zukunft des Dialogs zwischen Juden und Christen entscheidet: Die »Judenfrage« der

Väter muß zur Christusfrage der Söhne und Töchter werden dergestalt, daß die Revisionen der christlichen, besonders protestantischen Seite zu fallen.

Um eine veränderte Perspektive geht es auch *M. Smid* in ihrem Beitrag »Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933«. Ihre Anfrage konzentriert sich auf die Rolle des Protestantismus als eines »Zubringerdienstes« (S. 42), den der protestantische Antijudaismus dem säkularen Antisemitismus geleistet haben könnte. Für die protestantische Universitätstheologie arbeitet *M. Smid* drei maßgebliche Positionen heraus: so ermöglichte ein ethnozentrisches Konzept, orientiert an der Volkswissenschaft eine mühelose Verschränkung von ideologischer Judenfeindschaft und theologischem Antisemitismus (S. 51). Eine besondere Affinität dieses Einstellungstypus läßt sich im konservativen Luthertum ausmachen, als deren Protagonisten *Althaus* und *Eiert* herangezogen werden können. Ein zweiter Einstellungstypus verurteilt lediglich den politisch sozialen Rasseantisemitismus bei gleichzeitiger Festschreibung einer theologischen Abwertung des Judentums. In der Wort Gottes Theologie sieht *M. Smid* einen dritten Einstellungstypus, der kirchlich-theologisch motiviert, sowohl gegen den säkularen Antisemitismus als auch den kirchlichen Arierparagrafen kämpfte. Das Ergebnis ihrer Untersuchung formuliert sie so, daß »ungeachtet der engagierten Fürsprache einzelner protestantischer Mahner für die bedrohten Juden (...) die in den protestantisch theologischen Fakultäten ungebrochen dozierten antijudaistischen Theologumena durchweg keinerlei nennenswerte Resistenz gegenüber judendiskriminierenden Maßnahmen (haben) erzeugen können« (S. 65).

Inwieweit die antijudaistischen Theologumena von der nationalkonservativen Erblast flankiert wurden, zeigen biographische Seitenblicke, die eine Ahnung der universalen Verstrickungen geben. So war der Leiter der »Kirchlichen Hilfsstelle für evangelische Nichtariers, Pfarrer *H. Grüber*, ebenso wenig vor antisemitischen Konnotationen gefeit wie auch der württembergische Landesbischof *Wurm*, der nach der Reichsprogromnacht 1938 in einem Schreiben an den Justizminister formulierte: »Ich bestreite mit keinem Wort das Recht, das Judentum als ein gefährliches Element zu bekämpfen.«

Dem Schicksal der Christus gläubigen Juden protestantischer Konfession geht *K. Nowak* in

seinem Aufsatz »Das Stigma der Rasse. Nationalsozialistische Judenpolitik und die christlichen Nichtariers« nach und konzentriert sich vor allem auf die Aktivitäten des »Büros Grüber«, das seiner Meinung nach nur in einer bestimmten Phase der nationalsozialistischen Judenpolitik zu existieren und zu funktionieren vermochte (S.83/84). Sein Ende wurde durch den Übergang vom Auswanderungsprojekt zur »territorialen Endlösung«, die mit der Deportation der Juden in polnischen Ghettos begann, eingeleitet (S. 90).

Einen weiteren Beitrag zur Geschichte der Verstrickung bietet der Profanhistoriker *H. O. Thamer*, »Protestantismus und »Judenfrage« in der Geschichte des Dritten Reiches« mit der These: »daß die Politik der Verdrängung und Vernichtung nicht allein das Werk einer kleinen Clique war, sondern nur möglich wurde, weil weite Teile der Gesellschaft die antijüdischen Maßnahmen teils passiv hinnahmen, teils befürworteten beziehungsweise direkt oder indirekt unterstützten« (S. 216). *Thamer* sieht deshalb das Verhalten der Kirchen zur Judenfrage als Teil des Verhaltens der gesamten deutschen Gesellschaft, waren doch die Vorurteile des kirchlichen Milieus zugleich die der übrigen Gesellschaft (S. 238). Personalisiert findet sich diese Zuschreibung in so gegensätzlichen Kirchenleuten wie *Bonhoeffer* einerseits und den Bischöfen *Wurm* und *Dibelius* andererseits, die sich alle mehr oder weniger deutlich zur »Judenfrage« äußerten und dabei ihre antisemitischen beziehungsweise antijudaistischen Vorbehalte immer nur mühsam verschleierten.

Der Beitrag von *H. Freeden* »Kirche und Judentum im Spiegel der jüdischen Presse 1933-38« untersucht die Art der Selbstthematisierung des Judentums im nationalsozialistischen Deutschland. 60 jüdische Verbands-, Gemeinde- und Organisationsorgane mit einer Gesamtauflage von einer Million Exemplaren wurden zur wichtigen Informationsquelle für die deutschen Juden, nachdem die »gleichgeschaltete« deutsche Presse für die jüdischen Leser obsolet geworden war. Bis zu ihrem Verbot am 10. 11. 1938 boten die jüdischen Publikationen ein Forum für die Auseinandersetzung mit den Ereignissen und Übergriffen in Deutschland. Vor allem auch die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus nahm in den unterschiedlichen Organen breiten Raum ein. Für die Existenz einer jüdischen Presse bis Ende 1938 sind nach *Freeden* zwei Gründe ausschlaggebend: Zum

einen sollte dem Ausland gegenüber die »Kulturelle Autonomie des Judentums« demonstriert werden, andererseits verfügte so das Propagandaministerium, dem auch die gesamte jüdische Presse unterstand, über genaueste Informationen der Strömungen und Tendenzen innerhalb des Judentums. Hauptthemen in den Jahren bis 1938 stellte vor allem die Diskussion und Einschätzung der fortschreitenden Dissilation des Judentums aus dem öffentlichen Leben dar; doch wie unvorstellbar der Genozid auch noch nach der Verabschiedung der Nürnberger Rassegesetze war, illustriert die Einschätzung des Berliner Jüdischen Gemeindeblattes vom September 1935, das die Beschlüsse von Nürnberg dahingehend interpretierte, daß den Juden nach den erlassenen Gesetzen Möglichkeiten ihres »völkischen Eigenlebens« eröffnet wurden (vgl. S. 114). »Hierauf dürfen wir bauen, daß die wirtschaftliche Existenzmöglichkeit, die als Voraussetzung eines erträglichen Verhältnisses von jeder Seite anerkannt werden wird, keine Störung erleidet« (ebd.).

Facettenreich ist der Beitrag von *J.-H. Schjering*, »Nordisches Luthertum und Antisemitismus«, der sich hier vor allem mit dem häufig erhobenen Vorwurf auseinandersetzt, die skandinavischen Länder seien lediglich Zuschauerstaaten gewesen. Dies weist er als pauschale Schuldzuschreibung zurück und differenziert die Reaktion auf die in Deutschland herrschenden Nationalsozialisten folgendermaßen: Einerseits wurde mit klaren Worten gegen die Pogrome gesprochen und den Verfolgten karitative Hilfe zugesagt. Andererseits hatte die Hilfsbereitschaft ihre Grenzen, da auch das lutherische Skandinavien nicht frei von antijudaistischen Tendenzen blieb. Die Vielschichtigkeit der skandinavischen Reaktionen auf den Nationalsozialismus liegen seiner Meinung nach in dem Verhältnis des Protestantismus zu der jeweils angetroffenen Gesellschaftstradition (S. 147).

Um Differenzierung bemüht ist ebenfalls *F. W. Grafiti* seiner Auseinandersetzung mit der liberalen Theologie. »Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen. Liberaler Protestantismus und Judenfrage nach 1933.« Er versucht u. a. die Legendenbildung durch die bekennenden Kirchenkämpfer zu relativieren, derzufolge die protestantischen Liberalen sich 1933/34 mehr oder weniger geschlossen auf die Seite der DC geschlagen hätten. Als Quellenmaterial dienen Graf bei seiner Analyse die beiden führenden Verbandsorgane des pro-

testantischen Liberalismus, nämlich die Christliche Welt und das Protestantenblatt. Aus beiden Zeitschriften konstatiert Graf - trotz deren zum Teil divergierenden politischen und kirchenpolitischen Auffassungen - eine Beheimatung in einem gemeinsam religiös-kulturellen Milieu, wie es der Kulturprotestantismus mit seinem »religiösen Personalismus« darstellt. Dieser liberal protestantische Persönlichkeitsglaube jenseits der Beachtung konkreter Rechtsstrukturen und rechtlicher Institutionen hat nach Graf schließlich dazu beigetragen, daß auch die liberale Theologie letztendlich zu schwach war, »um der von der nationalsozialistischen Propaganda betriebenen Depersonalisierung der Juden als entscheidender Voraussetzung ihrer späteren Vernichtung, konkrete Resistenz entgegenzusetzen zu können« (S. 178).

Den Abschluß des Sammelbandes bildet ein Literaturbericht *Karl Meiers* »Die Judenfrage im historischen und theologischen Horizont des deutschen Protestantismus seit 1945«, der sich vor allem durch eine versuchte »Ehrenrettung der BK« in ihrem Einsatz für die Juden und die Stilisierung einzelner Kirchenführer zu Widerstandskämpfern auszeichnet. Unter der Überschrift »Theologische Bewältigungsversuche« weist Meier auf die »Klassiker« *Barth* und *Tillich* hin, konzentriert sich im weiteren jedoch vorwiegend auf Randfiguren des jüdisch-christlichen Dialogs. Unberücksichtigt bleiben vor allem neuere Publikationen, zum Beispiel von *Edna BrockejMartin Stöhr/Peter von der Osten-Sacken/F. W. Marquardt*, die trotz aller Differenz seit Jahren maßgeblich das Gespräch zwischen Juden und Christen prägen. Prospektiv fordert Meier eine stärker sozialgeschichtlich orientierte Forschung, die auch den gesellschaftsimmanenten historischen Wirkungsmechanismen mit ihren ideologischen Implikationen in der Geschichte des deutschen Protestantismus nachspürt.

Ergänzt werden hätte der vorliegende Aufsatzband durch eine Auflistung der verschiedenen kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Verhältnis von Juden und Christen seit 1945, die hier nur auszugsweise und weitverstreut zu finden sind.

Susanne Dimpker
3550 Marburg/Lahn

Politische Ethik

Grundlagen und Fortentwicklungen in der neueren Diskussion zur politischen Ethik und Friedensethik

Günter Altner: Die Überlebenskrise in der Gegenwart. Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 1988 (WB-Forum, 10). - *Wolfgang Huber:* Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik, Reinbeck 1987. - *Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter:* Friedensethik, Stuttgart 1990. - *Wilhelm Hiiffmeier* (Hg.): Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V. Theologisches Votum der Evangelischen Kirche der Union - Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West. Veröffentlichung des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Gütersloh (1986) 1988, 2. Aufl. - *Hans Langendörfer:* Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik, Mainz/München 1987 (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftliche Reihe, 46). - *Rolf Schieder:* Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987 - *Valentin Zsifkovits:* Ethik des Friedens, Linz/Passau 1987.

I.

Zu den zentralen Themenfeldern politischer Ethik zählte in den vergangenen Jahren die Friedensethik, auf die die oben genannten Bücher schwerpunktmäßig eingehen. Wenn die Friedensfrage im Jahre 1982 vom Moderamen des Reformierten Bundes als evangelisch-theologische Bekenntnisfrage akzentuiert worden war, diese dezidiert theologische Zuspitzung politischer Ethik in der Diskussion der 80er Jahre dann allerdings auch starke Kritik auf sich zog, dann spiegelt sich in den hier zu besprechenden Büchern eben dieses prinzipienethische Problem wider, in welcher Weise einerseits eine theologische, andererseits eine pragmatische, rationale Sichtweise in der politischen Ethik sachlich und argumentativ einander zuzuordnen sind. Ein weiterer, für die Ethik des Friedens grundlegender, nämlich sozial- beziehungsweise institutionenethischer Problemkreis betrifft die Friedensverantwortung des Staates: Die Ethik des Friedens ist

untrennbar mit der des States verknüpft. Dieser Sachverhalt (vgl. schon CA XVI) tritt unter anderem im EKU-Votum zu Barmen V erneut zutage. In der zeitbedingten Konkretion bezieht sich die Ethik des Friedens dann aber auf sich wandelnde politische Konstellationen; daher spielte die ethische Bewertung der Abschreckungsdoktrin im EKU-Votum, bei *Huber/Reuter*, *Zsifkovits* sowie *Langendörfer* mit Recht eine große Rolle. Derzeit vollzieht sich auf politischer Ebene allerdings eine zu Beginn der 80er Jahre noch nicht erwartete Dynamik, die hinausgehend über die Rüstungskontrolle, welche noch auf der nuklearen Abschreckung beruhte, hin zu tatsächlicher Abrüstung führt. Durch den Umbruch in Osteuropa im Jahr 1989 ist zudem eine völlig gewandelte politische Situation eingetreten, die die Auflösung des Ost-West-Gegensatzes und das Ende des Kalten Krieges mit sich brachte. Obwohl dieser politische Einschnitt in den oben genannten Büchern noch nicht erfaßt werden konnten, haben insbesondere diejenigen Überlegungen ihre Bedeutung nicht eingebüßt, sondern erlangen im Gegenteil zusätzliches Gewicht, welche einen die bloße Abwesenheit von Krieg übersteigenden Friedensbegriff – etwa ein prozessuales Friedensverständnis (*Huber/Reuter* 284, *Zsifkovits* 27) oder den Frieden mit der Natur (*Huber/Reuter* 243ff.; *Altner* 189) - zur Sprache bringen.

11.

(1) Zunächst sei die Staats- und Friedensethik im EKU-Votum zu Barmen V beleuchtet: *Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V*, 1988, 2. Aufl. (ebd. 22-49 zur Entstehungsgeschichte, 49-59 zum »Wortsinn«, 60-104 zur »Gegenwartsbedeutung« der V. Barmer These). In der Tat hat die V. Barmer These die Friedensaufgabe des Staates markant herausgestellt. Das EKU-Votum betont, daß in Barmen V die Lehre von der Königsherrschaft Christi und die Zweireichelehre einander positiv zugeordnet seien (69). Aber auch Defizite von Barmen V werden benannt: unter anderem der nicht zu rechtfertigende Verzicht der Synode auf eine Stellungnahme zur Judenverfolgung (43).

Was die Staatsethik selbst anbetrifft, hebt das EKU-Votum das Fehlen des Freiheitsbegriffs und auch die (trotz demokratienaher reformierter Traditionen!) nur indirekte Thematisierung der Demokratie in Barmen V hervor (66; 61, 75, 77).

Überhaupt werden durch das EKU-Votum geschichtliche wie gegenwärtige Grundlagenprobleme des evangelischen Staatsverständnisses prägnant sichtbar. Barmen V bedeutet fraglos eine entschiedene, wegweisende Abkehr von dem neu-lutherischen, schöpfungs- und ordnungstheologischen Staatsbegriff - obwohl, aufgrund lutherischer Einwände, die Endfassung der V. These im Vergleich zu einem noch deutlich liberalen Staats- und Kirchenverständnis im Vorentwurf (sfreie Kirche«, »freier Staat«) verbal eine Abschwächung darstellt (36, 98). Das Votum arbeitet aber die - als solche bemerkenswerte! - Differenz heraus, daß Barmen V statt von der »Ordnung« vielmehr (nur) von der »Anordnung« des Staates spricht (44), und unterstreicht: »Anordnung ist mehr als Zulassung und weniger als Schöpfungsordnung« (53). Hieran schließt sich die Einsicht an, daß Barmen V sich auf *Staatsaufgaben* (Recht, Frieden) bezieht und im Sinn eines *funktionalen* Staatsverständnisses zu interpretieren ist: »Der Staat ist ganz und gar von seiner Funktion her zu begreifen.« So gesehen wird, dem EKU-Votum zufolge, von Barmen V eine direkte theologische Herleitung und Begründung des Staates als solchen nicht vertreten: »Der Staat ist nach Barmen V keine göttliche Stiftung, nicht durch Gott gesetzt« (53). Diese Auslegung, Barmen V habe auf eine spezifisch theologische Legitimation und Ableitung des Staates als »Stiftung« Gottes verzichtet, führt über K. Barths eigene Formulierung noch hinaus, die unter göttlicher »Anordnung« gerade die »ordinatio, Einsetzung, Stiftung« verstanden hatte (Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946, 13). Freilich: Die *aktualisierende* Barmen-Rezeption durch das EKU-Votum selbst oszilliert dann doch wieder zwischen den beiden Akzenten einer *pragmatischen, funktionalen* Staatsdeutung und einer erneuten *theologischen Begründung* der Institution des Staates. Denn einerseits akzentuiert das Votum die funktionale Staatsauffassung und stellt im Sinne liberaler politischer Theorie heraus, bereits Barmen V habe, antimetaphysisch, auf die »Grenze« des Staates statt aufsein »Wesen« abgehoben (53 f., 15f.) und den Staat durch die Kirche sowie durch das theologisch in der Gottebenbildlichkeit verankerte Recht des Einzelnen *begrenzt* gesehen (77). Andererseits aber übersteigt das EKU-Votum dieses - theologisch überzeugende und zugleich liberaler neuzeitlicher Staats- und Gesellschaftstheorie adäquate - funktionale, pragmatische Staatsver-

ständnis und benennt insofern das Anliegen einer christologischen *Staatsbegründung*, als in fast ontologisch klingender Formulierung sogar von einem christologischen »Seinsgrund« des Staates die Rede ist (70). Jedenfalls lenkt das Votum den Blick darauf, daß das Thema einer theologischen Staatsbegründung der weiteren Diskussion bedarf. Abgesehen von exegetischen Anfragen an eine unmittelbare theologische Fundierung des Staates und von der historischen Belastung durch restaurative, legitimatorische Vereinnahmungen theologischer, besonders lutherischer Staatsbegründungen ist soziologisch und ethisch zu fragen, inwieweit in der heutigen säkularisierten, pluralen Gesellschaft eine spezifisch theologische Fundierung und Begründung des weltanschaulich neutralen Staates überhaupt tragfähig und allgemein plausibel sowie vermittelbar sein kann.

Fraglos ist es sachgerecht, daß das EKU-Votum sich an anderer Stelle (81) prägnant von dem Konzept einer civil religion und einer scheinreligiösen Überhöhung des Staates deutlich abgrenzt, so daß der Verleitung zur vordergründigen religiösen Kompensation der heutigen Legitimationskrise des säkularen Staates eine Absage erteilt wird. Wegweisend ist derjenige Argumentationsstrang des Votums, der funktional, aufgabenorientiert und den - ihrerseits dann ethisch, gerade auch *theologisch-ethisch* zu beleuchtenden! - *Staatszielen* und *-aufgaben* fragt. Zwar werden die Sozialstaatsaufgabe, eine ökologische Staatszielbestimmung sowie eine den Nationalstaatsgedanken überwindende Ethik der *Staatengemeinschaft* im Votum inhaltlich kaum entfaltet, obwohl gerade für eine theologische Staatsethik hier, neben der Friedensfrage, relevante Themenfelder gegeben sind. Die Friedensaufgabe des Staates wird dann allerdings prägnant zur Geltung gebracht, und zwar in der Weise, daß eine Kritik der Abschreckungsdoktrin unter theologischem und rationalem Blickwinkel vorgetragen wird. Als »evangelische Zumutung an den Staat« wird diejenige Sicht von Frieden herausgestellt, die eine »Absage an Geist, Logik und Praxis atomarer Abschreckung« beinhaltet (67). Hierbei soll es sich, trotz des Begriffs »Zumutung«, jedoch gerade nicht um eine exklusiv christliche Einsicht handeln (66). Die theologische Kritik an der nuklearen Abschreckung wird vielmehr rational gestützt, das heißt mit Hinweisen auf die Gefahr der Rüstungsspirale und -eskalation, auf die Vergeudung von Arbeitskraft sowie ökonomi-

miseher und ökologischer Ressourcen, auf die Gefahren der Ideologie in der Auseinandersetzung mit dem Gegner (Feindbild!) und die Bedrohung umfassender Zerstörung im Fall der Anwendung der angedrohten atomaren Waffen (87ff.). Der Abschnitt zur Friedensfrage bildet ein Zentrum des EKU-Votums: Staatliche Politik wird von theologischer Ethik entschieden auf eine die Überwindung der nuklearen Abschreckung beinhaltende Friedensaufgabe hin behaftet.

(2) Um heutige Herausforderungen politischer Ethik bemüht sich auch der »theologische Essay zu politischen Fragen« (11) von W. Huber: *Protestantismus und Protest*, 1987. Das Buch, das im Anschluß an Bonhoeffer (29ff.) den Gedanken des Friedenskonkils erörtert, betont den kritischen Gehalt und normativen Impuls theologischer Ethik im Blick auf Staat und Politik. Historisch wird auf die »Protestation« der evangelischen Stände auf dem Reichstag von Speyer 1529 verwiesen (12). Weil, anders als im EKU-Votum, das kritische und normative Anliegen evangelischer Ethik nicht mehr von einer theologischen Staatsbegründung überlagert wird, wird eine stärkere Stringenz der Argumentation erreicht. Unterschiedliche Themen politischer Ethik, von Südafrika bis zur heutigen Hochtechnologie, werden knapp beleuchtet. Eine Überhöhung des Staates in einer civil religion wird als vordemokratisch und legitimatorisch kritisiert (81f.); dies korrespondiert dem Plädoyer für eine kritische, konstruktive Stellungnahme theologischer Ethik zur Demokratie, die Überlegungen zur Fortschreibung der Verfassung in Richtung auf partizipatorische, direkt-demokratische Elemente einschließt (78, 81). Reformatorische Überzeugungen werden als Zugang zu den neuzeitlichen Menschenrechten und zur politischen Ethik herausgestellt, so daß die Begrenzung des Staates durch die Würde des Einzelnen, zugleich aber die politisch-ethische Verantwortung des Einzelnen unterstrichen wird (z. B. 52, 56, 74f.). In der Konsequenz dieses das Ethos des Einzelnen betonenden Denkansatzes liegt es dann, Friede nicht nur im Sinne von pax als staatlich sanktionierte »Herrschaftsordnung«, sondern ausgeweitet als Schalom und damit als eine »Lebensform« des Menschen zu verstehen, die den Frieden mit dem Mitmenschen, aber auch mit der Natur betrifft (44): Mit diesem Gedanken nimmt der Essay ein ausgeweitetes Verständnis von Frieden in Sicht.

(3) Ein solcher umfassender Friedensbegriff ist das von W. Huber zusammen mit H.-R. Reuter verfaßte Werk *Friedensethik*, 1990, eingegangen. Überaus instruktiv werden die Geschichte des Friedensbegriffs (I: 27-131), die neuere theologische Diskussion (»Herausforderung zum Frieden im Atomzeitalter«, 11: 132-208) sowie weiterführende systematisch-ethische Aspekte aufgezeigt (»Verantwortung für die Zukunft des Friedens«, 111: 209-352). Die idealtypische Unterscheidung zwischen Friede als Herrschaftsordnung und als Lebensform, das heißt zwischen der griechisch-römischen und der jüdisch-christlich geprägten Sicht, bildet den Ausgangspunkt (27-45). Erhellend ist die Darlegung, in der die Normierungen und begrifflichen Ausdifferenzierungen in der Lehre vom gerechten Krieg seit Augustin (51f.) nachgezeichnet werden. Während für Luther eine Verschärfung der Lehre vom gerechten Krieg, das heißt eine Limitierung des Rechtes zum Krieg - mit einer Prüfungspflicht des Volkes! - betont wird (69), ist mit H. Grotius der verhängnisvolle Einschnitt benannt, der im Rahmen der bellum iustum-Theorie die prinzipielle Legitimität des vom Staat beschlossenen Krieges lehrte (82). Die Entfaltung der Theorie des gerechten Krieges gewinnt ihren Zielpunkt in der Erörterung des Hirtenwortes der US-amerikanischen Bischöfe »The Challenge of Peace«, 1983 (190ff.): Denn in diesem Dokument wird auf der Grundlage der bellum iustum-Lehre die atomare Abschreckungsdoktrin der Sache nach abgelehnt (203). Unter anderem mit der recta intentio als Kriterium des gerechten Krieges läßt sich die nukleare Zielplanung nicht mehr verbinden, die darauf beruhen muß, daß die angesichts des atomaren Infernos in keinem Fall zu rechtfertigende - tatsächliche Anwendung der Atomwaffen und Vernichtung der Zivilbevölkerung eben doch nicht völlig ausgeschlossen wird. Die US-Bischöfe erkennen die Unangemessenheit der Atomwaffen als Mittel und unterstreichen, »daß gute Zwecke (Verteidigung des Vaterlandes, Schutz der Freiheit usw.) nicht unmoralische Mittel ... rechtfertigen können« (zit, 196). Huber/Reuter belegen am Hirtenwort der US-Bischöfe im Blick auf die Ablehnung der Abschreckungsdoktrin - die durch die in den 80er Jahren debattierte Version der Kriegsführungsabschreckung ja nochmals zusätzlich problematischer wurde! - eine wegweisende Konvergenz zweier an sich unterschiedlicher christlicher Traditionen: nämlich der

Theorie vom gerechten Krieg und des christlichen Pazifismus (203). - Ebenfalls ist es nicht nur historisch bedeutsam, wenn das Buch den Kontrast zwischen der in der Gegenwart überlebensnotwendigen Friedensethik einerseits, dem Bellizismus des 19. und noch des 20. Jahrhunderts andererseits (96ff.) aufzeigt. Im Kontext der Nationalstaatsidee des 19. Jhs. wurde der Krieg ideologisch und religiös überhöht. Die »ethische« (103) Verklärung des Krieges als »männlich« im frühen 19. Jh. (auch bei *Schleiermacher!* [104]) bildete nur ein Vorspiel weiterer fataler Ideen, zum Beispiel daß der Krieg dem Menschen neu zur Personalisierung und »Verwesentlichung« ver helfe (so sogar der ansonsten scharfsinnig-kritische Kulturphilosoph G. Simmel: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, 1917). Der Krieg wurde »als Mittel kultureller Erneuerung« angesehen (Huber/Reuter 115). Vor diesem Hintergrund des nationalstaatlichen Bellizismus ist die Tragweite des heute, im atomaren Zeitalter, notwendigen geistigen Umbruchs und politischen Bewußtseinswandels jedenfalls überhaupt erst zu ermessen, die einen überstaatlichen, umfassenden Horizont der Friedensethik einfordern: Friede kann nicht mehr nur herkömmlich als Thema der (National-)Staatsethik definiert oder einfach mit dem Selbsterhaltungsinteresse von partikularen Staaten begründet werden, sondern ist an übergreifenden, etwa an menschenrechtlichen Maßstäben zu orientieren (284; 19f.; 332). - Für die Argumentation theologischer Ethik verdient die Reflexion theologischer und ethischer Leitbegriffe sowie ethischer Konkretionen in Teil III des Buches Beachtung: Hier wird nicht *nur* immanent theologisch, gar theologisch-deduktiv argumentiert; sondern christentumsgeschichtliche und theologische Perspektiven der Friedensethik werden in ihrer auch außertheologisch aufweisbaren, rationalen Evidenz verdeutlicht (vgl. 209, 247). Insofern werden die Schranken eines nur konfessorischen Friedensappells und einer reinen Gesinnungsethik überwunden. Vielmehr wird der konkrete ethische Gehalt theologischer Grundaussagen aufgezeigt, indem zum Beispiel die - auch allgemein rational sinnvolle, politisch notwendige - Ethik wechselseitiger Anerkennung und produktiver Veränderung als Implikation des christlichen Versöhnungsbegriffs entfaltet wird (320f.).

(4) Auf einen Teilbereich der Friedensethik, das Problem der nuklearen Abschreckung, konzentriert sich *H. Langendorfer: Atomare Abschreckung*

und kirchliche Friedensethik, 1987 (I, 22-114, zum US-Bischofswort »The Challenge of Peace«, 1983, und zum deutschen Bischofswort »Gerechtigkeit schafft Frieden«, 1983; 11, 115-203, systematisch-ethisch zur Abschreckungsdoktrin). Im formalen Argumentationsstil und in der Zielrichtung unterscheidet sich dieses Buch deutlich von der Friedensethik bei Huber/Reuter. Wenngleich ein prozessualer Friedensbegriff (15) und letztlich eine »Überwindung der Abschreckung« (z. B. 168) befürwortet werden, plädiert der Verfasser doch dafür, diese bewußt »noch« hinzunehmen, und zwar als »Interimslösung« (169ff.). Freilich: Wie lange soll das »noch« gelten? Sogar für die Situation konkreter Abrüstung akzentuiert der Vf. einseitig den Abschreckungsgedanken (177), obwohl bei der Abrüstung ja vor allem vertrauensbildende Maßnahmen und wechselseitig akzeptierte, institutionell gesicherte Kontrolle dominieren müssen. Es wird lediglich die »Absolutsetzung (!) der Politik nuklearer Abschreckung« negiert (181). Am US-Bischofswort beziehungsweise seinen Vorwürfen wird der Widerspruch gerügt, daß die Bischöfe die Abschreckung insofern abgelehnt hätten, als der Einsatz der angedrohten Atomwaffen nicht vertretbar ist, sie die Abschreckung aber dennoch faktisch »geduldet« hätten (44f., vgl. 37, 65). Demgegenüber sei für das deutsche bischöfliche Votum bemerkenswert, daß es die nukleare Abschreckung *politisch*, bezogen auf das Ziel der Kriegsverhütung, diskutierte und sie gestützt auf eine Güterabwägung »noch« akzeptierte (91ff., 102f.). Der Verfasser selbst thematisiert die Abschreckungsdoktrin indes dann nachdrücklich in Hinsicht auf die mit ihr zumindest hypothetisch verbundene *militärische* Einsatzoption: Hierbei hält er die »Möglichkeit zum kontrollierten Einsatz von Atomwaffen« für gegeben (159) sowie eine Proportionalität bei ihrer Anwendung für »heute möglich« (ebd., vgl. 160, 164). Welche Kriterien für diese vorgebliche Proportionalität gelten sollen, bleibt aber unklar. Ein verantwortungsethischem, teleologisch zu bedenkender Sachverhalt wie der nukleare Winter wird lediglich anmerkungswise erwähnt (127, Anm. 39). Der Verfasser unterscheidet jedenfalls zwischen »ethisch zulässigem« oder »erlaubtem« und »unzulässigem« Einsatz von Kernwaffen (163, 164) und folgert für die atomare Abschreckungsdoktrin: »Ethisch zulässig ist die Drohpolitik also dann, wenn sie sich auf solche erlaubten Androhungen beschränkt« (163).

Eine solche Argumentation leitet allerdings völlig in die Irre. In fataler Weise wird die Erörterung der nuklearen Abschreckungsdrohung von der politischen Ebene der Kriegsverhütung auf das Denkspiel militärischer Kriegsführung zurückverlagert. Die auch von den US-Bischöfen betonte tödliche Aporie, daß die Drohung mit den Atomwaffen ihren Einsatz nicht ausschließen kann, wird bestätigt – nur daß anstelle der prinzipiellen Absage des Hirtenwortes an die Abschreckung (weil diese den Spalt zur unkontrollierbaren, schlechthin abzulehnenden Anwendung offenhalten muß) nunmehr eine ethische *Noch-Legitimierung* der Abschreckung gar *einschließlich* (!) des mit ihr implizierten begrenzten Einsatzes von Kernwaffen erfolgt; der Verfasser spricht ja von »ethisch zulässige(n) Atomschlägen« (163). Die fundamentalen Einwände gegen die hier unterstellte, undifferenziert mit »heutigen technologischen und strategischen Gegebenheiten« (160) begründete begrenzte Führbarkeit des Atomkriegs – kein Schutz der Zivilbevölkerung; Eskalationsgefahr, Absenkung der Schwelle vom konventionellen zum atomaren Krieg; Verleitung zum Krieg durch den Anreiz des Kriegserfolgs, und vieles andere – sind in der politisch-ethischen Diskussion so deutlich benannt worden, daß sie moraltheologisch in humaner, normativer und teleologischer Hinsicht unbedingt hätten beachtet werden müssen.

(5) Anders als Langendörfer konzentriert sich der österreichische katholische Ethiker V. Zsifkovits in seiner *Ethik des Friedens*, 1987, das Interesse nicht allein auf die Abschreckungsdoktrin. Diese sieht er in einem Rationalitätsdilemma, da sie grundsätzliche wie pragmatische Schwächen besitzt, »Annahmen über Kriegsursachen enthält, die nicht immer zutreffen müssen« (88), und zum Beispiel militärische Fehlreaktionen nicht ausschließt (66). Übergreifend – und hierin politisch, nicht nur militärisch argumentierend! – plädiert der Autor für eine Strategie des Friedens, die darauf abzielt, mögliche Kriegsursachen und die Drohpolitik zu entschärfen (47ff., 66, 83f.). Über die moraltheologische Verurteilung des nuklearen Erstschlags hinaus wird betont, »daß die kirchlichen Sozialdokumente ... nirgends ausdrücklich die moralische Erlaubtheit eines nuklearen Zweiteinsatzes formulieren« (68). Der Terminus »gerechter Krieg« wird von Zsifkovits mit Recht als mißverständlich kritisiert (56). In der Tat droht durch diesen Begriff, selbst wenn er limitierend-

normativ gemeint ist, eine Legitimität des eindeutig ein »allerschlimmstes« »Übel« (56) darstellenden Krieges suggeriert oder offengehalten zu werden. Als heute erforderlich arbeitet der Autor Bewußtseinswandel und Vertrauensbildung auf unterschiedlichen Ebenen heraus (z. B. 95ff. zum Phänomen individueller Aggression, 100ff. zum Abbau von Feindbildern) und beleuchtet die Perspektiven, die sich durch den Ausbau einer an Menschenrechten und am Gemeinwohl orientierten internationalen Ordnung ergeben können (147-186).

Was die Methode der ethischen Argumentation anbetrifft, ist bemerkenswert, daß das Thema des Friedens, teleologisch-verantwortungsethisch (21, 60) und zugleich auf der Basis einer wertheologischen Urteilsbildung zur Sprache gebracht wird (16ff.). Hierdurch lassen sich rationale, pragmatische und christlich-theologische (32ff.: »Ethische Friedensgrundlagen der Bibel«) Gesichtspunkte plausibel zusammenführen, so daß ein methodisch problematisches deduktives theologisches Urteilsschema, steil formulierte theologisch-ethische Postulate, aber auch ein problematisches, etwa essentialistisches Naturrecht vermieden sind.

(6) Mit dem Friedens- und dem Staatsverständnis sich in anderer, nämlich religionssoziologischer Perspektive die in R. Schieders Buch *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, 1987, entfaltete Thematik. In der civil religion, einem für die U'S-amerikanische Gesellschaft diskutierten Phänomen, geht es darum, daß »Staatsbürger versuchen, im Hinblick auf das Gemeinwesen, in dem sie leben, Sinn zu finden« (21). Eine solche Zivilreligion artikuliert sich durch religiöse Symbole, religiös-nationale Rituale (öffentliche Vereidigung, Nationalhymne et cetera) oder öffentliche Reden. Biblische Begriffe, wie Bund, Erwählung, neues Jerusalem, sind zivilreligiös auf die USA übertragen worden. Einerseits wurden mit (zivil)religiösen Idealen gesellschaftliche Mißstände in den USA, etwa die Rassengleichheit (Martin Luther King!) oder der Vietnamkrieg, kritisiert (79). Andererseits hat R. N. Bellah, der Inaugurator der amerikanischen Debatte zur Zivilreligion, selbst auf die Gefahr hingewiesen, die Nation, gar Krieg und Imperialismus religiös zu überhöhen und zu *ideologisieren*. Die Zivilreligion des »amerikanischen Israel« sei für die »Verschmelzung von Gott, Vaterland und Fahne«, als Rechtfertigung für die schändliche Behandlung der

Indianer« und »seit dem frühen 19. Jahrhundert zur Legitimation einer ganzen Reihe von imperialistischen Abenteuern« verwendet worden (R. N. Bellah, in: H. Klegler/A. Müller (Hg.): Religion des Bürgers, 1986, 33f.; vgl. Schieder 128).

Die von Bellah ins Spiel gebrachte Theorie einer die Gesellschaft integrierenden sowie den Staat legitimierenden Theorie der Zivilreligion wird heute angesichts zunehmender funktionaler Differenzierung der Gesellschaft und eines Legitimations-, Begründungsdefizits des säkularen Staats von einer Reihe amerikanischer und inzwischen auch deutscher Autoren rezipiert. Schieders Buch bietet eine interessante Übersicht der amerikanischen Debatte: zu Bellah selbst (83-215) und zu historischen Hintergründen der Verknüpfung von Religion und Nation in den USA (55-69; prägnant zur deutschen Diskussion: 281-292). Das Buch zeigt, daß Religion in völlig gegenläufiger Weise politisch funktionalisiert werden kann. Bellah selbst vertrat - neben seiner soziologischen *Analyse* zivilreligiöser Phänomene - sozialphilosophisch ein Konzept von Zivilreligion mit *gesellschaftsreformatorischer* Zielrichtung: Aufgrund der zivilreligiösen Tradition der USA, beginnend mit der Ethik der Gründerväter, könnten Gemeinwohlbewußtsein, republikanische Tugenden und ein durch religiöse Transzendenz ermöglichtes kritisches Urteil zur Politik neu gewonnen werden (203f., 208f.). Jedoch umgekehrt ist die (Zivil-)Religion, auch von Politikern, im Kontext und als Instrument antimodernistischer, fundamentalistischer oder neokonservativer Bestrebungen benutzt worden (32,35,71,276): In Form von »Zivilreligion« kann Religion - so die zugespitzte Kritik - gar zur »totalitären Staatsreligion« (227, vgl. 73) degenerieren.

Für die deutsche Diskussion ist Schieders Entfaltung amerikanischer zivilreligiöser Phänomene und der amerikanischen Debatte überaus interessant. Wenn gegenwärtig auch in der hiesigen Gesellschaft »religiöide« (G. Simmel) Phänomene, bis hin zu national orientierten religiösen Symbolen, Ritualen, Bekundungen, verstärkt zutage treten (vgl. Schieder 294f.), sollten die Gefahren einer quasireligiösen Überdeckung gesellschaftlicher Probleme sowie einer religiösen Ideologiesierung von Politik nicht übersehen werden. Wenn ferner (Zivil-)Religion neu als Begründungsinstanz des Staates begriffen oder sie gar in einem »ontologischen Optimismus« für ein religiös-ontologisches,

kosmologisches Fundament der Gesellschaft eingefordert wird (so P. Koslowski, in: ders. [Hg.]: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, 1985, 91 ff.), droht die Religion - im übrigens unter Bagatellisierung des gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses - wieder pauschal als moralisch-gesellschaftliche Legitimationsinstanz funktionalisiert zu werden. Daher ist der Kritik der Zivilreligion bei Huber (Protestantismus und Protest, 81f.) und im EKV-Votum zu Barmen V (ebd. 81) zuzustimmen.

(7) Einen weiteren politisch und friedensethisch relevanten Akzent theologischer Ethik läßt G. Altner: *Die Überlebenskrise in der Gegenwart, 1988*, erkennen. Auch Altner behandelt die Ethik des äußeren Friedens (38-57: »Atombombe und Schöpfungsglaube«). Darüber hinaus beleuchtet er aber den Frieden mit der Natur als der Mitwelt. Hierbei wird in grundsätzlicher Vertiefung nach dem Bewußtsein und der Lebens- bzw. Weltanschauung gefragt, die dem neuzeitlichen (u. a. atom-, gen)technischen Umgang des Menschen mit der Natur überhaupt vorausliegen. Hierdurch verdeutlicht das Buch eine ganz wesentliche, nämlich geistesgeschichtliche Reflexionsebene theologischer Ethik: In der Tat gilt es, ideologiekritisch auf die geistes- und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen heutigen Lebensstils und gesellschaftlichen Handeins hinzuweisen. Der Verfasser erörtert seinerseits anthropologische Hintergründe der modernen, an technischer Naturausbeutung orientierten Lebenshaltung, indem er (psychologisch orientierte) Thesen zum neuzeitlichen »wahnhaft übersteigerten Anthropozentrismus« (51) sowie zur mit Hilfe der technischen Zivilisation erfolgenden Todesverdrängung (80f., 214ff.) entfaltet. Zur atomaren Hochrüstung wird auf A. Schweitzers Äußerung hingewiesen, die den Menschen des Atomzeitalters in der Kategorie des Übermenschlichen *Nietzsches* sieht, dem die notwendige ethische Vernunft fehlt (57). Einseitig am naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnisfortschritt ausgerichtete Vernunft ist, mit C. F. v. Weizsäcker, machtförmig geworden (34). neben der anthropologischen Fragehinsicht wird sodann die *naturtheologische* beziehungsweise -philosophische Bewußtseinsverengung neuzeitlichen Denkens angesprochen und werden kartesianische, mechanistische Tendenzen des heutigen Bewußtseins herausgestellt. Instruktiv bietet das Buch ferner eine Übersicht zum jetzigen Gesprächsstand zwischen

Theologie und Naturwissenschaften über Naturbegriff, Schöpfung als Prozeß, Selbstorganisation, Kosmologie und die Deutung der Welt als offenes System (86-152). *J. Moltmanns* trinitarische Schöpfungstheologie wird hierbei als »unübersetzte Rede« und »für die säkulare Vernunft nicht nachvollziehbar« kritisiert (146). Freilich: Ob unter diesem Kriterium Altners eigene, recht unvermittelt eingeführte kreuzestheologische Weltdeutung (151) ohne weiteres eine neue Brücke zum naturwissenschaftlichen Weltbild eröffnen kann, erscheint dann ebenfalls fraglich; sogar Altner selbst muß hierfür »unübersetzte Direktheiten«, »Willkürlichkeiten« einräumen (152).

Ungeachtet dessen rückt das Buch die weitreichende Herausforderung für die Theologie der Gegenwart ins Licht, nach der apoletischen Phase im 19. und 20. Jahrhundert einen erneuten, positiven Zugang zur naturwissenschaftlichen und -philosophischen Weltdeutung zu formulieren und hierdurch den Eigen-Wert von Leben, Schöpfung und Natur geistig abzustützen. Dabei sollten freilich neue Einseitigkeiten vermieden und sollte von der Theologie besonders der Gottesgedanke selbst nicht unter Vernachlässigung von Transzendenz und von personalen Kategorien vorschnell auf naturphilosophische und kosmologische Ansätze reduziert werden (z. B.: »Gott ... ist (!) die Evolution« [Zitat von *E. Jantsch*, bei Altner 128, 123; vgl. Altner selbst 130: es kann »in den neuen Denkbezügen keine Möglichkeit für eine zusätzliche Transzendenzaussage geben«]). Indes gilt es wahrzunehmen, daß sich gerade von *theologischen* Denkvoransetzungen her kartesianische, mechanistische und rational-instrumentelle Welt- und Naturauffassungen kritisieren lassen, so daß die Theologie aus einer apoletischen Rolle herausgelangen und gegenüber Technik und Naturwissenschaften normative und korrektive Gesichtspunkte formulieren kann. Altner bemerkt: »Modifiziert die religiöse Erfahrung der Geschöpflichkeit und Abhängigkeit nicht auch die Denkstruktur naturwissenschaftlicher Erkenntnis?« (218) Mit solchen Überlegungen läßt sich zugleich die vordergründig legitimatorische Funktion von Religion, wie sie bei der in Schieders Buchs diskutierten Zivilreligion naheliegt, überwinden.

III.

Im Rückblick auf die erörterten Werke zur politischen Ethik und zur Friedensethik sei summarisch

festgehalten: (1) Die die sozialetische Diskussion lange beherrschende, sachlich nicht mehr weiterführende Grundlagenfrage nach dem Verhältnis beziehungsweise der Alternative von Zweireichelehre und Königsherrschaft Christi tritt mit Recht zurück. Diese im EKV-Votum zu Barmen V deutlich werdende Intention ist zu unterstreichen. Vielmehr ist verstärkt nach einer sachlich wegweisenden Vermittlung sowie wechselseitigen Erhellung theologischer Leitbegriffe (z. B. Friede, Versöhnung, Gerechtigkeit) und allgemeiner, rationaler Argumentation bei ethischen Einzelthemen zu fragen. Wie an der Friedensthematik exemplarisch sichtbar wird, lassen sich christlich begründete normative oder wertethische Kriterien und eine teleologische Argumentation sinnvoll zusammenführen. (2) Die materialetische Diskussion der Friedensfrage wird sich nach Auflösung des Ost-West-Gegensatzes verstärkt dem Nord-Süd-Gefälle sowie regionalen Konflikten und ihren sozialen (v. a.: Überbevölkerung, Hunger) wie religiösen (z. B.: Fundamentalismus) Hintergründen zuzuwenden haben. Die in der Debatte der 80er Jahre zur Abschreckungsdoktrin mit Recht zunehmend herausgestellte Notwendigkeit, militärische Denkkategorien zu *überwinden* (vgl. z. B. die Denkschrift der EKD, Frieden wahren, fördern und erneuern, Gütersloh 1981, 52ff.), mithin die Unhintergebarkeit politischer und Konflikten friedlich vorbeugender Denk- und Handlungsansätze wird sich hier erneut zu bewähren haben. (3) Ein ausgeweiteter Friedensbegriff berührt ebenfalls das Verhältnis des Menschen zur Natur und leitet zur Überwindung eines rein instrumentellen Naturbegriffs an. Es gilt, vertiefend einen theologisch-ethischen Zugang zum Naturverständnis zu formulieren, hierfür auch Einsichten der Schöpfungstheologie fruchtbar zu machen, und die divergierenden (mechanistischen, aber auch organologischen, u. a.) Gedanken zur Naturauffassung in der neueren Theologiegeschichte der Sache nach kritisch oder konstruktiv aufzuarbeiten. Durch solche theologiegeschichtlichen wie systematischen Überlegungen Denkansätze zu einer theologisch fundierten Ethik der Natur und der Technik aufzuzeigen sowie einen allgemeinen Bewußtseins- und Wertewandel im Naturverständnis zu befördern, wäre als ein weitergehender Beitrag evangelischer Theologie zur Friedensethik und zu einem prozessualen Friedensverständnis anzusehen.

Hartmut Kreß 5307 Wachtberg-Niederbach

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

Heimbach-Steins (Hg.): Naturrecht im ethischen Diskurs. Münster: Aschendorf 1990 (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 21). 212 S. 20,- DM.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens. Frankfurt a. M.: Klostermann 1990. (Wissenschaft und Gegenwart, Bd. 66) 38 S. 12,80 DM.

Koch, Anton Friedrich: Subjektivität in Raum und Zeit. Frankfurt a. M.: Klostermann (Philosophische Abhandlungen, 57). 288 S. Ca. 88,- DM.

Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. Ca. 588 S. Ln. Ca. 124,- DM; kart. Studienausgabe. Ca. 98,- DM.

Ringeling, Hermann: Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik 11. Freiburg i. Br.: Herder 1990 (Studien zur theologischen Ethik, 32). Ca. 200 S. Ca. 34,- DM.

Runggaldier, Edmund: Analytische Sprachphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 1990 (Grundkurs Philosophie, Bd. 11 - Urban-Tb., 395). 192 S. 22,-DM.

Schiiller, Bruno: Pluralismus in der Ethik. Zum Stil wissenschaftlicher Kontroversen. Münster: Aschendorf 1988 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 55). IV, 144 S. 38,- DM.

Historische Probleme der Ethik

Drescher, Hans-Georg: Ernst Troeltsch. Leben und Werk. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. Ca. 560 S. Ca. 98,- DM.

Kreß, Hartmut: Ethische Werte und der Gottesgedanke. Probleme und Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 312 S. 79,- DM.

Langthaler, Rudolf: Kants Ethik als »System der Zwecke«. Perspektiven einer modifizierten Idee der »moralischen Teleologie« und Ethiktheolo-

gie. Berlin: de Gruyter 1991 (Kantstudien-Ergänzungshefte, Band 125). XIV, 428 S. 168,-DM.

Mutschler, Hans-Dieter: Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings. Stuttgart: Kohlhammer 1990 (Münchener philosophische Studien, Neue Folge: Band 5). 232 S. 49,80 DM.

Nelson, William N.: Morality: What's in It for Me? A Historical Introduction to Ethics. Oxford: Westview Press 1990. 174 S. 31,50 \$.

Peirce, Charles Sanders: Vorlesungen über Pragmatismus. Übers. und herausgegeben von Elisabeth Walther Hamburg: Meiner 1991 (Philosophische Bibliothek 435). Ca. XXIV, 188 S. Ca. 32,-DM.

Profil des neuzeitlichen Protestantismus. Band 2: Kaiserreich. Hg. von Friedrich Wilhelm Graf. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (GTB Siebenstern 1431). Ca. 320 S. Ca. 39,80 DM.

Rendtorff, Trutz: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung. Hg. von Horst Renz und Friedrich-Wilhelm Graf. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (Troeltsch-Studien, Bd. 5). Ca. 320 S. Ca. 98,- DM.

Sløk, Johannes: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards. Übers. aus dem Dänischen von Ulrich Panzer. München: Chr. Kaiser 1990 (Kaiser Taschenbücher, 83). 176 S., 19,80 DM.

Wood, Allen, W.: Hegers Ethical Thought. Cambridge University Press 1990. Ca. 320 S. 27,50 £; Paperback: 9,50 £,

Feministische Ethik, gesellschaftliche Situation der Frau

Brockmann, Doris: Ganze Menschen - Ganze Götter. C. G. Jung in der feministischen Theologie. Mit einem Vorwort von Peter Eicher. Paderborn: Schöningh 1991. 202 S. 48,- DM.

Ferguson, Ann: Sexual Democracy. Women,

Oppression and Revolution. Oxford: Westview Press 1991. 256 S. 38,- \$; Paperback: 15,95 \$.

Lee-Linke, Sung-Hee: Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (GTB Siebenstern 530). Ca. 208 S. 9 Abb. Ca. 29,80 DM.

Meyer-Wilmes, Hedwig: Rebellion auf der Grenze. Ortsbestimmung feministischer Theologie. Freiburg: Herder 1990. 288 S. 32,- DM.

Moore, Henrietta L.: Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (GTB Siebenstern 483). 384 S. 39,80 DM.

Wirtschaftsethik

Brady, F. Neil: Ethical Managing. Rules and Results. Oxford: Maxwell Macmillan International Publishing Group 1990. 256 S. 12,95 £.

Haslett, David: Ethics and Economic Systems. Oxford: Oxford University Press 1991 (Clarendon Press). 224 S. 20,- t:

Henry, Hohn E.: The Making of Neoclassical Economics. London: Unwin Hyman 1990. 256 S. 30,00 £.

Macroeconomic Policy. Inflation, Wealth and the Exchange Rate. Ed. by Martin Weale, Andrew

Blake u. a, London: Unwin Hyman 1989. 360 S. 50,- £.

Wehner, Burkhard: Der lange Abschied vom Sozialismus. Grundriß einer neuen Wirtschafts- und Sozialordnung. Frankfurt a. M.: Hain 1990. 36,-DM.

Bioethik, u. a. Medizin, Genetik

Beauchamp, Tom L.: Principles of Biomedical Ethics. Oxford: Oxford University Press 1989. 480 S. 35,00 E; Paperback: 12,50 £.

Hirsch, Emmanuel: Medicine et ethique. Le devoir d'humanite, Paris: Les editions du Cerf 1990 (Recherches morales). 475 S. 185ffs.

Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord. Hg. von Anton Leist. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990 (stw 846). 427 S. 26,-DM.

Linke, Delle! Bernhard: In Würde sterben. Zur Ethik in der Medizin. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. Ca. 120 S. Ca. 34,-DM.

Wheale, Peter: Genetic Engineering: Catastrophe or Utopia? Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1988. 288 S. Paperback 10,95 £.

Zusammengestellt von Gunhild Frey

Einleitung

Das vorliegende Heft vereint grundlegende Studien im Bereich wissenschaftlicher Ethik und aktuelle Berichte im Zusammenhang der politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Entwicklung im vereinten Deutschland.

Dietrich Böhler, Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin, arbeitet in Auseinandersetzung mit *Singers* utilitaristischer Ethik das Modell einer dialektisch angelegten Diskursethik heraus. Die Präzision und ausgesprochene Klarheit seiner Argumentation gibt einen durchsichtigen Einblick in die Argumentationsschritte und Grundlagen der Diskursethik.

Ulrich Barth, Theologe aus Göttingen, widmet sich der Kapitalismustheorie *Max Webers*. Bisher hat die mentalitätsgeschichtliche Analyse der Genese des Kapitalismus die meiste Aufmerksamkeit erfahren, wogegen die systematisch-soziologische Entfaltung des Kapitalismus in den Hintergrund gedrängt wurde. Barth nun entfaltet Webers Ethik eines aufgeklärten Kapitalismus stringent aus dessen wirtschaftssoziologischen Schriften. Ein Vorgehen, das nach dem Zusammenbruch des östlichen Sozialismus besondere Aufmerksamkeit verdient.

Die Auseinandersetzung mit für die ethische Reflexion aktuellen Problemen eröffnet der Herausgeber *Ro/f-Peter Calliess* mit seinem Kommentar zum Eigentumsrecht im vereinten Deutschland. Der Marburger Sozialethiker *Siegfried Kiel* verfolgt am Beispiel der Familienpolitik die Differenzpunkte, die der verfassungspolitisch gebotenen Herstellung einheitlicher Lebensverhältnisse im vereinten Deutschland noch widersprechen.

Die Entwicklung der Biotechnologie ist in ethischer Perspektive gleich zweimal thematisch. *Martin Honecker*, Mitglied des vom Bundesministerium für Forschung und Technologie berufenen Arbeitskreises Genforschung »Ethische und soziale Aspekte der Erforschung des menschlichen Genoms« berichtet über die ethischen Erkenntnisse dieser Arbeitsgruppe. *Hartwig von Schubert*, Mitarbeiter an der vom Bundesministerium für Forschung und Technologie geförderten Studie der FESt über »Evangelische Ethik und Biotechnologie« berichtet über die Grundeinsichten dieser interdisziplinären Forschungsgruppe. Der Literaturbericht zur Wirtschaftsethik von *Arthur Rich* ist in diesem Heft ebenfalls interdisziplinär gefaßt. Nach Erscheinen des zweiten Bandes seiner Wirtschaftsethik wird das Gesamtwerk gewürdigt und vorgestellt von *Hans G. Nutzinger*, Kassel, *Helmut Kaiser*, Spiez und *Hans-Erich Roth*, Brugg.

Während der Arbeiten zur Herausgabe dieses Heftes erhielten wir die Nachricht, daß der von 1965 bis 1986 als Mitherausgeber mit der ZEE verbundene Dr. theol. Heinz Eduard Tödt am 25. Mai 1991 nach schwerer Krankheit im Alter von 73 Jahren verstorben ist. Wir trauern um einen weitsichtigen Forscher und verständnisvollen Menschen, der als Herausgeber dieser Zeitschrift zu ihrem Profil Unverzichtbares beigetragen hat. Das nächste Heft wird eine Würdigung H. E. Tödts enthalten.

E. S. - v. S.

Aktuelle Probleme des Eigentums

Von Rolf-Peter Calliess

Das Bundesverfassungsgericht hat mit seinem Urteil vom 23. April 1991 den in der deutschen Rechtsgeschichte bislang wohl größten Rechtsstreit über Grundstücke entschieden. Für etwa ein Drittel der land- und forstwirtschaftlichen Fläche in den neuen Bundesländern sowie für Industrieunternehmen, die zwischen 1945 und 1949 von der sowjetischen Besatzungsmacht oder aufbesatzungsrechtlicher Grundlage enteignet worden waren, stand zur Debatte, ob eine Rückgabe an die ehemaligen Eigentümer nach dem Grundgesetz zu erfolgen habe. Das Gericht hat die Kläger abschlägig beschieden. Es hat die entsprechenden Regelungen des Einigungsvertrages, wonach vor allem aus außenpolitischen Gründen die Rückgabe des konfiszierten Eigentums ausgeschlossen ist, verfassungsrechtlich anerkannt. Denn, so das Gericht, die zwischen 1945 und 1949 in der sowjetischen Besatzungszone veranlaßten Enteignungen könnten der Staatsgewalt der Bundesrepublik im Sinne eines »Einstehenmüssens« für diese Maßnahmen nicht zugerechnet werden, zumal das Grundgesetz zu diesem Zeitpunkt noch nicht in Kraft war.

Soweit die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts die Irreversibilität der zwischen 1945 und 1949 erfolgten Enteignungen festschreibt, ist das nicht nur verfassungsrechtlich und völkerrechtlich beanstandungsfrei. Unter historisch-politischem Aspekt entspricht sie auch den gesellschaftlichen Gegebenheiten. Etwas anderes gilt aber weithin für die vom Gericht ausgesprochene Verpflichtung zum Ausgleich auf Kosten der Allgemeinheit, wovon gleich noch die Rede ist.

Doch vorerst zur Enteignung selbst. Zunächst ist ein historischer Rückblick vonnöten. Er beleuchtet den sozial-ethischen Kontext, in dem die Enteignungen zu verorten sind: Es ist nicht schlicht Unrecht geschehen, sondern auch Gerechtigkeit wie unvollkommen auch immer verwirklicht worden. Mit zwei Tatbeständen war die deutsche Gesellschaft nach 1945 konfrontiert. Zum einen hatte die Weimarer Republik ein Erbe hinterlassen, in dem die radikalen gesellschaftlichen Umbrüche der Jahrhundertwende nur unzureichend mit einer als gerecht empfundenen Eigentumsordnung beantwortet worden waren. Die sog. »Fürstenenteignung« von 1918 hatte allenfalls ansatzweise die zentralen Probleme in den Griff zu bekommen versucht.

Und auch für den kirchlichen Bereich stellen die in Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 138 Abs. 1 WRV erwähnten Staatsleistungen an die Kirchen, unter anderem die noch immer gezahlten Pfarrbesoldungszuschüsse der Bundesländer, auch heute noch tradierte Ausgleichsleistungen dar, deren gewohnheitsrechtliche, aber heute fragwürdig gewordene Grundlage auf

die Einziehung des Kirchengutes zur Reformationszeit durch die evangelisch gewordenen Landesfürsten zurückgeht.

Zum anderen war der 1990 wiedervereinigte und seit 1949 in zwei Staatsgebilde geteilte deutsche Reststaat mit dem Problem konfrontiert, Millionen von Vertriebenen, Flüchtlingen und Aussiedlern zu integrieren. In der öffentlichen Diskussion ist heute verdrängt die Tatsache, daß deshalb nach 1945 der überwiegende Teil der Bevölkerung nach einer Neuordnung der Eigentumsverhältnisse verlangte. Blickt man in die damaligen Programme der neu gegründeten Parteien, und zwar *aller* Parteien in Ost und West, so bestand ein weitgehender Konsens dahin, daß zur Lösung der anstehenden Probleme Großgrundbesitz enteignet und umverteilt und die Großindustrie vergesellschaftet werden sollten. Der in der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zitierte Volksentscheid vom 30. 6. 1946 im Land Sachsen, in dem sich die Bevölkerung mit 77,6% für die gesetzlich beschlossenen Enteignungen ausgesprochen hatte, steht tendenziell für diesen Sachverhalt. Und auch der noch heute geltende, aber so gut wie verdrängte Art. 15 des Grundgesetzes spiegelt die politische Lage. Nach Art. 15 Grundgesetz ist nämlich die »Sozialisierung« möglich: »Grund und Boden, Naturschätze und Produktionsmittel können zum Zwecke der Vergesellschaftung durch ein Gesetz, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt, in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft überführt werden.«

Soweit das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung eine Rückabwicklung der zwischen 1945 und 1949 erfolgten Enteignungen abgelehnt hat, entspricht dies auch zunächst der sozial-ethischen Position, die der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen des Bundes Evangelischer Kirchen (KKL) am 6. Oktober 1990 in einer gemeinsamen Stellungnahme »zur Regelung der Eigentumsfrage« im Einigungsprozeß bezogen haben: »Die Folgen« des zweiten Weltkrieges »sind vielfach gar nicht mehr wiedergutzumachen. Die Erwartung wäre falsch, daß sich die Jahre und Jahrzehnte der ungerechten Verhältnisse auslöschen ließen und eine volle Wiederherstellung des früheren Zustandes zu erreichen wäre.«

Freilich soll, so die kirchliche Stellungnahme, in »begrenztem Maße, zumal bei Eigentumsentzug«, eine »Wiedergutmachung vorstellbar« sein. Und so enthält Art. 41 des Einigungsvertrages (Anlage III, Ziffer 1) die auf Bestreben der FDP in letzter Minute eingefügte »Auffassung« der Regierung der Bundesrepublik Deutschland, »daß einem künftigen gesamtdeutschen Parlament eine abschließende Entscheidung über etwaige staatliche Ausgleichsleistungen vorbehalten bleiben muß«. Hieran knüpft das Bundesverfassungsgericht unter dem verfassungsrechtlichen Gesichtspunkt des Sozialstaats an. Dabei geht die Entscheidung des Gerichts über die in Art. 41 des Einigungsvertrages enthaltene Regelung weit hinaus. Die Frage nämlich, ob Ausgleichsleistungen an die Enteigneten zu gewähren sind oder nicht, hat das Gericht in eigener Kompetenz entschieden, statt sie, wie vorgesehen, der politischen Entscheidung des Bundsparlamentes zu überlassen. Das Gericht hat den Staat zwar nicht verpflichtet, eine *volle* Entschädigung zu leisten, was im Zweifel den Staatsbankrott bedeuten würde. Das Gericht hat aber festgestellt, daß ein wie auch immer gearteter *Ausgleich* der Lasten aus Mitteln der Allgemeinheit zu gewähren sei.

Mit dieser salomonisch und den politischen Realitäten angepaßt erscheinenden Entscheidung hat das Gericht zunächst für die Beteiligten und Betroffenen Öl auf die hoch

einhergehenden Wogen gegossen. Doch die auf den ersten Blick für den Bereich der neuen Bundesländer friedensstiftende Entscheidung enthält einen Sprengsatz, der schon in naher Zeit einen innenpolitischen Flächenbrand in den alten Bundesländern zünden könnte. Das schlicht anmutende Postulat des Bundesverfassungsgerichts, das den Bundesgesetzgeber und damit die Steuerzahler verpflichtet, für die zwischen 1945 und 1949 Enteigneten Ausgleichszahlungen vorzunehmen, enthält zwar eine Vielzahl von Begrenzungen: Der Gesetzgeber darf bei der Bemessung des Ausgleichs »darauf Rücksicht nehmen, welche finanziellen Möglichkeiten der Staat unter Berücksichtigung der sonstigen Staatsaufgaben hat«. »Der Gesetzgeber darf danach das Gesamtvolumen der wiedergutzumachenden Schäden berücksichtigen.« Und bei der Gewichtung von Eigentumsschäden ist zu bedenken, daß in der fraglichen Zeit auch andere Güter – etwa Leben, Gesundheit, Freiheit und berufliches Fortkommen – beeinträchtigt worden sind. Darüber hinaus »darf« - so das Gericht weiter – »der Gesetzgeber auch auf die Erfüllung der neuen Aufgaben Bedacht nehmen, die sich aus dem Wiederaufbau in den neuen Bundesländern ergeben«.

Angesichts soviel fürsorglicher Bedachtnahme dahingehend, daß die Bäume der Ausgleichsforderungen nicht in den Himmel wachsen, mutet es seltsam an, daß die entscheidende Frage der Begrenzung der Ausgleichshöhe unerwähnt und ausgeklammert bleibt. Es ist die in immer weiteren Kreisen der Bevölkerung und zunehmend drängender gestellte Frage, was denn mit jenen zum Teil nicht unerheblichen Ausgleichsleistungen geschieht, die die Betroffenen zum großen Teil bereits in den vergangenen Jahren nach dem Lastenausgleichsgesetz erhalten haben. Diese unter dem Gesichtspunkt der sozialen Gerechtigkeit zu stellende Frage gilt freilich gleichermaßen auch für jene erst nach 1949 aus der ehemaligen DDR geflohenen Bürger, die nach den insofern anders lautenden Bestimmungen des Einigungsvertrages nicht nur Ausgleich für verlorenes Eigentum, sondern in der Regel die Rückgabe ihres Eigentums verlangen können. Das sozial-ethisch und innenpolitisch gleichermaßen brisante Problem spitzt sich mit der Frage zu, ob nun einige Bevölkerungsgruppen, durch die Gunst der politischen Stunde bevorzugt, doppelt, gestern und heute, »Ausgleich« erhalten oder trotz Rückerhalt ihres Eigentums heute ihre gestrigen Ausgleichszahlungen wertmäßig hochgerechnet nicht zurückerstatten müssen.

Zwei Beispiele mögen diesen Sachverhalt beleuchten:

Fall 1: Ein 1946 enteigneter Gutsbesitzer hat nach 1950 aus dem westdeutschen Lastenausgleichsfonds neben anderen Leistungen nach dem Lastenausgleichsgesetz, wie Hausratsentschädigung und Eingliederungsdarlehen, 80000 DM als Hauptentschädigung zur Abgeltung seiner Vermögensschäden erhalten. Mit dieser Summe, die nach damaligen Verhältnissen ein Vermögen darstellte, hat er sich in Niedersachsen einen vergleichbaren landwirtschaftlichen Betrieb gekauft, der heute nach aus öffentlichen Mitteln subventionierten Verbesserungen, zum Beispiel nach dem Flurbereinigungsgesetz und dem Grünen Plan, einen Wert von 2,5 Millionen DM hat. Seine Nachbarn und andere Grundstückseigentümer sind mit ihm im Streit geschieden, nicht nur weil er die vom Bundesverfassungsgericht inzwischen abgelehnte Rückgabe seines enteigneten Guts als »sein gutes Recht« angesehen hatte, sondern nunmehr noch auf abermalige Ausgleichsleistungen hoffen darf. Sie, die Nachbarn, haben nicht vergessen, daß sie aufgrund des Lastenausgleichsgesetzes damals nicht unerhebliche Vermögensabgaben, teilweise gesichert durch in ihre Grundbücher eingetragene Zwangshypotheken,

an den Lastenausgleichsfonds abgeführt haben. Angesichts des nun nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Debatte stehenden Doppelausgleichs war die Überlegung nicht weit, nun ihrerseits Restitutionsforderungen zu stellen. Und für Vertriebene und Aussiedler aus den Gebieten jenseits von Oder und Neiße stellt sich die Frage nach einem aus Gleichheitsgründen zu gewährenden Nachschlag zum damals erhaltenen Lastenausgleich.

Fall 2: Ein Ehepaar, das in Brandenburg ein Haus mit einem kleinen Ladengeschäft und zwei darüberliegenden Wohnungen sein eigen nannte, ist 1952 aus politischen Gründen in die Bundesrepublik geflohen. Es hat danach nach dem Lastenausgleichsgesetz unter anderem 15000 DM Hauptentschädigung zur Abgeltung von Vermögensschäden erhalten und sich von diesem damals recht ansehnlichen Betrag ein Hausgrundstück bei Köln gekauft, das heute nach erheblichen Wertsteigerungen 500000 DM wert ist. Nach der Vereinigung hat das Ehepaar Glück gehabt. Denn nach dem Grundbuch in Brandenburg ist ihr Eigentumsrecht an dem verlassenen Haus, das nach den jetzigen Verhältnissen ebenfalls etwa 500000 DM wert ist, unstreitig geblieben. Sie wollen ihr Haus jetzt wieder in Besitz nehmen.

Die geschilderten Beispiele sind keineswegs Einzelfälle, die man vernachlässigen könnte. Immerhin liegen bei den zuständigen Stellen in den neuen Bundesländern für die Zeit nach 1945 etwa drei Millionen Anträge auf Eigentumsrückerstattung vor. Das Bundesverfassungsgericht hat die offenen Probleme des Ausgleichs nicht angesprochen. Es wird sich vielleicht eines nicht fernen Tages mit der Sache wieder befassen müssen. Auch in der öffentlichen politischen Diskussion sind die geschilderten Probleme bisher verdrängt oder opportunistisch verschwiegen worden. Spätestens aber dann, wenn sich der Bundestag mit der ihm vom Bundesverfassungsgericht auferlegten Ausgleichsverpflichtung zu befassen hat, ist das Problem auf dem Tisch, ob ein doppelter Ausgleich gezahlt oder der bisher gezahlte Lastenausgleich, wertmäßig hochgerechnet, wenigstens auf die neuen Ausgleichsforderungen anzurechnen ist. Dann führt auch kein Weg an der Entscheidung vorbei, ob bei Eigentumsrückgabe der früheren Grundstücke nicht eine Rückzahlung des entsprechend verzinsten Lastenausgleichs erforderlich ist. Soziale Gerechtigkeit und innerer Friede in der Gesellschaft erheischen eine Antwort.

Prof Dr. Rolf-Peter Calliess

Hanomagstraße 8

3000 Hannover 91

Menschenwürde und Menschentötung Über Diskursethik und utilitaristische Ethik

Von Dietrich Böhler

Ein Dankeszeichen für Karl-Otto Apel

1. Geschichtlichkeit und Geltung, Hermeneutik und Transzendentalpragmatik

Die Diskursethik ist einerseits eine Ethik, die das Verfolgen von Interessen normiert und einschränkt, indem sie nach Unverfügbarem fragt, das rational einsehbar ist und unbedingt verpflichtet. Andererseits geht sie aus von der Abhängigkeit konkreter Orientierungen und Verpflichtungen von geschichtlichen Interessenkonstellationen und kulturell-lebensweltlichen Zusammenhängen.

Einerseits beruht die Diskursethik auf einer *Begründungsreflexion*, die die Fragen zu beantworten versucht: Gibt es etwas, wozu wir alle unbedingt – also unabhängig von besonderen, kontingenten Bedingungen wie sozialen Konventionen oder Gruppeninteressen – verpflichtet sind? Und läßt sich solch unbedingte Verpflichtung als intersubjektiv gültig erweisen? Dann müßte sie gerade demjenigen andemonstriert werden können, der sich auf weiter nichts als auf eine Argumentation darüber einläßt; und zwar so, daß er den Part des Zweiflers übernimmt. In der Tat versucht die transzendentalpragmatische Begründungsreflexion einem solchen Zweifler zu demonstrieren, daß zu seiner Rolle als Argumentationspartner Bedingungen gehören, die er nicht zur Disposition stellen kann, sondern denen er entsprechen muß, sofern er seine Rolle wahrnehmen und überhaupt etwas zur Geltung bringen will, etwa einen Zweifel. Dabei handele es sich zunächst um interne Bedingungen sinnvoller, argumentativer Kommunikation, und zwar nicht allein um logische Regeln, sondern auch um ethische Prinzipien, zumal um die Verpflichtung, alle möglichen Argumentationsgegner als gleichberechtigte Partner zu achten und mit ihnen den umfassendsten wohlbegründeten Konsens anzustreben. Die Bemühung um argumentativen Konsens setze wiederum externe Realisierungsbedingungen voraus, zumal die Gewährleistung des Lebens und der kommunikativen Freiheit der Kommunikationsteilnehmer.

Andererseits ist die Diskursethik nicht zufällig *aus der Hermeneutik hervorgegangen*. Dieser Ursprung hat Konsequenzen, die den Aufbau der Diskursethik betreffen und für ihr Selbstverständnis wichtig sind. Auf der Ebene einer Kritik der Vernunft ansetzend, unterscheidet die Begründungsreflexion der Diskursethik zwar strikt zwischen Problemen der Genese und Fragen der Geltung, bestimmt das Verhältnis beider aber so, daß sie der

Ebene der Geltung den *logischen* Primat zuspricht, der Ebene der Genese jedoch das *Prius* der situativen Sinnkonstitution. Aus dieser Verhältnisbestimmung ergibt sich, daß eine Begründung konkreter Normen, die für reale Situationen gelten sollen, nur den Status von Antworten auf mehr oder weniger hinreichend geklärte gesellschaftliche Situationen haben kann: eine konkrete Normenbegründung unterliegt dem *Prius* der Situation beziehungsweise der Interpretation von Situationen und damit der geschichtlichen Situationsvermittelt-heit.

Aus dieser – sagen wir: *transzendentalhermeneutischen* – Einsicht in die situativ geschichtliche Relativität zieht die Diskursethik aber nicht die, gegenwärtig so beliebte, Konsequenz des Relativismus. Denn dabei handelt es sich um einen Fehlschluß, der sich ergibt, wenn ignoriert wird, daß auch diese Einsicht ein Argument ist und die Möglichkeit sinnvoller intersubjektiv gültiger Argumente voraussetzt. Gegenüber der Argumentationsvergessenheit der Relativisten weiß die Begründungsreflexion der Diskursethik, daß auch eine *Kritik* der Vernunft notwendigerweise *Vernunft* voraussetzt. Sie weiß, daß man nur Rechenschaft ablegen kann über seine Aussagen, wenn man nicht vergißt, was es heißt, daß man argumentiert; mit anderen Worten: wenn man das Argumentieren als die eigene Geltungsbasis berücksichtigt und nötigenfalls rekonstruiert. Nun scheint nichts ungewohnter als das zu sein, weiles bedeutet, zugleich über etwas zu argumentieren und dabei sich als Argumentierender zu wissen. Doch dieses Sich-als-Argumentierender-Wissen, Sich-im-Diskurs-Wissen, gehört zur Rechenschaftsablage, zur Selbstverantwortlichkeit der Philosophie ebenso dazu wie das komplementäre Sich-in-geschichtlichen-Situationen-Wissen.

Die Entfaltung des Wissens, das wir beim Argumentieren nur intuitiv *ihabenc*, und seine Überführung in begriffliches, ausweisbares Wissen ist die Aufgabe der *Transzendentalpragmatik* im engen Sinne: der strikten Reflexion auf die Sinnbedingungen und Geltungsbedingungen derjenigen kommunikativen Tätigkeit, die wir im einsamen Zweifeln und Denken oder im gemeinsamen Zweifeln, Suchen und Streiten ausüben, nämlich das *logon didonai*, das Geben und Prüfen von Gründen – das Argumentieren also. Weil diese Tätigkeit und damit der argumentative Diskurs auch von demjenigen ausgeübt werden muß, der nichts als einen prüfbaren Zweifel vorbringen will, ist sie geltungslogisch unhintergebar. Deshalb führt hinter die, als dialogförmiges Argumentieren erscheinende und nur so existierende, Vernunft kein Weg zurück. Insofern ist der argumentative Diskurs – und nichts sonst – *das fundamentum inconcussum*; so daß dessen reflexive Vergewisserung und transzendentalpragmatische Rekonstruktion den *Aufweis von Unbestreitbarem* ermöglicht: argumentationsreflexive Letztbegründung (vgl. K.-O. Apel 1973 II: 358-435; ders. 1987: 116-211; D. Böhler 1982: 83-123; ders. 1985: 299ff., 356ff.; W. Kuhlmann 1985: 181ff.).

Der besagte Aufweis ist ethisch relevant, weil das Sprachspiel des Argumentierens nur mit Bezug auf einen Plural möglicher Diskursteilnehmer als (wie immer kontroverser) Argumentationspartner denkbar und also ein soziales Konfliktverhältnis ist, dessen Existenz an die Leitidee eines kooperativen Verständigungsprozesses gebunden ist. Dabei handelt es sich um das regulative Prinzip, alle möglichen Diskursgegner als gleichberechtigte Diskurspartner zu achten und nicht nur ihre vorgebrachten Argumente ebenso ernst wie die eigenen zu nehmen, sondern sich um den *umfassendsten argumentativen Konsens* zu bemühen; das heißt, um die wahre Aussage/Theorie oder um die *richtige* Beurteilung/Norm, die auch unter den

entgrenzten Bedingungen des logischen Universums, also in einer *idealen offenen Kommunikationsgemeinschaft*, als wahr oder richtig bestätigt würde.

Sind wir als Argumentierende aber verpflichtet zur Bemühung um den argumentativen Konsens in bezug auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, dann sind wir auch dazu verpflichtet, *Lebensbedingungen* zu schaffen (beziehungsweise zu wahren oder gar wiederherzustellen), die jener Bemühung förderlich sind und der Annäherung an ideale Kommunikationsverhältnisse am besten dienen. Daraus ergibt sich das diskursethische Grundsatzpaar *U* und *tr*« (hier Kapitel 2). Als normative Rekonstruktion des Sprachspiels Argumentieren ist die Transzendentalpragmatik reine Reflexion auf interne Sinnbedingungen und externe Realisierungsbedingungen für Diskurse.

Freilich stößt eine solche Reflexion sofort auf das zwiefältige Wissen von Argumentierenden: Als realiter Argumentierende können wir von vornherein wissen, daß wir uns *zugleich* in argumentativen Diskursen und in realen geschichtlichen Situationen befinden. Dieser Komplementarität, vereinfacht gesagt, von Geschichtlichkeit und Geltung, trägt die Diskursethik durch die von *Karl-Otto Apel* entworfene Architektonik Rechnung. Apel insistierte früh darauf, daß die Begründung des moralischen Sollens und damit die normative Ethik als Legitimationsinstanz prinzipiell zweistufig sein müsse. Deshalb unterscheidet er innerhalb des auf Rechtfertigungsfragen bezogenen »Teils A der Ethikbegründung« die Stufe der argumentationsreflexiven Letztbegründung von Prinzipien (A 1) und die Stufe der situationsbezogenen falliblen Rechtfertigung von Normen (A2).

Diese Einführung der Zweistufigkeit macht bereits die Geltungsbasis der Ethik reflexiv, und zwar dialogisch reflexiv. Sie schließt eine monologische Anwendung des Prinzips oder der Prinzipien von A 1 aus, überwindet also eine monologische Gesinnungsethik zugunsten von prinzipiengeleiteten Dialogen über das, was in den verschiedenen Situationen jeweils als das Richtige gelten kann (A2). Nur im Rahmen solcher Dialoge lasse sich die Frage nach moralischen Normen sinnvoll stellen und behandeln.

Daraus folgt eine Sinnkritik an monologischen Prinzipienethiken, etwa der *Kantischen*, die zugleich eine entwicklungslogische Perspektive in der Nachfolge *Max Webers* eröffnet. Freilich zeigt sich gerade in dieser Perspektive, die zur Unterscheidung zweier Typen von Prinzipienethik, nämlich Gesinnungsethik versus Verantwortungsethik, geführt hat (*Weber* 1919: 549ff.), daß auch eine dialogisch reflexive Legitimationsethik unzureichend ist. Kommt sie über das Niveau einer dialogischen Gesinnungsethik, über einen kritisch explizierten Kant (vgl. *Schluchter* 1979: 93ff.) eigentlich hinaus? Nein. Denn eine Legitimationsprüfung, die die idealisierenden Bedingungen einer argumentativen Kommunikation in Anspruch nimmt, kann nicht eo ipso eine Orientierung für Entscheidungen bedeuten, die nicht nur unter non-idealen Bedingungen gefällt werden müssen, sondern auch für ein Handeln unter non-idealen, harten Lebensrealitäten - man denke an antagonistische Verhältnisse der Selbstbehauptung zwischen Individuen und Systemen - zu treffen sind. Daher hat Apel dem Legitimationsteil der Diskursethik einen verantwortungsethischen »Teil B« hinzugefügt, der die Anwendbarkeit moralischer Normen im Blick auf reale Folgen untersucht (Apel 1988).

Ich versuche nun zunächst, in Kapitel 2, den dialogisch-reflexiven Charakter der Legitimationsebene A zu präzisieren, indem ich den *Situationsbezug* als Problem einführe, das sich schon bei der idealisierenden *Legitimationsfrage*, welche Normen eigentlich geltungswürdig sind (A2),

unabweisbar stellt. Das bedeutet etwa: Wenn auch das rechtsethische Postulat, die Würde jedes Menschen zu achten, als argumentativ unbestreitbar und insofern als letztgültig erwiesen werden kann, so sind doch dessen rechtliche Konkretionen abhängig von geschichtlichen Situationserfahrungen und situativen Angemessenheitserwägungen.

Während es mir zunächst um den Situationsbezug der idealisierenden Legitimation von Normen geht, frage ich im dritten Kapitel nach den *realen Folgen einer Anwendung* (B) von diskursiv gerechtfertigten Normen. Hier stellt sich nicht etwa nur die hermeneutische Aufgabe der Konkretion eines Allgemeinen, sondern das verantwortungsethische Problem, wie die Kluft zwischen der Diskurssituation der Normenrechtfertigung und non-diskursiven Lebenssituationen (in Systemen der Selbstbehauptung und der Erfolgsverantwortung für Dritte) überbrückt werden kann. Gibt es diskursförmige, argumentativ konsensfähige, also rationale Kriterien für eine solche Überbrückung? Das ist die Fragestellung einer dialogisch reflexiven Verantwortungsethik.

Von der Beantwortung jener Frage hängt nicht weniger ab als die Einlösbarkeit des Versprechens -praktischer Vernunft ob nämlich Vernunft auch dort -praktisch werden – das heißt intersubjektive Orientierungskriterien begründen – kann, wo wir es uns nicht leisten können und dürfen, ihre kontrafaktischen Idealisierungen als direkte Handlungsorientierungen aufzufassen. Müßte diese Frage verneint werden, dann müßten wir das ethische Feld einer existentialistischen Situationsethik einerseits und einer »Realpolitik« des Alltags beziehungsweise des harten Lebenskampfes andererseits überlassen. Wir hätten nicht einmal eine Handhabe, um zu *prüfen*, ob im Einzelfall die (treffende oder irrende) Entscheidung eines bedrängten Gewissens vorliegt oder aber die illegitime Behauptung von Eigeninteressen, die sich hinter einem Sachzwang-Argument verbirgt, beziehungsweise die illegitime Behauptung von Gruppeninteressen, die ein Verantwortlicher routiniert aus seiner Verantwortungsrolle (für seine Angehörigen, Klienten, Mitglieder, Genossen, Wähler, Landsleute et cetera) abzuleiten versteht. Ohne *intersubjektive verantwortungsethische Kriterien* könnte zwischen (berechtigter oder auch nur situativ verständlicher) Gewissensentscheidung und purer Durchsetzung von (Gruppeninteressen nicht unterschieden werden.

2. Die Legitimationsebene der Diskursethik (A)

Die Diskursethik sieht sich dem Einwand gegenüber, sie sei moralisch defizitär beziehungsweise ethisch leer. Besonders herausgefordert wird der Einwand von *Habermas'* Rücknahme der Diskursethik auf eine formalistische und deontologische Verfahrensethik und ihres Moralprinzips auf ein bloßes Geltungskriterium für die Legitimation von Normen (vgl. *J. Habermas* 21985:53 ff., bes. 101 ff.; *ders.* 1986: 16-38). Demgegenüber ist von *Karl-Otto Apel*, *Axel Honneth* und mir vorgebracht worden, daß die Diskursethik damit steht und fällt, daß sie die von Kant jedenfalls angestrebte Verbindung des deontologischen Charakters mit einem regulativ-teleologischen Verpflichtungssinn *im Moralprinzip selbst* durchführt (vgl. *K.-D. Apel* 1986: 3-31; *ders.* 1990: 94, 118ff.; *D. Böhler* 1985: 369ff.; *ders.* 1989: bes. 260/261 ff.). Das Moralprinzip müsse zugleich Geltungskriterium und orientierungsfähige, unbedingte Verpflichtung sein. Es müsse die *Prüfungsmaßgabe* des argumentativ-kommunikativen Universalisier-

rungsgrundsatzes - zu prüfen sei, ob für eine konkrete Norm ein argumentativer Konsens möglich ist, der insbesondere die sinnvollen Argumente der möglichen Betroffenen einschliesse (= U) - verbinden mit der regulativ-teleologischen Grundnorm, die fordert, sich um die Annäherung an Bedingungen einer idealen Kommunikation in den realen Gesellschaften zu bemühen und daher nur solche Normen, Institutionen und Verhältnisse anzustreben, aber auch alle jene zu bewahren, die einer solchen Annäherung förderlich sind (= Ureg).

In diesem Sinne gehe ich von einer Doppelstruktur des diskursethischen Moralprinzips aus: Das verfahrensförmige Geltungskriterium (U) ist dadurch verwoben mit dem substantialistischen Fernziel (Ureg), daß dieses die Realisierungsbedingungen für Diskurse nach U angibt. Denn in der geschichtlich kontingenten Welt realer Kommunikationsgemeinschaften sind die Bedingungen für Diskurse nach U weniger gegeben als aufgegeben und approximativ anzustreben.

2.1 Enthält das Diskurs-Moralprinzip den Menschenwürdegrundsatz (A1)?

Aber auch diese Antwort könnte, jedenfalls auf den ersten Blick, unbefriedigend erscheinen, wenn die Erwartungen an den Verpflichtungsgehalt der Diskursethik in rechtsethischer Perspektive oder in substantiell humanistischer Perspektive etwa so vorgebracht werden: nicht leer, nicht mißbräuchlich, nicht beliebig für die eine Interessenorientierung wie für die andere verwendbar ist eine Ethik nur, wenn sie »die unabdingbare Geltung der Würde der menschlichen Person als eines Zwecks an sich ... als oberstes praktisches Prinzip« (Lutz-Bachmann 1990: 110) anerkennen und begründen kann. Ihr müßte also gelingen, was Kant, wie zuletzt Wolfgang Kuhmann (1990a: 253, 256, 265, 272ff.) gezeigt hat, nur unterstellen konnte: der Nachweis, daß die Pflicht, die Würde des Menschen zu achten, eben das ist, was auf der Ebene der Vernunft - rekonstruiert als argumentativer Diskurs - von den Diskurspartnern gewollt werden müßte. Gelänge dieser Nachweis nicht, dann wäre die Diskursethik nicht davor gefeit, das eigentliche »ethische Kriterium der Richtigkeit moralischer Normen durch das der interessegeleiteten Zustimmung zu ihnen« zu ersetzen, wie Matthias Lutz-Bachmann (1990: 109) jetzt Habermas vorwirft. Dann bestünde, so ließe sich zuspitzen, auf der Ebene des Moralprinzips kein wesentlicher Unterschied mehr zum utilitaristischen und »konsequentialistischen« Universalisierungsstandpunkt, wie ihn Peter Singer einnimmt. Singer geht vom »Prinzip der gleichen Interessenerwägung (1984: 34) aus, demzufolge »ich die Interessen aller zu berücksichtigen habe, die von meiner Entscheidung betroffen sind« (24). Diesem Universalisierungsgrundsatz fügt er, den formalistischen Charakter einer Verfahrensethik also vermeidend, ein »konsequentialistisches« Handlungsprinzip hinzu, demzufolge »ich den Handlungsverlauf wählen (solle), der per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen hat« (ebd.).

Was will man mehr? Hat der konsequentialistisch erweiterte Utilitarismus nicht sowohl ein zureichendes Legitimationsprinzip wie auch ein zureichendes Handlungsorientierungsprinzip? Erscheint dann der Übergang der Diskursethik zur Verantwortungsethik nicht bloß als eine angestrengt komplizierte, einen Überhang an Idealismus und theologischen Resten verspätet abarbeitende, also typisch kontinentale Nachhutaktion? So etwa dürfte ein Utilitarist oder auch ein Commonsensist fragen.

Ein Rechtsethiker hingegen, der es für unverzichtbar ansieht, daß der Menschenwürdegrundsatz (kurz: MW) wie etwa im »Grundgesetz« der Bundesrepublik Deutschland Verfassungsrang hat und daher auch moralphilosophisch begründbar sein sollte, oder ein substantiell humanistischer Ethiker beziehungsweise ein Moraltheologe, der noch dazu von Hegels Kantkritik belehrt wäre, - so einer könnte mit guten Gründen sagen: Seit Kant haben die Moralphilosophen ethisch über ihre Verhältnisse gelebt. Denn was Kants Rekonstruktion der »gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis«, des ethischen common sense, auf der Ebene der Vernunft einholt, sei nicht mehr als das leere Verallgemeinerungsprinzip. Darüber hinausgehende moralische Bestimmungen wie MW hingen in der Luft. Der erste Abschnitt des Grundgesetzes, »Die Grundrechte«, beginnt bekanntlich mit den Worten:

»(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.«

Hier wird die MW zur zentralen Norm des objektiven Rechts gemacht, zum »obersten Konstitutionsprinzip allen objektiven Rechts«, wie *Günther Dürig* in Artikel I, Absatz I, Randnummer 4 im Kommentar *Maunz/Dürig* (1990: 6) formuliert.

Dadurch wird die Achtung der Menschenwürde als der *unbedingt verpflichtende* Rechtsanspruch schlechthin anerkannt und als Grund dafür angegeben, daß Menschenrechte unbedingt zu achten sind. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde wird insofern im Kantschen Sinne als *moralisches* Gesetz eingeführt: als Gesetz, das »als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll« (Kant 1785: 389) - hier als Begründung dafür, daß »die nachfolgenden Grundrechte Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht binden« (Art. 1, Abs. III). Den Geltungsanspruch von MW macht das Grundgesetz also äußerst stark. Andererseits berücksichtigt es die geschichtliche Situativität seiner inhaltlichen Ausgestaltung. Denn durch den unbestimmten Artikel vor »Menschenrechten« und durch die fehlende Verhältnisbestimmung dieser zu den (in Absatz III undefiniert eingeführten!) »Grundrechten« ist angedeutet, daß MW weder durch eine bestimmte Menge von (in bestimmter Weise formulierten) Menschenrechten noch gar durch die Menge der Grundrechte in der Formulierung des deutschen Grundgesetzes ausgeschöpft wird. Das ist auch nicht möglich. Nur im Zuge geschichtlicher Erfahrungen und in mehr oder weniger angemessenen Antworten auf geschichtliche Situationen kann der volle Grundgehalt von Menschenwürde bestimmt werden.

Worin besteht der verbindliche Kern von MWI? Er besteht in der Achtung von zweierlei Freiheitsansprüchen als unbedingt verpflichtenden Ur-Rechten. Zum Kern von MW gehört einmal das *Recht auf kommunikative Freiheit* (kF), das sich differenzieren läßt als Freiheit der Persönlichkeitsentfaltung (Art. 2, 11), als Gewissens- und Orientierungsfreiheit (Art. 4), als Meinungs-, Forschungs- und Lehrfreiheit (Art. 5), als Demonstrations- und Vereinigungsfreiheit (Art. 8 und 9). Der andere Kernbestandteil ist das *Recht auf Leben* und körperliche Unversehrtheit (L), das im GG mit gutem Grund erst nach der Persönlichkeitsfreiheit eingeführt wird (Art. 2, 11). Denn es ist in jenem impliziert. Zudem enthält kF als Anspruch auf moralische Autonomie aller Personen und als Anspruch auf die Entfaltungsfreiheit, die mit derjenigen aller anderen vereinbar und verallgemeinerbar ist, ein *Kriterium* auch für den Umgang mit L. Dieses

Kriterium ist die Universalisierbarkeit unter Menschen als Vernunftwesen. Kant hat es als Synonym für >Sittengesetz< eingeführt.

Von Menschenrecht spricht Kant aus gutem Grund zumal im Singular: »Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht« (Kant 1797: 237). Die Diskursethik präzisiert Freiheit als kommunikative Freiheit und allgemeine Gesetzmäßigkeit als Universalisierungsgrundsatz *U*: im Blick auf die möglichen Betroffenen, deren Entfaltungs- und Lebensansprüche in freier Kommunikation erst ermittelt und zur Sprache gebracht, sodann im argumentativen Diskurs zu prüfen wären. Die diskursethische Rekonstruktion von MW macht also den kriteriologischen Sinn von kF und damit von Menschenwürde selbst stark. MW wird als reflexives Prinzip einer dialogischen Ethik rekonstruiert (im Sinne von Schluchter 1979:97). Nun erst können Probleme einer Einschränkung von L *im Lichte von Menschenwürde* diskutiert werden, so auch das Problem nichtfreiwilliger Euthanasie; Probleme also, deren Diskussion als verwerflich gelten müßte, wenn – im Sinne eines wertkonservativen Prinzips der Heiligkeit des Lebens – MW auf L zurückgeführt und L dadurch verabsolutiert würde. Als verwerflich und nicht etwa als Ausdifferenzierung von MW hinsichtlich moralischer Autonomie müßte dann auch Artikel 4, Abs. III des Verfassungsentwurfs für die DDR (Entwurf 1990) gelten, den der »Runde Tisch« im April 1990 vorgelegt hat. Denn dort heißt es: »Frauen haben das Recht auf selbstbestimmte Schwangerschaft«.

Die Begründungsreflexion der Diskursethik weist die Achtung von kF und, durch diese vermittelt, die Achtung von Lais - im Prinzip unbestreitbare – Pflichten auf. Denn das Postulat der Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (*U*) impliziert *U_{reg}* nämlich die Forderung, sich um eine Annäherung an *Verhältnisse*, die einer idealen Kommunikationsgemeinschaft besser entsprechen, zu bemühen. Eingeschlossen ist darin die *elementare* Pflicht der Diskursethik: die Sorge für den Schutz körperlicher Unversehrtheit, die Förderung der biologischen Lebensbedingungen und die Förderung kultureller Lebensbedingungen zum Schutz der kommunikativen respective partizipatorischen Freiheit, wozu auch die Gewissensfreiheit gehört (vgl. Röhler 1984a: 347-350; ders. 1984b: 858ff.). Insofern ist MW letztbegründbar, ergibt sich also auf Ebene AI.

Freilich wäre es überschwenglich, weil ungeschichtlich gedacht, wollte man auch den reichen Gehalt des *Wertbegriffs* »Menschenwürde« durch strikte Reflexion und insofern apriori begründen und definitiv festlegen. Vielmehr ist es erforderlich, seinen Gehalt jeweils neu in gesellschaftlichen *Situationen* auszulegen, anzureichern und auf konkrete Probleme anzuwenden. Der Unvermeidlichkeit eines situationsbezogenen Konkretionsprozesses von Wertbegriffen und auch von generellen Normen, etwa Verfassungsnormen, trägt die Diskursethik Rechnung, indem sie die geschichtliche Beurteilungsebene A2 einführt: eine Ebene, die konkrete aber nur fallible Resultate ermöglicht. Weil die Diskursethik eine hermeneutisch handlungsphilosophische Reflexion im Hintergrund hat, die orientierende Normen – darunter auch rechtliche, die Politik orientierende Zentralnormen – als Antworten auf verstandene und beurteilte geschichtliche Situationen rekonstruiert, *welchejedemfalls dann zur Revision anstehen können, wenn sich die Situation relevant verändert*, muß sie auch die Konkretionen des allgemeinen Gebotes, die Menschenwürde zu schützen, einer geschichtlich situativen Beurteilung unterziehen.

Bereits in Normenrechtfertigungsdiskursen, wie sie etwa eine verfassungsgebende Versammlung führt, spielt die gesellschaftliche Situation - verstanden vor dem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen, kultureller Traditionen und lebensweltlicher Orientierungszusammenhänge - eine sinnkonstitutive Rolle. Dies ist nicht nur ein kontingentes Faktum, sondern eine Notwendigkeit in semantischer und pragmatischer Hinsicht, weil, was gelten soll, auch in realen Situationen gelten muß, damit es sowohl inhaltliche Bestimmtheit als auch die Zustimmung der Menschen finden kann.

2.2 Begründung konkreter Gehalte und normativer Differenzierungen des Menschenwürdegrundsatzes in falliblen Legitimations- und Angemessenheitsdiskursen (A2)

Die genannte Ebene der Ethik, die konkrete Begründungs- oder Legitimationsebene, bezieht sich auf geschichtliche Erfahrungen und moralische Lernprozesse. Daher sind hier nur revisionsfähige Rechtfertigungen beziehungsweise Prüfungen und Differenzierungen von Normen/Normvorschlägen möglich. Aufgrund des *praktischen Priors der Situation* mag zunächst die Frage nach der *Situationsangemessenheit* eines Normvorschlags geprüft werden (A2.1). Das Resultat wäre der konkrete beziehungsweise situativ konkretisierte Normvorschlag. Sodann, überzeugt von der Angemessenheit, bliebe die eigentliche normative Legitimationsfrage nach der moralischen *Richtigkeit* des Normvorschlags zu klären (vgl. Böhter 1985: 223f., 234ff., 250ff., 309ff., 331ff.). Hier, im praktischen Legitimationsdiskurs (A2.2), kann eine Zurückweisung des konkreten Normenvorschlags oder dessen Korrektur erfolgen. Dann müßte eine erneute Beratung auf der Stufe des Angemessenheitsdiskurses (A2.1) im Blick auf die Situation vorgenommen werden.

Wir haben also einen *Instanzenzug* auf der konkreten ethischen Legitimationsebene. Das entspricht dem kommunikativ abwägenden Verfahrenscharakter der Diskursethik, der sich aus ihrem Begriff der *Vernunft* als einer empirisch wie normativ nur im Plural denkbaren Kompetenz ergibt: Denn die Ansprüche auf Geltung, die jeder Argumentationshandlung zugrunde liegen, richten sich an andere, insofern sie dieselben Ansprüche für inhaltlich verschiedene Positionen erheben können. Gegenüber dem transzendentalen Solipsismus oder Individualismus der traditionellen Fixierung von -Vernunft auf ein im Singular gedachtes Subjekt versteht die Transzendentalpragmatik »Vernunft mit Bezug auf einen Plural verschiedener Positionen und Menschen, die sie vertreten, und mit Bezug auf einen dialogischen Raum der gleichberechtigten freien Kommunikation. Im dialogischen Argumentationsraum als der Realisierungsebene der Vernunft sollen sich die Kommunikationspartner wechselseitig anerkennen als gleichermaßen fähig zu intersubjektiv gültigen Urteilen, die den Anspruch auf Vernunft einlösen würden, aber auch zu Irrtümern, die ihn verfehlen, und zu situativ eingeschränkten Perspektiven, die sich ihm annähern mögen (vgl. Kuhlmann 1990a: 94ff.; ders. 1990b: 275ff.; Böhter 1986: 296ff.).

Das Apriori des Plurals der Ansprüche (und damit der Menschen, die Vernunft für Verschiedenartiges beanspruchen), ergibt sich aus dem unbegrenzten Plural geschichtlicher Bedürfnis- und Problemsituationen. Im Blick auf die Situationsbesonderheit und Situationsvielfalt ist die *Angemessenheit* einer Norm zu fordern. Die Legitimation einer Norm ohne

Prüfung ihrer geschichtlich situativen Angemessenheit bliebe (im Hegelschen Sinne) abstrakt. Die Untersuchung der Frage jedoch, ob eine Norm einer Situation angemessen ist, oder wie sie auf angemessene Weise angewandt werden kann, kann nicht irgendwie pragmatisch durchgeführt oder nur im Sinne des aristotelischen Konzepts der »Urteilkraft« beziehungsweise »Klugheit« eines reifen Menschen (des Aristotelischen »Spoudaios« und seiner »Phronesis«) angegangen werden. Dann nämlich gäbe man den Vernunftanspruch auf ein intersubjektiv geltungsfähiges Urteil über einen besonderen Sachverhalt preis. Dieser Anspruch verpflichtet auf das regulative Prinzip der argumentativen Konsensbildung in einem dialogförmigen Verfahren. Sowohl die dialogische Form des Verfahrens der Urteilsbildung (mit prozedural geregelter wechselseitiger Anerkennung der Beteiligten) wie auch die, zwar kaum je einlösbare aber als verpflichtend ernst zu nehmende und selbstkritisch anzustrebende, regulative Idee des argumentativen Konsensus enthält den Primat der Richtigkeit des praktischen Urteils (und ebenso der *Wahrheit* der zugrundegelegten Situationsbeschreibung) vor der Angemessenheit des Urteils. Denn die Antwort auf die Frage, ob eine (als moralisch richtig angesehene) Norm einer besonderen Situation auch angemessen ist, oder wie diese Norm angemessen angewandt werden kann, erhebt den Geltungsanspruch auf Richtigkeit und ist daran zu messen. Dieser geltungslogische Primat kann unversehens aufgeweicht oder ignoriert werden, wenn man die Unterscheidung Richtigkeit versus Angemessenheit von Aristoteles oder vom Pragmatismus her einführt". Eine situative Angemessenheitserörterung von Normen ohne Rückbindung an den Geltungsanspruch der Richtigkeit und seine Einlösung durch universalisierbare Gründe (also im Sinne verallgemeinerbarer Gegenseitigkeit) wäre prinzipienlos und tendenziell moralisch blind.

Einen Beleg für die Fruchtbarkeit der Unterscheidung zwischen Angemessenheit und Richtigkeit gibt die jüngste europäische Verfassungsurkunde, der Entwurf einer neuen Verfassung für die DDR. Der »Runde Tisch« hat die Verfassungsnorm der Menschenwürde einer kritischen Prüfung unterzogen und erheblich differenziert beziehungsweise erweitert. Den Anstoß gaben Erfahrungen der letzten vierzig Jahre, die von neuen oder veränderten Merkmalen der geschichtlichen Situation ausgelöst worden sind. Gefahren der Hochtechnologie beziehungsweise der hochtechnologischen Medizin, Gefahren einer Medizin im Dienst von Nutzenkalkül und Fortschrittsgläubigkeit (denen zufolge Behinderung und Siechtum »obsolet« und sozial-schädlich sind), Folgekosten der Ausgrenzung von Andersartigen, von Ausländern und Behinderten. So lesen wir im zweiten Absatz von Artikel I dieses Verfassungsentwurfs-:

»(2) *Jeder schuldet jedem die Anerkennung als Gleicher.* Niemand darf wegen seiner Rasse, Abstammung, Nationalität, *Sprache*, seines Geschlechts, *seiner sexuellen Orientierung*, seiner sozialen Stellung, seines Alters, *seiner Behinderung*, seiner religiösen, weltanschaulichen oder politischen Überzeugung benachteiligt werden.« Und Artikel 4 beginnt:

»(I) Jeder hat das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und *Achtung seiner Würde im Sterben*. In das Recht auf körperliche Unversehrtheit darf nur durch Gesetz eingegriffen werden.«

Nur im Rückblick auf geschichtliche Erfahrungen kann die Angemessenheit von Normen, auch von rechtsethischen Grundnormen, beurteilt werden. Und nur mit Bezug auf geschichtliche Erfahrungen können Normen angemessen formuliert werden.

Die Erörterung und Revision des Menschenwürdegrundsatzes in der Arbeitsgruppe »Verfas-

sungsentwurf« des Runden Tisches ist ein Beispiel dafür, was ein diskursethisches Verfahren selber leisten kann: als Legitimationsverfahren auf der Stufe der, nach dem Problem der Situationsangemessenheit (A2.1) und dem Problem der moralischen Richtigkeit (A2.2) zu differenzierenden, praktischen Diskurse. Was kann es leisten? Die handlungsentlastete Beurteilung der moralischen Richtigkeit und damit der Verbindlichkeit des Gehalts eines Normvorschlags. Die Konkretion eines Normvorschlags aber, sein konkreter Gehalt als normative Orientierung in Situationen, bleibt *revidierbar* in mindestens zweierlei Hinsicht:

- abhängig von einer Situationseinschätzung, die mehr oder weniger zutreffen kann, ist ein konkreter Normvorschlag fallibel,
- abhängig von der geschichtlichen Entwicklung von Situationen bzw. von der Veränderung relevanter Situationsmerkmale ist der Gehalt eines Normvorschlages differenzierungsbedürftig.

Freilich nehmen Legitimationsdiskurse eine *idealisierende* Einstellung ein, die etwa für eine *verfassunggebende Versammlung* unentbehrlich ist, für eine reale Praxisorientierung aber lebensfremd und unter Umständen rigoristisch sein kann. So unverzichtbar Legitimationsdiskurse für die Entfaltung des *Begriffs* der Moral und der *Idee* des Rechts sind, so unzureichend können sie für die Orientierung beziehungsweise Beurteilung personaler und politischer *Praxis* sein. Denn sie sind von den Zwängen entlastet, unter denen Menschen als konkret Handelnde stehen; das heißt als solche, die *nicht* mit der Moralität ihrer Mitwelt rechnen können und sich darauf auch nicht verlassen dürfen - wenn sie für sich selbst und für anvertraute Dritte Lebenserfolg haben wollen. Hier stoßen wir auf Max Webers Postulat einer Ethik der Verantwortung für den Erfolg in den vielfach weniger moralanalogen als antagonistischen Verhältnissen von Politik, Gesellschaft und Alltag (Weber 1919: 549ff.). Dieses Postulat kann nicht ideologiekritisch als Legitimation einer - vielleicht gar zynischen - »Realpolitik« abgetan werden. Vielmehr entspricht es der *Kierkegaardschen* Verzweiflung, um die die ethische Persönlichkeit, die sich als solche selbst wählt, ebenso wenig herumkommt wie eine seriöse Ethik. Schließlich lassen sich »Grenzsituationen« (Karl Jaspers) nicht verdrängen: Situationen eines Dilemmas zwischen wohlbegründeten respective subjektiv anerkannten moralischen (A-)Prinzipien und wohlbegründeten Selbsterhaltungsimperativen oder Fürsorgepflichten, das zur Verzweiflung des Gewissens führen kann und eine normative Ethik dem Reife- beziehungsweise Härtetest aussetzt. Denn für die Ethik stellt sich hier das Problem, ob respective wie eine Einschränkung der Anwendung ihrer normativen Prinzipien ohne Preisgabe ihrer Verbindlichkeit möglich ist.

3. Diskursethik als Verantwortsethik

Die Frage nach einer Einschränkung der Anwendung moralischer Prinzipien ist heikel. Wer sie beantwortet, nimmt das Risiko auf sich, Handlungsweisen zu billigen, die, gemessen an den strengen Forderungen der diskursethischen Legitimationsebene, moralisch illegitim sind. Für die Akteure selbst liegt hier das Risiko einer »Schuldübernahme« im Sinne Dietrich Bonhoeffers vor (D. Bonhoeffer 1963³: 183-187 und 191f.). Diskursethisch ist die Einschränkungsfra ge nur akzeptabel, wenn sie

- in der Perspektive Betroffener gestellt und wenn
- ihre Beantwortung an die Kriterien des argumentativen Diskursverfahrens mitsamt dem Universalisierungsgrundsatz *U* gebunden wird.

Zunächst müssen - sei es von Betroffenen selbst, sei es im Blick auf (mögliche) Betroffene-**reale** Lebensbedingungen beziehungsweise Handlungsbedingungen dargetan werden, unter denen es für Betroffene unzumutbar sein kann, eben das zu tun, was in der idealisierenden Perspektive einer diskursiven Rechtfertigung moralischer Situationsnormen richtig wäre und demgemäß getan werden sollte.

Daß *Zumutbarkeitserwägungen* anzustellen sind", ergibt sich aus dem Diskursprinzip *U* als dem Gebot, nach dem argumentativen Konsens zu suchen, der sich bei Berücksichtigung aller relevanten sinnvollen Argumente (einschließlich jener von seiten abwesender möglicher Betroffener) einstellen würde. Selbstverständlich können solche Argumente auch Einwände gegen eine uneingeschränkte Orientierung an *U* als Maßstab für »moralisch« sein.

Mit noch größerem Recht könnten Betroffene Unverantwortbarkeits- und Unzumutbarkeits-einwände gegen einen direkt aus *U* abgeleiteten kategorischen Imperative" vorbringen. So etwa gegen *Annemarie Piepers* Formel: »Handle so, als ob du Mitglied einer idealen Kommunikationsgemeinschaft wärest!« (*A. Pieper* 1985: 172). Denselben Einwänden ist auch Habermas' Version von *U* ausgesetzt, weil sie die Verantwortung für die Folgen der realen Anwendung moralischer Normen nicht eigens berücksichtigt, sondern dieses Verantwortungsproblem auf die - doch handlungsentlastet idealisierende - Legitimationsebene transponiert'.

Eine Unzumutbarkeit von *U_{reg}* und erst recht von *U_h* für Betroffene besteht insoweit, als die Realisierungsbedingungen der diskursethischen Legitimationsebene - nämlich die Möglichkeit für jeden Menschen, an argumentativen Diskursen teilzunehmen und alle moralischen Konflikte tatsächlich durch solche Diskurse friedlich zu regeln - nicht gegeben sind und gegenwärtig auch nicht geschaffen werden können. Mit dieser Nichtgegebenheit oder teilweisen Nichtgegebenheit rechnet die Diskursethik von vornherein. Ihr doppelt strukturiertes Moralprinzip setzt voraus, daß eine unaufhebbare, daher transzendentalpragmatisch rekonstruierbare Spannung besteht zwischen der, im Diskurs kontrafaktisch antizipierten idealen Kommunikationsgemeinschaft und jener realen Kommunikationsgemeinschaft, die den geschichtlich kontingenten, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext bildet, in dem ein argumentativer Diskurs stattfindet und auf den sein Ergebnis angewandt werden soll'.

Die *Verschränkung von realer und idealer Kommunikationsgemeinschaft* eröffnet das neue Problemniveau einer »geschichtsbezogenen Verantwortungsethik« (Apel). Mit diesem Niveau wird der, auch von Habermas noch geteilte, Community- und Diskurs-Idealismus verabschiedet. Aber die transzendentalpragmatische Diskursethik scheint dadurch einer schwer erträglichen Paradoxie ausgesetzt zu werden: Einerseits legen Diskursethiker großen Wert darauf, das Diskursprinzip als verbindliches Moralprinzip einzuführen oder es sogar als argumentativ unbestreitbar zu erweisen (im Sinne reflexiver Letztbegründung), Andererseits bestreiten nun jene Diskursethiker, die auf der Letztbegründung des Moralprinzips insistieren und daher dem Publikum als besonders »idealistisch« erscheinen mögen, die verbindliche praktische Orientierungskraft und direkte Normierungskraft des von ihnen begründeten Moralprinzips. Diese Paradoxie ist indes nur eine Außenansicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Sie besteht genau so lange, wie der *dialektische* Ansatz bei dem Apriori der idealen Argumenta-

tionsgemeinschaft *und* jenem der realen Kommunikationsgemeinschaft nicht bedacht, sondern die Diskursethik mit Habermas als formalistische, deontologische Verfahrensethik verstanden wird", In der nicht formalistisch, sondern dialektisch ansetzenden Diskursethik löst sich die Paradoxie, logisch gesehen, auf: Der Übergang von der idealisierenden Legitimationsebene (A) zur geschichtsbezogenen Verantwortungsebene (B) und damit zu einer Einschränkung des praktischen Orientierungsanspruchs des diskursethischen Moralprinzips läßt sich noch aus diesem selbst ableiten.

Einmal besteht, wie wir sagten, geradezu die Verpflichtung, gegenüber einer rigorosen Anwendung des Moralprinzips *Zumutbarkeitserwägungen in der Perspektive von Betroffenen* anzustellen. Das ergibt sich aus dem Diskursprinzip *U* selbst. Denn es verpflichtet darauf, nach dem argumentativen Konsens zu suchen, der sich bei der Berücksichtigung aller sinnvollen Argumente - einschließlich jener von seiten abwesender möglicher Betroffener - einstellen würde. Außerdem ist die transzendentalpragmatische Konzeption der Diskursethik, weil sie von besagter Dialektik ausgeht, darauf angelegt, jene dialektische Spannung diskursiv aufzuarbeiten; die Spannung zwischen dem idealisierenden Moralprinzip als ethischer Antizipation einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und den lebensnotwendigen Imperativen der Selbstbehauptung oder der Interessenwahrnehmung für Dritte, die zur geschichtlichen condition humaine gehören. Um diese Aufarbeitung - durch sorgfältige Berücksichtigung der Lebensbedingungen der Normadressaten - geht es in verantwortungsethischen Diskursen.

3.1 Menschentötung? Kriterien für Verantwortungsdiskurse⁸

Das in großen Kliniken häufig auftretende, von *Peter Singer* (1984) und *KuhsejSinger* (1985) diskutierte Problem des Umgangs mit schwerstbehinderten Säuglingen ist ein besonders hartes Beispiel für die lebenspraktische Unrealisierbarkeit eines idealisierenden »Neuanfangs« im reinen moralischen Diskurs, welches zeigt, daß die Frage nach Einschränkungen der Anwendung der moralischen Grundnorm unumgänglich ist. Ich nehme es als Indiz dafür, daß eine *rigorose* Moral- etwa im Sinne eines diskursidealistischen Handlungsprinzips *Uh* - nicht zu einem argumentativen Konsens mit Betroffenen fähig ist. Wenn das so ist, sollte es auch keine *rigoros moralisierenden Rechtsnormen* geben, die Grenzhandlungen in ausweglosen Situationen generell als Unrecht diskriminieren oder sogar unter Strafe stellen.

Singers Problem betrifft - neben den Ärzten und Pflégern, die ich jetzt nicht eigens berücksichtige- unmittelbar zwei Menschengruppen: die Säuglinge, welche leiden, und vor allem die Eltern, welche stellvertretend für sie, und zwar fürsorgend, handeln sollen. Säuglinge können weder mitdiskutieren noch ihre Bedürfnisse artikulieren, so daß ihre Ansprüche hypothetisch antizipiert und sie selbst im Diskurs advokatorisch vertreten werden müssen. Die Eltern sind in einem Dilemma: Sie sind zugleich Subjekte eigener Lebensinteressen und verantwortliche Anwälte schwerstbehinderter Kinder, von denen bezweifelt wird, ob sie ein erträgliches Leben haben können. Es sind also Bedingungen gegeben, die es rechtfertigen, in den *verschiedenen* Perspektiven der Betroffenen nach einer Einschränkung der Anwendung des Diskursprinzips zu fragen. Um solchen B-Perspektiven ein Diskurs-Äquivalent zu geben, schlage ich (vgl. *Böhler* 1989: bes. 267ff.) zwei Kriterien vor: das Kriterium (Z) der *Zumutbarkeit (einer moralischen*

Verpflichtung) für Betroffene und das Kriterium (V) ihrer Vereinbarkeit mit der Verantwortung stellvertretend Handelnder, die die Interessen Dritter zu vertreten haben - etwa Eltern, Ärzte und Pfleger, Politiker und andere. Im Unterschied zu einem utilitaristischen Konsequentialismus der Interessen, der einfach danach fragt, wie man die gegebenen Interessen der Betroffenen optimal befriedigen kann, bringt ein verantwortungsethischer Diskurs die Interessen und Lebensbedingungen der Betroffenen von vornherein zusammen mit dem strengen Geltungsmaßstab der kommunikativen Verallgemeinerbarkeit U. Die Folge ist: Nicht die Interessen der Betroffenen schlichtweg sind anerkennungsfähig, sondern allein solche Interessen, die auf *elementare verallgemeinerungsfähige Pflichten* zurückgeführt werden können. Das wären einmal (V)-Pflichten von Stellvertretern/Verantwortungsträgern *gegenüber abhängigen Anderen*, soweit es um die Sicherstellung eines erträglichen und für sie selbst akzeptablen Lebens geht; das wären sodann (Z)-Pflichten Betroffener *gegen sich selbst*, die die Sicherung eines für sie erträglichen, für sie selbst akzeptablen Lebens betreffen. Demzufolge würde die Ausgangsfrage verantwortungsethischer Diskurse lauten:

»(Z + V): Ist die Befolgung moralischer Normen, die in praktischen Diskursen sub specie des Diskurs-Moralprinzips legitimiert worden sind, im Blick auf die elementaren Pflichten gegen Andere sowie gegen sich selbst und unter den gegenwärtig nicht veränderbaren Lebens- und Handlungsbedingungen LjH 1, 2, ...n *zumutbar* respektive *verantwortbar*?«

In einer kommunikativen Erörterung? ~ zum Beispiel mit Eltern, Ärzten, Pflegern, mit Vertretern von Behinderten und mit Politikern - wäre auch zu klären, ob und inwieweit die Kriterien (Z) und (V) auf den konkreten Fall fruchtbar angewandt werden können. (Das folgt aus dem Prius der Situation). Diese Kriterien sind diskussions- und interpretationsbedürftige philosophische Instrumente einer Alltagssozokratik, wie ich mit *Jon Hellesnes* (1986: 171f. und 180ff.) betonen möchte.

3.2 Kein Verantwortungsdiskurs ohne Rückbindung an Prinzipien wie U und MW

Auch verantwortungsethische Diskurse bleiben strenge praktische Diskurse im Sinne einer normativen Ethik, welche die faktisch gegebenen Interessen der Frage unterordnet, wozu wir als Diskurspartner verpflichtet sind. *Verantwortungsethisch* sind Diskurse insofern sie der *wechselseitigen Voraussetzung* der idealisierenden Legitimation (A) von Normen und ihrer realitätsbezogenen Folgenabwägung (B) Rechnung tragen. Übertragen auf das Verhältnis des Menschenwürdegrundsatzes zum Vorschlag, nichtfreiwillige Euthanasie zu ermöglichen, bedeutet das: Auch MW und eine diskursgebundene Regelung für nichtfreiwillige Euthanasie bedingen einander.

Einmal gilt: A impliziert B, weil das Konsensprinzip die realistischen Situationsargumente zu berücksichtigen gebietet. Umgekehrt gilt: Euthanasie-Regelungen im Sinne von B-Argumenten (also diskursförmig und folgenverantwortlich nach den Kriterien Z und V) setzen

- (1) die logische Gültigkeit beziehungsweise intersubjektive Begründung,
- (2) die rechtliche Verbindlichkeit samt gesellschaftlicher Anerkennung von MW voraus.

Denn ohne (1) könnten Forderungen nach Euthanasieregelungen nicht als moralisch vertretbar oder unvertretbar charakterisiert werden, sondern müßten irgendwie entschieden werden (etwa nach wechselnden Mehrheiten und Lautstärken von Interessengruppen). Dann wäre ein rationaler ethischer Diskurs darüber sinnlos. Um so verwunderlicher, daß nicht Wenige derer, die sich an ihm beteiligen, die Bemühung um die Prinzipienebene A als unnütz beziehungsweise unfruchtbar abtun, oder bloß als rechthaberisch und intolerant angesichts der kulturellen Vielfalt von Euthanasieregelungen!'. Dann müßten Relativismus und normative Kraft des Faktischen das letzte Wort haben; Ethik würde zur Artikulation des jeweils herrschenden Ethos oder Mehrheitsinteresses verkommen. Ohne (2) hinwiederum, ohne Rechtsverbindlichkeit von MW, gäbe es keinen Halt gegen die willkürliche Ausweitung individueller Ermessensspielräume und rechtlicher Entscheidungsspielräume - bis hin zu einer Massentötungspolitik¹².

Nur dann, wenn die Legitimationsebene einer Ethik Prinzipien im Sinne von MW begründet und ein Rechtsstaat an Verfassungsnormen im Sinne von MW gebunden ist, so daß Euthanasieregelungen strengen Restriktionen unterworfen sind, können jene Folgen ausgeschlossen werden, die auch Peter Singer meines Erachtens zwar ausschließen will, aber in dem interessenkonsequentialistischen und utilitaristischen Rahmen seiner »Praktischen Ethik« nicht ausschließen kann, weil hier nur Interessen und Nutzen-Summen-Argumente Platz haben, *unbedingt verbindliche* Grundsätze und Normen jedoch nicht.

Der Begriff von MW und von Menschenrecht setzt ebenso wie die Idee der Rechtsverbindlichkeit von MW einen unbedingten Geltungssinn voraus. Die Begriffe Menschenwürde und Menschenrecht(e) enthalten den Anspruch, für alle unbedingt und unverfügbar zu gelten; das heißt etwa: nicht gültig *kraft* Mehrheitsentscheid *als* Mehrheitsentscheid und daher auch von einer Mehrheit kassierbar, sondern *gültig kraft Vernunft* als Fähigkeit zur Einsicht in Prinzipien, die Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft sind. Um deren Aufweis - reflexive Letztbegründung - geht es auf der transzendentalpragmatischen Prinzipienebene A1.

Erst die Rückbindung an die Ebene letztgültiger und daher zu Recht verbindlicher Prinzipien erhebt Folgenabwägungen und Interessenberücksichtigungen zu verantwortungsethischen Diskursen. Im Sinne einer solchen Rückbindung lassen sich folgende Diskursresultate - teils verantwortungsethischer Art (b 1, b2, b3), teils legitimationsethischer Art (a) - antizipieren:

(a) Strikte Verbote einer Gewissensentscheidung gegen die - gemäß der idealisierenden Grundnorm *U* gebotene - Pflicht, menschliches Leben zu bewahren, sind moralisch illegitim. Denn sie wären Verbote der von *U* zuallererst und unbedingt gebotenen Diskurse als freier Suche nach dem Konsens aller sinnvollen Argumente.

Was einem *Staat* nicht erlaubt sein darf, weil er keine moralische Person sein kann (da er zwar Recht und Macht aber kein Gewissen hat), was ihm vielmehr durch Verfassungsnormen im Sinne des - als unbedingt verbindlich anzuerkennenden - Menschenwürdegrundsatzes strikt verboten sein sollte, das sollte doch *Personen* als Gewissenssubjekten in Verzweiflungssituationen nicht durch eine Rechtsnorm verboten sein: nämlich Handlungen/Unterlassungen an den Grenzen oder nötigenfalls jenseits der Grenzen des eigentlich Gebotenen, des moralischen Sollens (im Sinne von Teil A der Ethik).

(b 1) Rechtsnormen, die eine Gewissensentscheidung für eine Handlung auf oder jenseits der Grenze des (idealer) moralisch Gebotenen verbieten, müssen als unzumutbar gelten, weil sie

den verantwortungsethischen Diskurs nicht freigeben, sondern Betroffene moralistisch nötigen.

(b2) Da es aber idealistisch und sorglos, also unverantwortlich wäre, alle Eltern eines schwerstbehinderten Neugeborenen einfach als Gewissenssubjekte anzusehen, die ihren Diskurs »nach bestem Wissen und Gewissen« (*Höhler* 1984a: 347-355) führen werden, ist zweierlei erforderlich: *Verfassungsnormen* im Sinne des *Menschenwürdegrundsatzes*, die nur einen engen Spielraum für – als verfassungsgemäß zu legitimierende – rechtliche Euthanasieregelungen zulassen; sodann ein rechtsförmiges *Verfahren*, das nichtfreiwillige Euthanasie als extremen Ausnahmefall eingrenzt. Für ein solches Verfahren hat *Zarko Puhovski* einen bedenkenswerten Regelungsvorschlag gemacht". Wie aber die gesetzlichen Regelungen im einzelnen aussehen und untereinander differieren mögen, entscheidend ist die Rangordnung: zuerst unbedingt verbindliche Verfassungsnorm(en), sodann eine revidierbare gesetzliche Ausnahmeregelung im Rahmen der Verfassungsnorm(en).

(b3) Im Sinne einer hypothetischen Vorwegnahme verantwortungsethischer Diskurse behaupte ich¹⁴:

Eine Rechtsnorm, die das Töten von schwerstbehinderten Säuglingen verbietet, kann unter bestimmten Bedingungen als verantwortungsethisch unzumutbar und unverantwortbar gelten; nämlich als unzumutbar für die Neugeborenen, *wenn* ihr Leben ein Vegetieren im Elend wäre (b3.1); als *unverantwortbar* für die Eltern, die die Entscheidung für das Leben eines Kindes in solchem Elend treffen und diese – in solchem Elend – aufrechterhalten müßten (b 3.2); schließlich als *unzumutbar* auch für die Eltern, insofern sie ein solches Elend ständig miterleben und im Familienleben aushalten müßten (b3.3)¹⁵.

Freilich sollte nach Maßgabe der Diskursethik, nämlich nach der theologisch-substantialistischen Grundnorm *Ur*« und gemäß MW, der Staat verpflichtet werden, die mögliche Unzumutbarkeit für die Eltern aufzufangen. Wenn und insoweit ein Familienleben mit schwerstbehinderten Kindern oder Erwachsenen für Eltern unzumutbar geworden ist, sollte der Staat die Fürsorge übernehmen. Insofern entfiel das Einschränkungsgesamtargument (b 3.3). Freilich kehrt es, selbst wenn der Staat für eine gute Pflegeausbildung der betroffenen Eltern und des staatlichen Pflegepersonals Sorge trägt, in gewisser Weise wieder. Denn auch gut ausgebildete, geduldige und hingebungsvolle Pflegeschwestern beziehungsweise Pfleger, die eine Gruppe Schwerstbehinderter zu betreuen haben, unterliegen Grenzen der Belastbarkeit. Und es fragt sich, wie eng die Grenzen respektive wie gering die Chancen für eine menschenwürdige Pflege Schwerstbehinderter in staatlichen Heimen sind oder sein können. Glücklicherweise wird in traditionell christlichen oder postchristlichen Ländern die Pflege Schwerstbehinderter wie auch die Begleitung Sterbender'« mit bewundernswerter Hingabe von Diakonissen und Ordensfrauen als Dienst christlicher Liebe verrichtet. Diese Diakonie sollte staatlich unbedingt gefördert werden.

3.3 Prinzipienbezogene Verantwortungsethik versus praktische Interessenethik

Zu Singer zurückkehrend, zeigt sich einerseits die Differenz im Prinzipiellen, andererseits eine gewisse Konvergenz in der Situationsbeurteilung. Letztere ergibt sich aus der diskursethischen

Kritik an moralistischen (Rechts-)Normen. Die partielle Konvergenz mit Singer erstreckt sich aber weder auf seine Fazitformulierung zum Euthanasieproblem hinsichtlich schwerbehinderter Neugeborener noch auf seine beiden Voraussetzungen. Singer setzt zunächst die Koppelung von Lebensrecht und Lebensschutz an die Zuschreibung des Personenstatus voraus, sodann das Kriterium für Person: den (deutlichen) Wunsch haben, zu leben. Menschliches Lebensinteresse kann aber, wie *Anton Leist* (1989: Kap. 5.3) betont, schon bei Empfindungsfähigkeit vorliegen. Die Koppelung des Lebensrechts an die Zuschreibung des Personenstatus läuft darauf hinaus, daß

(1) entweder von den Betroffenen beziehungsweise advokatorisch die Personenqualität und damit der Lebensschutzanspruch bewiesen werden muß, oder daß

(2) einer Institution die Definitionsmacht und damit das Recht auf Verfügung über Menschenleben zuerkannt wird. Die Umkehrung der Beweislast im Sinne von (1) widerspräche den Regeln eines Diskurses und seinem Geltungsmaßstab *U*; und zwar so sehr, daß auch die Diskursregel im Strafprozeßrecht *in dubio pro reo*, kassiert würde. Diese Beweislastregel zuungunsten dessen, der der Gegenseite (verfahrens- und gesetzmäßig!) etwas zufügen will, würde im Prüfungsverfahren einer beantragten nichtfreiwilligen Euthanasie bedeuten: Wenn Empfindungsfähigkeit, dann Lebensinteresse, dann qua Zugehörigkeit zur Spezies Mensch Anspruch auf Lebensschutz infolge von MW.

Die Idee einer institutionellen Entscheidungsgewalt über Personalität oder Nonpersonalität und damit über Lebensschutz oder Tötung im Sinne von (2) ist unvereinbar mit dem regulativen Prinzip der Annäherung an die ideale Kommunikationsgemeinschaft und damit der Verbesserung von Lebenschancen sowie Freiheitschancen weil sie nicht dessen Einschränkung oder Suspension in einem Falle bedeutete, sondern seine institutionelle Außerkraftsetzung. Singers Fazitformulierung (*Singer* 1984: 188) lautet: »Der Kern der Sache: (xles Euthanasieproblems im Hinblick auf behinderte Neugeborenes) ist freilich klar: ... die Tötung eines behinderten Säuglings ist nicht moralisch gleichbedeutend mit der Tötung einer Person. Sehr oft ist sie überhaupt kein Unrecht.«

Zunächst sollte zwischen der ethischen Beurteilung »moralisch - unmoralisch« und der juristischen »recht - unrecht« strikt unterschieden werden. Was moralisch bedenklich oder gar illegitim sein mag, sollte deshalb noch nicht als rechtswidrig gelten. Die Folgen einer Moralisierung des Rechts und einer Etatisierung der Moral könnten in keinem argumentativen Diskurs gerechtfertigt werden.

Aufgrund ihres doppelt strukturierten Moralprinzips - *U* und *Ureg* - und aufgrund ihrer Unterscheidung der prinzipien-ethischen Legitimation (A) von der verantwortungs-ethischen Praxisorientierung (B) sieht die Diskursethik die Tötung eines schwerstbehinderten Säuglings eigentlich als moralisch illegitim an (A). Freilich *räumt* sie eine solche verantwortungsethisch (B) als Ausweg bedrängter Gewissen *ein*: im Sinne einer Verzweiflungstat mit dem Risiko der moralischen Verfehlung und Schuldübernahme, die moralisch zu beurteilen ist, die aber nicht von vornherein rechtlich diskriminiert oder sogar pönalisiert, sondern den Kriterien eines gesetzlichen Genehmigungsverfahrens unterworfen werden sollte.

Singers Ansatz einer »Praktischen Ethik« versteht sich gerade deshalb als praktisch, weil er unbedingt verbindliche Prinzipien von vornherein ausklammert und ethische Probleme ausschließlich als Anwendungsfragen eines utilitaristischen Verallgemeinerungskalküls ansieht,

welches im Prinzip einer allein durchspielen kann. Singers Interessenverallgemeinerung ist im Singular (sich«) formuliert (1984: 24, hier S. 6); argumentative Intersubjektivität wäre aber nur erreichbar über ein kommunikatives Verfahren.

Singers »erste Grundlage« ist die »utilitaristische Position ..., zu der wir gelangen, indem wir den vom Eigeninteresse geleiteten Entscheidungsprozeß universalisieren« (ebenda). Doch nicht der vom Eigeninteresse, sondern der von der Anerkennung eigener Verpflichtungen geleitete Entscheidungsprozeß ermöglicht ein Urteil, das moralisch und verbindlich sein kann. *Moralisch* kann ein Urteil nur sein, insofern es etwas anderes als ein Kompromiß aller berücksichtigten Interessen ist, nämlich eine kritische Prüfung (also Verwerfung oder gegebenenfalls Rechtfertigung) von Interessen *als* Kandidaten für eine argumentativ konsensfähige Handlungsorientierung.

Intersubjektiv *verbindlich* kann ein Urteil nur sein, wenn seine Geltung unabhängig von einer besonderen Vorliebe, Lebensform und Entscheidung ist. Die Begründung für die Wahl des Entscheidungsprozesses darf nicht bloß »mein« Entschluß (universalisierend zu verfahren) sein, weil »ich« eben zu jener Gruppe von Menschen gehöre, für die »der ethische Standpunkt einen Sinn und Zweck im Leben bietet« (Singer 1984: 298). Denn wenn ein ethischer Standpunkt lediglich bedingt ist, abhängig von einer empirischen, kontingenten Disposition beziehungsweise Vorliebe und einer damit übereinstimmenden Deziision, dann ist er nur ein entscheidungsabhängiger »hypothetischer Imperativ« (im Sinne Kants). Dann wäre er kein Standpunkt, der auch jedem anderen angeschlossen werden kann. Dann wäre er kein Standpunkt, der sich als intersubjektiv relevant erweisen ließe, so daß wir als Argumentierende einsehen könnten: die Entscheidung für den moralischen Standpunkt ist argumentativ konsistent und stimmt überein mit den impliziten Verpflichtungen der von uns (unvermeidlicherweise) je schon begonnenen Dialogpraxis des Argumentierens. (So tendenziell bereits *Ape11973*: 397ff., 325ff.)

Das ist die transzendentalpragmatisch diskursethische Antwort auf die meta-ethische beziehungsweise geltungslogische Begründungsfrage »Warum moralisch handeln?« Diese Frage ist nicht mit der pragmatischen oder existentiellen Motivationsfrage »Wozu moralisch handeln« zu verwechseln; was Singer (1984: 283ff., 294ff.) offenbar tut. Nur wenn man strikt die Warum-Frage stellt, kommt man zum Problem (der Begründung) unbedingter moralischer Prinzipien als Prinzipien im Unterschied von existentiellen Maximen oder von Handlungsmotivationen. Nur dann eröffnet sich die geltungslogische Ebene rationaler *Kriterien* für »moralisch legitim versus moralisch illegitim«. In diesem Sinne behielt Kant, wie gesagt, das Attribut »moralisch« solchen »sittlichen Gesetzen« vor, die »als Grund einer Verbindlichkeit gelten« können (Kant 1785: 389). In diesem Sinne geht es der Diskursethik in Teil A 1 um die Letztbegründung moralischer Prinzipien und in Teil A 2 um die idealisierend kommunikative Prüfung der moralischen Legitimität von Normen.

Im Unterschied zu Kant sieht die Diskursethik damit die moralphilosophische Arbeit aber nicht als erledigt an, sondern spricht der realen Handlungsorientierung ein gewisses Eigenrecht zu: Verantwortungsethik als Teil B. Die diskursethische Verantwortungsethik führt das Zumutbarkeitskriterium und das Kriterium der Verantwortbarkeit im Sinne einer Folgenverantwortung als situative Zusatzkriterien ein, die nicht etwa zur Außerkraftsetzung des idealisierenden Moralprinzips führen, wohl aber dessen Anwendung im Blick auf gute Gründe von Betroffenen und nach Maßgabe einer diskursiven Prüfung dieser Gründe - mit den Betroffenen

beziehungsweise durch sorgsamste, selbstkritische Antizipation ihrer Perspektiven - einschränken können.

Eine Einschränkungregelung kann aber nur aus falliblen Situationseinschätzungen in konkreten Diskursen hervorgehen, muß daher als revidierbar gelten und sollte unbedingt revisionsfähig gehalten werden. Hingegen hat das Moralprinzip *Ur*« aber auch das Völkerrechts- und Verfassungsprinzip MW den Anspruch, kraft Vernunft letztgültig zu sein und daher den unbedingten Maßstab für die Einführung und Revision von Einschränkungsregelungen abzugeben.

Wer den Vernunftanspruch von MW nicht akzeptiert, widerspricht dem Geist der UNO-Menschenrechtsdeklaration ebenso wie dem des deutschen Grundgesetzes. Wer diesen Geist nicht denken, nicht philosophisch rekonstruieren kann, gibt ihn der Beliebigkeit preis. Eine solche Freigabe respective intellektuelle Preisgabe des ethischen Universalismus)? hat in Deutschland die furchtbarsten Folgen gehabt.

Abstract

Through strict reflection on the nature of argumentation discourse ethics points out generally valid, by all means binding obligations: first the *internal* preconditions for the *purpose* of argumentation (respect for all opposing points of view that may come up, strive for argumentative consent), then the *external* preconditions for *realizing* argumentation (securing life and communicative freedom). The final substantiation of these *general* principles is connected with the *transcendental-hermeneutical* insight of all *concrete* norms being historically and culturally relative and, on the other hand, with the insight that actual living conditions will, as a matter of fact, never correspond the idea of communicative discourse. This leads to the following strategy to solve the problem of an ethics of responsibility, that is, to an application norm: Ures: strive to improve the conditions for discourse in actual life (emancipative aspect including respect for human dignity), maintain those that are already given (conservative aspect). For moral conflicts - e.g. for the problem of euthanasia for babies - a not rigorous but situation-reflective application of moral principles such as the principle of human dignity is what follows. As criteria for application I propose "reasonableness" and "responsibility". This way one can find adequate answers to the problems pointed out by P. Singer but at the same time prevent what utilitarianism and consequentialism of interest cannot avoid: that human life is disposed of under aspects of benefit and advantage.

Prof Dr. D. Böhler
Habelschwerdter Allee 30
1000 Berlin 33

Anmerkungen

1. Diese Frage will ich nicht durch *bloßen* Rückgriff auf das GG, sondern durch eine diskursethische Rekonstruktion von GG-Artikeln beantworten, die von den beiden letztbegründbaren Elementen des Menschenwürdekonzepts ausgeht.
2. Zu diskutieren wären die stärker »pragmatischen« Ansätze, die die Unterscheidung zwischen moralischer Richtigkeit und situativer Angemessenheit betonen oder ausarbeiten: diejenigen von Klaus Günther, Ernst Tugendhat und auch von Hans Joas. Den Anfang machte Tugendhats Gadamerkritik, die abwägt zwischen Kants prinzipienethischer Normenbegründung und Aristoteles' situationsbezogener Phronesis. Es folgte Tugendhats Rekonstruktion von

- moralischer *Erfahrung*, in der er das Moralprinzip als unparteiischen Beurteilungsstandpunkt und diesen als bloße »Direktive« für die »Urteilkraft« bestimmt. Freilich scheint es mir angebracht, hier weniger von Urteilkraft als vielmehr von einer diskursiven Prüfung der situativen Angemessenheit, einem Angemessenheitsdiskurs, zu sprechen, der seinerseits unter den unverzichtbaren Vernunftansprüchen der moralischen Richtigkeit und theoretischen Wahrheit stehen müßte. (Vgl. *Tugendhat* 1984: 33-57 und 87-108; *Günther* 1988; *Joas* 1989).
3. Entwurf 1990. Die gegenüber dem Grundgesetz neuen Bestimmungen hebe ich kursiv hervor.
 4. Auf dem Gesichtspunkt der »Zumutbarkeit der Anerkennung von Normen« insistiert zu haben ist ein Verdienst *Karl-Heinz Ilting* (Ilting 1982). Vgl. meine kritische Anknüpfung an Ilting in (*Böhler* 1989: bes. 266ff.).
 5. *Habermas'* Versuch, das harte Max-Weber-Problem der Verantwortung für die Folgen, die die Anwendung moralischer Normen für Betroffene in realen gesellschaftlichen Verhältnissen haben kann, auf der Legitimationsebene der Diskursethik zu lösen, verfehlt das Problem: Es verwechselt die Verantwortungsebene mit der idealisierenden Legitimationsebene. Habermas meint offenbar, jene auf diese reduzieren zu können: schlägt er doch vor, das Universalisierungsprinzip einfach um die Verantwortung für die Folgen der Anwendung moralischer Normen zu erweitern: »(U) Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können« (*Habermas* 1984; 21985: 75f., 103f.). Betrachtet man nicht nur den propositionalen Gehalt dieser Formel, sondern auch ihren Geltungssinn als Moralkriterium, das nicht in einer »Gelehrtenrepublik« (*Mead*), sondern in der geschichtlich kontingenten sowie natürlich kontingenten Lebensrealität zur Regelung moralischer Konflikte angewandt werden soll, so stehen wir wieder vor dem Problem, daß eine solche Anwendung unmöglich oder unzumutbar sein kann.
- Analog zu *Skirbekk* (1985: 118ff. und bes. 137ff.) und mit *Wellmer* (1986: bes. 198f.) vermute ich, daß bei Habermas folgende apragmatischen Unterstellungen federführend sind: (1.) für moralische Konflikte gäbe es eine richtige beziehungsweise eindeutig richtige Lösung und (2.) es müsse eine Symmetrie zwischen dem Geltungsanspruch normativer Richtigkeit und der konkreten moralischen Urteilsbildung bestehen.
- Diese Unterstellungen würden nur Sinn machen, wenn praktische Diskurse und die Anwendung ihrer Ergebnisse von moralisch relevanten geschichtlichen und natürlichen Kontingenzbedingungen frei sein könnten. Zumal die rationalistische Prämisse (2.) ist es, die Apel polemisch als die gesinnungsethische Voraussetzung bezeichnet hat, daß »die Anwendung der Diskursethik sozusagen am O-Punkt der Geschichte anfangen könnte, oder daß so etwas wie ein vernünftiger Neuanfang der menschlichen Interaktion nach der Einsicht in das Prinzip der Diskursethik möglich wäre« (*Apel* 1986: 21).
- Den idealistisch-intellektualistischen Fehlschluß in Habermas' Version von *U* deckt Apel (1988: 123ff.) auf, indem er diese Version in folgenden kategorischen Imperativ *U*^a übersetzt: »Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen beziehungsweise ihren Anwälten oder - ersatzweise - aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.«
6. Aus dieser Spannung folgt eine im Sinne Max Webers »verantwortungsethische« Reflexion der Anwendbarkeit des diskursethischen Moralprinzips. Sie führt zur Kritik nicht nur des Kantschen Rigorismus, sondern auch des antizipatorischen Community-Idealismus eines *Peirce* und *Mead* beziehungsweise des diskursethischen Philanthropismus von *Mead* (vgl. *Mead* 1980, Bd. 1, 399ff., bes. 411 ff.), den auch Habermas nicht eigentlich überwunden hat.
 7. Apels Antwort (1986) auf diese Habermasschen Charakterisierungen der Diskursethik blieb zum Teil selbst abhängig davon.
 8. Vgl. zu diesem Abschnitt auch den stärker ideologiekritisch orientierten Beitrag von *Matheis*. A. *Matheis*: Ethik und Euthanasie, erscheint in: *K.-O. Apel und M. Kettner* (Hg.) 1991.
 9. Daß nicht bloß gefragt wird, welche Handlungsweise »per saldo für alle Betroffenen die besten Konsequenzen habe« (*Singer* 1984: 24), weist auf den charakteristischen Unterschied zwischen einer monologischen Interessenverallgemeinerung beziehungsweise Kosten-Nutzen-Analyse und einer kommunikativen Erörterung hin, die einem unbedingt verpflichtenden regulativen Verfahrens- und Geltungskriterium (U) unterliegt.
 10. In der jüngsten Euthanasieregelungsdebatte, geführt in der Zeitschrift »Ethik und Sozialwissenschaften« (*Eus*), Jahrgang 2, 1991, Heft 3, sind es vor allem *Peter Singer*, *Helga Kuhse* (»Viel Wind um nichts«, aaO.) und *Anton Leist* (Konvergenz statt Konfrontation, aaO.).
 11. So die relativistische »Toleranz-Position, die als relativistische freilich auch den normativen Sinn des Begriffs Toleranz nicht mehr denken kann. Vgl. von *Kurt F. Schobert* und *Klaus Feldmann* in *Eus*, Jg. 2, 1991, Heft 3.
 12. So *Matthias Kettner*: Diskursethik und Utilitarismus, *Eus*, aaO. Diese Befürchtung motiviert vor allem *Micha Brumliks* Beitrag in *Eus*, aaO.
 13. *Z. Puhovski* schreibt: »Wahrscheinlich sollte man (1) gesetzlich die Prozedur vorschreiben, durch die man Euthanasie

- praktizieren kann; (2) die Ärzte sollen nach dieser Prozedur das Initiativrecht haben, die Euthanasie vorzuschlagen oder den Vorschlag der betroffenen Person zu überprüfen, nachdem der Zustand des Patienten von einer Spezialkommission eindeutig als unheilbar und unerträglich erkannt ist; (3) die betroffene Person, falls sie das noch imstande zu tun ist (oder falls sie das schon früher eindeutig und schriftlich für eine solche Situation vorgesehen hat) muß dann *die Entscheidung* treffen (wenn man den Fall mit den Säuglingen betrachtet, dann treffen selbstverständlich die Eltern die Entscheidung); (4) nachdem die genannten Schritte von der öffentlichen Institution geprüft worden sind, können die zuständigen Ärzte die Euthanasie vollbringen.« (Z. Pukovski: Ist eine unpraktische Ethik: überhaupt möglich? Erscheint in: Ethik und Sozialwissenschaften, EuS (1991), Heft 3).
14. Der Status dieser Behauptung ist schwach: kann es sich doch nur um meine hypothetische Vorwegnahme kommunikativ zu führender konkreter Diskurse handeln, die - siehe oben 2.2 - ihrerseits fallibel und darum revisionsbedürftig sind.
 15. Ein schwacher Unzumutbarkeitsgrund für die Eltern könnte der starke Mißbilligungsdruck einer utilitaristisch an Kostenersparnis und hygienisch an Gesundheitsnormen orientierten Gesellschaft sein. Diesen Mißbilligungsdruck dürfte eine utilitaristische Ethik der Euthanasie verstärken. Hier wäre gegenüber Singer nach der Verantwortung der Ethik zu fragen.
Eine auf den Menschenwürdegrundsatz und die freie Selbstbestimmung der Rechtsperson verpflichtete Gesellschaft darf einen Mißbilligungsdruck, der auf Eltern schwerbehinderter Kinder ausgeübt wird, freilich nicht dulden, sondern sollte ihm entschieden entgegentreten.
 16. Die medizinethische Bedeutung des Konzepts der Sterbebegleitung betont zu Recht *Ernst Luther*: Ethische Alternativen zur Euthanasie, in: EuS. aaO.
 17. Dazu *K-D. Apel*, 1988, S. 370ff., und *Böhler* 1988.

Literatur

Apel, Karl-Dtto

- (1973/11) Transformation der Philosophie, 2 Bde., hier Bd.II: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1986) Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.40.
- (1987) Fallibilismus, Konsensustheorie der Wahrheit und Letztbegründung. In: Philosophie und Begründung, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1988) Diskurs und Verantwortung, Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1990) Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung. In: Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting, hg. von K.-O. Apel in Verbindung mit Riccardo Pozzo. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog,

Böhler, Dietrich

- (1982) Transzendentalpragmatik und kritische Moral. In: W. Kuhlmann und D. Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1984 a) Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis. In: K.-O. Apel, D. Böhler u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte, Bd. 2. Weinheim und Basel: Beltz.
- (1984 b): Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit ...? In: K.-O. Apel, D. Böhler u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte, Bd. 2. Weinheim und Basel: Beltz.
- (1985) Rekonstruktive Pragmatik. Frankfurt/Mi Suhrkamp.
- (1988) Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. In: Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- (1989) Nachwort zu L. Goldmann: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Frankfurt/M.: Campus.

Bonhoeffer, Dietrich (1963): Ethik. München: Christian Kaiser.

Entwurf Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik (1990) hg. von der Arbeitsgruppe »Neue Verfassung der DDR« des Runden Tisches. Berlin: Staatsvertrag der DDR.

Günther, Klaus (1988): Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurs in Moral und Recht. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen

- (1976) Was heißt Universalpragmatik? In: K.-O. Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- (1985) Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Mi: Suhrkamp; 1. Aufl. - 1983.
- (1984) Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform -rationak? In: H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (1986a) **Gerechtigkeit** und Solidarität. In: W. Edelstein und G. Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung. Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- (1986b) Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hellesnes, Jon* (1986): Ethischer Konkrektismus und Kommunikationsethik. Versuch einer Vermittlung. In: Böhler u. a. (Hg.), Die Pragmatische Wende. Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- Honneth, Axel* (1986): Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung. In: W. Kuhlmann (Hg.), Moralität und Sittlichkeit ... Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Iltting, Karl-Heinz* (1982): Der Geltungsgrund moralischer Normen. In: Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel, hg. von W. Kuhlmann und D. Böhler. Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- Joas, Hans* (21989): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead, mit neuem Vorwort. Frankfurt[M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel*
- (1785) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Werke, Akademie-Ausgabe Bd. IV. Berlin: De Gruyter (S. 385-465).
- (1797) Die Metaphysik der Sitten. In: AaO., Band VI (S. 373-493).
- Kuhmann, Wolfgang*
- (1985) Reflexive Letztbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg (Breisgau)/München: Alber.
- (1990a) Ethik und Rationalität. In: B. Irrgang und M. Lutz-Bachmann (Hg.), Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute. Königshausen und Neumann: Würzburg.
- (1990b) Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik. In: Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Iltting, hg. von K.-O. Apel in Verbindung mit Riccardo Pozzo. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann/Holzboog.
- Kuhse, He/ga and Singer, Peter* (1985): Should the Baby live? Oxford: University Press.
- Leist, Anton* (1989): Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, Matthias* (1990): Praktischer Diskurs und sittliche Vernunft. In: B. Irrgang und M. Lutz-Bachmann (Hg.), Begründung von Ethik. Beiträge zur philosophischen Ethikdiskussion heute. Königshausen und Neumann: Würzburg.
- Matheis, Alfons* (1991): Ethik und Euthanasie. In: Anwendungsprobleme der Diskursethik. hg. von Karl-Otto Apel und Matthias Kettner. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Maunz-Dürig* (1990): Grundgesetz, Kommentar. München.
- Mead, George Herbert*
- (1980) Gesammelte Aufsätze, hg. von H. Joas, 2 Bde., Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- (1968 dt.) Geist, Identität und Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen (erste Aufl. Chicago [UP] 1934) von Vlf Pacher. Frankfurt/Mi: Suhrkamp.
- Pieper, Anmemarie* (1985): Ethik und Moral. München.
- Schuchter, Wolfgang* (1979): Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
- Singer, Peter* (1984): Praktische Ethik. Aus dem Englischen übersetzt von Jean-Claude Wolf. Stuttgart: Reclam.
- Skirbekk, Gunnar* (1985): Pragmatism in Apel and Habermas. In: H. Hoibraaten and I. Gullvag (eds.), Essays in Pragmatic Philosophy. Bergen: Norwegian University Press.
- Tugendhat, Ernst* (1984): Probleme der Ethik. Stuttgart: Reclam.
- Weber, Max* (1919): Politik als Beruf. In: Ders., Gesammelte Schriften, hg. von Johannes Winckelmann. Tübingen 1958.
- Wellmer, A/brecht* (1986): Ethik und Dialog. Frankfurt/Mo Suhrkamp.

Ethische Aspekte der Kapitalismus-Deutung Max Webers*

Trutz Rendtorff zum 24. Januar 1991

Von Ulrich Barth

Beidem Stichwort »Max Webers Kapitalismus-Deutung« wird man zunächst an die Thematik jener berühmten Studie denken, die erstmals im Jahre 1904/05 unter dem Titel »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« erschienen ist'. Weber reagierte damit vor allem auf das kurz zuvor veröffentlichte Werk »Der moderne Kapitalismus« von *Werner Sombart*, das im Rahmen seiner detaillierten Erörterung hauptsächlich wirtschaftsgeschichtlicher Fragen unter anderem auch auf das Problem der »Genesis des kapitalistischen Geistes«! oder - wie wir heute wohl sagen würden - auf die *mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen* des modernen Kapitalismus zu sprechen kam. Webers von Sombart abweichende Beurteilung dieses Punktes ließ es an pointierter Zuspitzung kaum fehlen: Die Wirtschaftsgesinnung des modernen Kapitalismus entsprang der Frömmigkeit des niederländisch-angelsächsischen Neocalvinismus; die ihm eigene Fassung des *Prädestinationsglaubens* stellte den Gläubigen in die Situation, sein eigenes positives Erwähltsein in der Form von Arbeitsaskese und Konsumverzicht zu bewähren, woraus sich allmählich das spezifische Ethos des modernen Unternehmers entwickelte.

Der eigentliche wissenschaftliche Stellenwert jener Untersuchung ist nun keineswegs so leicht abzuschätzen, wie es die Prägnanz der Grundthese suggerierte. Und so hat ihre Veröffentlichung alsbald eine lebhafte Diskussion hervorgerufen, die ebenso sehr inhaltliche wie methodische Fragen betraf. Die Intensität dieser Debatte" über die mentalitätsgeschichtliche Genese des modernen Kapitalismus hat als Kehrseite jedoch bewirkt, daß Webers *systematisch-soziologische Entfaltung* des Kapitalismusbegriffs dadurch ein wenig in den Hintergrund gedrängt wurde. Sachlich ist dies kaum gerechtfertigt. Will man Webers Deutung der ökonomischen Struktur des modernen Kapitalismus kennenlernen, wird man sich weniger an seine religionssoziologischen Ausführungen zu halten haben als vielmehr an seine Wirtschaftssoziologie im engeren Sinne. Deren Frühfassung, abgeschlossen um das Jahr 1913, liegt vor im zweiten Teils seines posthum veröffentlichten Hauptwerks »Wirtschaft und Gesellschaft«. Die Spätfassung, niedergeschrieben zwischen 1918 und 1920, findet sich im ersten Teil? derselben Schrift". Ergänzend sind die im Wintersemester 1919/20 gehaltenen, gleichfalls erst posthum veröffentlichten Vorlesungen über »Wirtschaftsgeschichte« mit heranzuziehen". Die nachfolgenden Überlegungen werden sich ganz auf die in den zuletzt genannten Texten entfaltete systematische Kapitalismus-Deutung Webers konzentrieren.

Vergleicht man Webers Entfaltung der soziologischen Grundkategorien der Wirtschaft beispielsweise mit einer systemtheoretischen Analyse derselben Thematik, wie sie etwa *Niklas Luhmann* jüngst vorgelegt hat¹⁰, so hebt sich erstere insbesondere durch ihren pointiert *handlungstheoretischen Zugang* von letzterer ab. Weber hatte für dieses methodische Vorgehen

einen zwiefachen Grund: der eine war konstitutionstheoretischer, der andere wissenschaftstheoretischer Art. Weber konnte selbstverständlich auch von gesellschaftlichen »Ordnungen« sprechen¹¹, so von einer religiösen, sozialen, politischen, rechtlichen Ordnung und in diesem Sinne auch von einer Wirtschaftsordnung. Wenn er diese Grundsphären der menschlichen Lebenswelt gleichwohl auf idealtypische Handlungsgenera zurückführte, dann nicht um einem soziologischen Individualismus, der die eigentümliche Bestimmtheit, Bewußtheit und Verantwortlichkeit menschlichen Verhaltens über Gebühr strapazierte, das Wort zu reden, sondern weil seiner Meinung nach die Funktionsweise solcher Ordnungen immer nur in sozialen Handlungen von Subjekten greifbar wird¹². Von gesellschaftlichen Systemen oder Teilsystemen als solchen irgendeine Art von Aktivität auszusagen, hätte für Weber lediglich metaphorischen Sinn gehabt. Mit der Konstitution gesellschaftlicher Sachverhalte in invarianten Handlungsformen war für Weber zugleich aber auch die wissenschaftstheoretische Sonderstellung der Soziologie, beziehungsweise deren zwiefaches Abgrenzungsproblem geklärt¹³. Als empirisch fundierte Wissenschaft vom menschlichen Handeln überhaupt unterschied sie sich zusammen mit der Geschichtswissenschaft vom gesamten Bereich der Naturwissenschaften, als Wissenschaft von den strukturellen Regelmäßigkeiten des Handeins hingegen war sie von der idiographisch verfahrenen Geschichtsschreibung geschieden, auf der sie ihrem realen Gehalt nach notwendig aufruhte.

Diese handlungstheoretische Durchführung der Soziologie hat über die Klärung innersozio-logischer Begründungsprobleme hinaus noch den wesentlichen Vorzug - Weber thematisiert ihn allerdings nur indirekt im Zusammenhang der Wirtschaftsethik der Weltreligionen -, daß die Soziologie nun beziehbar wird auf die Ethik, nicht nur inhaltlich, sondern auch kategorial. Damit ist freilich nicht behauptet, daß die Ethik als ganze in der Soziologie aufginge, sondern nur dies, daß der deskripte Gehalt der Ethik, insbesondere was die Sphäre des sozialen Handeins anbelangt, durch die Soziologie einer wissenschaftlichen Beschreibung zugänglich gemacht wird. Als deskriptive Kulturtheorie steht Webers handlungstheoretische Soziologie durchaus in der neueren Tradition der Güterethik, wie ein Vergleich etwa mit *Schleiermachers*, *Roths* oder *Troeltschs*¹⁴ Behandlung dieser Disziplin unmittelbar erhellt. Wenn Webers Wirtschaftssoziologie im folgenden unter ethisch-anthropologischem Aspekt gelesen werden soll, dann steht also zunächst deren *deskriptive Rekonstruktion* des ökonomischen Handeins im Vordergrund. Erst im Anschluß daran sollen dann auch mögliche Ansatzpunkte einer über Weber hinaus-führenden normativen Wirtschaftsethik diskutiert werden.

Die Grundkategorie der ökonomischen Sphäre bildet der in § 1 der späten Wirtschaftssoziologie entfaltete Begriff des *Wirtschaftens*¹⁵. Vom bloß wirtschaftlich orientierten Handeln unterscheidet sich das Wirtschaften dadurch, daß es primär auf wirtschaftliche Sachverhalte bezogen ist und dabei von Gewaltanwendung - jedenfalls in formaler Hinsicht - keinen Gebrauch macht. Damit ist das Wirtschaften abgegrenzt etwa gegen imperialistische Kolonialpolitik oder gegen staatlich protektionierte Außenhandelsaktivität. Wirtschaftliche Tatbestände nun liegen überall dort vor, wo angesichts einer gegebenen Knappheit an Mitteln, für welche Begehr besteht, diesem durch tätige Vorsorge Rechnung getragen wird. Was hat man sich aber unter jenen Mitteln, die in der betreffenden Situation nicht oder nicht in ausreichendem Maße vorhanden sind und deren Besitz erstrebt wird, inhaltlich vorzustellen? Zunächst würde man vermutlich an solche Dinge denken, die - ganz allgemein gesprochen - der Befriedigung von

Konsumbedürfnissen dienen. Weber meldet jedoch sogleich Bedenken gegen eine derartige Näherbestimmung an. »Die Definition des)Wirtschaftens< muß ... so gestaltet werden, daß sie die moderne Erwerbswirtschaft mit umfaßt!«.« Als Gegenstände wirtschaftender Vorsorge kommen darum nicht nur Sachgüter infrage, sondern auch menschliche Dienstleistungen. Beide fallen unter den Begriff der Nutzleistungen. Streng genommen bilden aber auch noch nicht diese selbst, sondern erst die von ihnen erwarteten ökonomischen Verwendungsmöglichkeiten den Gegenstand tätiger Vorsorge. Das Wirtschaften ist also immer ein Umgang mit Nutzleistungen unter dem Aspekt ihrer Verwendungsmöglichkeit.

Hinter dieser Umfangsproblematik des Begriffs des Gegenstandes wirtschaftender Vorsorge, die auf den ersten Blick lediglich dem Erfordernis logischer Korrektheit nachzukommen scheint, verbirgt sich in Wahrheit ein wesentlicher Punkt des Theorieprogramms von Webers Wirtschaftssoziologie, nämlich die Frage nach der *Bestimmtheit der neuzeitlichen Erwerbswirtschaft*. Letztere ist für Weber aber deckungsgleich mit der ökonomischen Struktur des modernen Kapitalismus. Wirtschaftssoziologie ist darum zu einem wesentlichen Bestandteil Kapitalismus-Analyse. Und so verwundert es nicht, daß der den Begriff des Wirtschaftens abschließende § 14 eben der Gegenüberstellung von kapitalistischer Verkehrswirtschaft und nicht-kapitalistischer Planwirtschaft gewidmet ist²⁰.

Das Thema Kapitalismus begegnet bei Weber bereits in den frühen Studien zur Wirtschaftsgeschichte und Sozialpolitik, dort allerdings noch mehr am Rande". Erst mit den Protestantismusstudien rückt es ins Zentrum, wobei aber zunächst der religionssoziologische Aspekt dominiert. Seine systematisch strengste Fassung gewinnt es in »Wirtschaft und Gesellschaft«. Diese in der Spätzeit erfolgte verstärkte Hinwendung speziell zum Problem der ökonomischen Struktur des Kapitalismus hat zwei Gründe. Der eine ist zeitgeschichtlicher Art. Mit dem Zusammenbruch des Kaiserreiches und der Beendigung des Weltkrieges ergab sich die Notwendigkeit einer ordnungspolitischen Reorganisation der deutschen Wirtschaft. Die Frage wurde unausweichlich, ob die zum Zwecke der Kriegsführung partiell eingeführte Planwirtschaft in der Friedenszeit weiter fortgesetzt und darüber hinaus konsequent ausgebaut werden sollte oder ob die Form der Kriegswirtschaft zu verabschieden und wieder zur kapitalistischen Ordnung der Vorkriegszeit zurückzukehren sei. So galt es, aus aktuellem wirtschaftspolitischem Anlaß beide Wirtschaftssysteme einer genauen soziologischen Analyse zu unterziehen, um von hier aus Kriterien zur Beantwortung jener Frage zu gewinnen.

Webers späte Kapitalismus-Deutung hat jedoch auch theoriegeschichtliche Hintergründe. Je mehr sich Weber soziologisch und historisch der Genese der modernen Wirtschaft widmete, desto mehr wuchs sein Respekt vor der wissenschaftlichen Leistung, die *Karl Marx* auf diesem Felde vollbracht hatte. Seine Bedeutung sah Weber weit über den Bereich der politischen Ökonomie und Sozialpolitik hinausreichen.

Im Februar 1920, also genau in der Zeit der abschließenden Überarbeitung des ersten Teils von »Wirtschaft und Gesellschaft« teilte Weber in einem Gespräch mit: »Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, daß er gewichtigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht leisten könnte, ohne die Arbeit, die diese beiden getan haben, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt-'.« Diese allgemeine Wertschätzung für Marx schloß es nun aber nicht

aus, daß er dessen Kapitalismus-Auffassung an entscheidenden Punkten nicht teilen konnte. So ist Webers Verhältnis zu Marx-' durch die zwiefache Intention bestimmt, das von Marx eröffnete Problembewußtsein ebenso produktiv aufzunehmen, wie kritisch zu berichtigen. Webers ausgereifte Wirtschaftssoziologie erhebt keinen geringeren Anspruch als den, das Phänomen des modernen Kapitalismus sowohl in kategorialer als auch in historischer Hinsicht präziser erfaßt zu haben, als es bei Marx der Fall ist. Drei grundsätzliche Verschiebungen sind hier in erster Linie zu nennen:

Erstens: Weber hat Marxens Versuch, die Gesamtsphäre des Ökonomischen aus dem Gegensatz von Kapital und Arbeit zu begreifen, im Hinblick auf den modernen Kapitalismus für falsch erachtet. Selbstverständlich ist auch für Weber der Gegensatz von Kapital und Arbeit ein Grunddatum der neueren Wirtschaftsgeschichte, spätestens seit dem ausgehenden Mittelalter. Er bildete sich für Weber heraus im Zuge der allmählichen Trennung des Arbeitenden von seinen Betriebsmitteln und deren Appropriation in der Hand dessen, der den Betrieb leitete. Aber dieser Prozeß wird nach Weber überlagert von einem nahezu gleichzeitigen Prozeß der Sonderung von Haushalt und Betrieb auf Seiten des letzteren. Das Resultat dieses Vorgangs besteht darin, daß der Betriebseigner zunehmend aus der eigentlichen Betriebsführung heraustritt und statt dessen das Dasein eines sein Vermögen klug disponierenden Pfründners oder Rentners führt. Das Aufkommen der modernen Aktiengesellschaft war für Weber der klassische Beleg für diese Entwicklung.

Die Technostruktur moderner kapitalistischer Unternehmensführung zeichnet sich für Weber sonach dadurch aus, daß nicht mehr die Besitzer eines Betriebes, sondern die Führungseliten, die ihn steuern, die ökonomisch relevante Macht repräsentieren. Letzteres besagt, daß die eigentlich zum Tragen kommende Entscheidungskompetenz in der Hand derer liegt, die die Verfügungsgewalt über die Verwendungsmöglichkeiten von Nutzleistungen innehaben. Darum ist der ökonomische Grundantagonismus der modernen Gesellschaft nicht als Differenz von Kapital und Arbeit, sondern als Gegensatz des *Innehabens* oder *Nicht-Innehabens von wirtschaftlicher Verfügungsgewalt* zu bestimmen. Jene Marxsche Unterscheidung hatte für Weber infolgedessen nur noch untergeordneten Rang.

Weber hat – zweitens – auch Marxens Versuch, den politisch-ökonomischen Gesamtverlauf der Geschichte als eine Geschichte des Klassenkampfes aufzufassen, als eine unsachgemäße Stilisierung erachtet. Doch hat sich Webers eigene Anschauung hier erst im Lauf der Zeit herausgebildet. In seinen frühen Untersuchungen, vor allem in den beiden Landarbeiter-Enqueten für den »Verein für Socialpolitik« beziehungsweise für den »Evangelisch-sozialen Kongreß«, neigte Weber durchaus noch jenem Marxschen Konfliktmodell zu²⁴. Erst in »Wirtschaft und Gesellschaft« ist es überwunden, doch so, daß auch hier – beim Vergleich der älteren- mit der jüngeren- Bestimmung des Klassenbegriffs-? – jener allmähliche Klärungsprozeß noch greifbar wird. Entscheidend waren hierbei einerseits die mit der gerade skizzierten Kritik der Dichotomie von Kapital und Arbeit zusammenhängende Unterscheidung von Güterbesitzklasse und Erwerbsklasse sowie andererseits die Entdeckung der spezifischen Differenz von vorkapitalistischer und kapitalistischer Tauschwirtschaft. Durch ersteres hört Besitzlosigkeit auf, ein klassenspezifisches Merkmal zu sein: Besitz, Erwerb und soziale Lage unterscheiden je auf ihre Weise über das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von ökonomischer Verfügungsgewalt. Und durch letzteres wird der Marktprozeß selbst zum

eigentlichen Ort des sozialen Konfliktes. Das daraus resultierende Analogon zur Geschichte des Klassenkampfes beschrieb Weber als ein Dreistufenmodell: die erste Stufe ist die Entstehung des *Konkurrenzkampfes auf dem Gütermarkt*, die zweite Stufe der *Preiskampf um den Wert der Produkte*, die dritte Stufe der *Preiskampf auf dem Arbeitsmarkt*. Speziell die moderne Tauschwirtschaft sah Weber gekennzeichnet durch zwei unterschiedliche Kampfkongstellationen, zum einen den Preiskampf in Relation zum Tauschpartner, zum andern den Konkurrenzkampf in Relation zum Mitkonkurrenten. Jener ist insofern gemäßigter als dieser, als er nicht in der Eliminierung des Tauschkombattanten endigt, sondern zumindest formell im Kompromiß.

Mit der Verabschiedung des Marxschen Klassenkampfmodells hat Weber zugleich den Kampfbegriff anthropologisch verallgemeinert und auf die Ebene eines invarianten Strukturmerkmals sozialen Handelns gebracht. Daß hierbei Überlegungen von *Darwin*, *Nietzsche* und vor allem von *Hobbes* eine führende Rolle gespielt haben, wird aus dem einschlägigen § 8 der »Soziologischen Grundbegriffe« ersichtlich". Weber wollte damit nichts anderes als der Wirklichkeitsnähe der Soziologie im allgemeinen und der Wirtschaftssoziologie im besonderen einen auch kategorial angemessenen Ausdruck verleihen. »Eine Idealisierung der Realitäten des Lebens wäre zweckloser Selbstbetrug.« Jedenfalls wäre die Abkehr von Marx an jenem Punkt völlig falsch verstanden, wollte man darin eine Herabstufung des Konfliktcharakters der ökonomischen Sphäre erblicken. Tatsächlich wollte Weber mit seinem Begriff des Marktkampfes auf den unentrinnbar brutalen inneren Antagonismus der kapitalistischen Wirtschaftsordnung aufmerksam machen".

Die im Hinblick auf ihre Gegenwartsrelevanz wohl gravierendste Differenz zwischen Weber und Marx besteht - drittens - in der völlig kontroversen Einschätzung der *ökonomischen Leistung des Kapitalismus* beziehungsweise komplementär des Sozialismus. Die Wahrnehmung der fortschreitenden Proletarisierung der Arbeiterschaft bildete bekanntlich den realgeschichtlichen Ausgangspunkt der Entwicklung der Marxschen Theorie. Jene ließ sich ihr zufolge nur erklären aus dem Ausbeutungscharakter der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Marx setzte aber darauf, daß letztere schließlich an ihren eigenen Widersprüchen zugrunde gehen und so der durch den revolutionären Kampf herbeigeführten kommunistischen Gesellschaft Platz machen werde. Der Weg in dieses Ideal sozialer Humanität sollte der Sozialismus sein,

Für Weber entbehrte dieser gesellschaftstheoretische Entwurf, soviel auch an wirtschaftsgeschichtlichen Einzelbeobachtungen und sozialpolitischen Gesamtperspektiven aus ihm zu lernen war, jedweder ökonomischen Rationalität. Webers Gegenthese lautete - vereinfacht ausgedrückt: Der Sozialismus mag zwar ein humanes politisches Programm besitzen, aber als Wirtschaftsform ist er ineffizient; und umgekehrt: der Kapitalismus ist zwar von essentieller Brutalität, aber er ist wirtschaftlich effizient. Der Begründung dieser These sind vor allem die §§ 1-14 der Spätfassung der Wirtschaftssoziologie gewidmet". Das hohe Maß an Abstraktheit, das diesen Passagen eignet, resultiert daraus, daß Weber die Argumentation auf streng wirtschaftssoziologischer Ebene führt.

Für Webers Begriff des Wirtschaftens grundlegend ist - wie bereits dargelegt - das Merkmal der tätigen Vorsorge für ein Begehren nach Nutzleistungen, hinsichtlich derer Knappheit? besteht. Aus dieser Teildefinition lassen sich nun unschwer zwei elementare Formen des Wirtschaftens entwickeln: Entweder die ökonomische Vorsorge richtet sich darauf, das Bedürfnis nach Gütern

und Dienstleistungen zu befriedigen, oder sie nützt die Situation der Knappheit der begehrten Nutzleistungen dazu aus, eigenen Gewinn zu erzielen. Die eine Möglichkeit nennt Weber *Haushaltswirtschaft*, die andere *Erwerbswirtschaft*. Haushalt und Erwerb sind so die beiden Grundtypen des Wirtschaftens. Haushalt ist immer Bedarfsdeckungswirtschaft, orientiert am Verzehr von Sachgütern und Dienstleistungen. Erwerb hingegen ist notwendigerweise Profitwirtschaft, orientiert an der Erlangung neuer Verfügungsgewalt über Nutzleistungen. Entsprechend dieser Grunddifferenz gestaltet sich dann auch das Marktgeschehen: Haushaltsmäßiger Tausch ist Ab- und Eintausch zu Bedarfszwecken, Erwerbstausch ist Ausnutzung von Marktchancen zur Erzielung von Gewinnen.

Die Grundfrage der Effizienz beider Wirtschaftsformen entscheidet sich nun daran, inwieweit beide einer formalen Rationalisierung fähig sind. Unter formaler Rationalität des Wirtschaftens versteht Weber das Maß der in einer Wirtschaftsform möglichen und tatsächlich angewandten Rechenhaftigkeit. Da nun die Geldrechnung des Wirtschaftens das Maximum seiner Rechenhaftigkeit repräsentiert, wird sich die Frage der Effizienz von Haushalts- und Erwerbswirtschaft an deren jeweiligem Verhältnis zur Geldrechnung entscheiden.

Zunächst beeinflußt bereits die bloße Geldform" die Möglichkeiten des Tausches. Durch die exakte Bemessung gestundeter Leistungen wird zunächst das Stundenerleichtert: Das Kreditwesen blüht auf. Durch Geldverwendung wird sodann die Wertaufbewahrung einfacher: Die Zukunftsperspektive des Wirtschaftens insgesamt weitet sich aus. Und die Geldform bedeutet schließlich eine sowohl der Haushalts- als auch der Erwerbswirtschaft zugute kommende Ausweitung der Tauschchancen. In der ersteren führt die Geldverwendung zu einer technischen Erleichterung der Tauschmöglichkeiten: Dadurch erweitert sich das Maß der Bedarfsdeckung sowohl quantitativ als auch qualitativ. In der letzteren wird durch die Abwicklung der Gewinnkalkulation in Geld die Marktlage auf die Zukunft hin ausgedehnt: nicht mehr allein die gegenwärtige, sondern vor allem die künftige Marktlage bestimmt die Wahrnehmung von Tauschchancen.

Trotz dieses beidseitigen Nutzens der Geldform für die Haushalts- und Erwerbswirtschaft zeigt sich nun bei deren konsequenter Anwendung eine tiefgreifende Asymmetrie. Der Grund dafür ist nach Weber darin zu suchen, daß sich die Rationalität des Wirtschaftens auf Grundlage der Geldform nicht danach bemißt, ob Geld als Tausch- oder Zahlungsmittel fungiert, sondern danach, ob in Geld kalkuliert wird. Nicht bloße Geldverwendung, sondern Geldrechnung entscheidet. Genau an dieser Stelle aber zeigt sich die Differenz. Das Proprium der Haushaltswirtschaft besteht darin, an der Bedarfsdeckung im Hinblick auf gegebene Konsumbedürfnisse orientiert zu sein. Im Fall der Erzeugung basaler Konsumartikel und der Erfüllung überschaubarer Verteilungsaufgaben mag ihr das auch ohne weiteres gelingen. Steigt nun das allgemeine Konsumbedürfnis sowohl qualitativ als auch quantitativ, nimmt mit anderen Worten die Komplexität des haushaltsmäßigen Tausches zu, dann muß sich die Haushaltswirtschaft zur Planwirtschaft ausbilden. Großbürokratien übernehmen dann die Feststellung des Bedarfs an Konsumgütern, stimmen damit Art und Umfang der Produktion ab und regeln die Verteilung.

Die strukturelle Problematik der Haushaltswirtschaft zeigt sich genau dann, wenn sie, um ihre Versorgungsleistungen aufeinander abzustimmen, die von ihr projektierten Planmaßnahmen einer Wertabwägung unterzieht. Weber denkt hier insbesondere an zwei konkrete Probleme,

erstens an den Vorgang der Preisfixierung, sofern die Schätzung der Preisrelation die Vergleichung extrem heterogener Güter einschließt, und zweitens an das generelle Verfahren der Grenznutzenkalkulation, bei der die Feststellung des Maximums an Nutzen bei einem Minimum an Kosten zu treffen ist. Im ersten Fall fehlt ein ausschließlich durch den Markt bestimmter Geldpreis als Generalnenner des Wertvergleichs der Güter, im zweiten Fall gelangt die Kalkulation nicht über eine subjektive und inhaltliche Fixierung des Optimalwertes hinaus.

Die strukturelle Grenze der Haushalts- oder Planwirtschaft besteht für Weber sonach darin, einer exakten Rentabilitätsrechnung nicht fähig zu sein. Ihr Effizienzkalkül orientiert sich nicht an allein von der Marktlage bestimmten Geldpreisen, sondern an einem in Sachgütern und Nutzleistungen ausgedrückten Optimum der Bedarfsdeckung. Dadurch beraubt sie sich der Möglichkeiten der Rationalitätssteigerung, die allein der konsequenten Geldrechnung eigen sind, und bleibt statt dessen, was den letzten Orientierungspunkt des Wirtschaftens anbelangt, trotz Geldgebrauchs auf der Stufe der Naturalwirtschaft stehen.

Die Erwerbswirtschaft indes orientiert sich nicht an Bedarfsdeckungsfragen, sondern an der Gewinnung neuer ökonomischer Verfügungsgewalt. Der Geldrechnung ist sie insofern affin, als allein der am Markt erzielbare Geldpreis den ökonomischen Wert der intendierten Verfügungsgewalt wiederzugeben vermag. Was für ein Sachgut erzeugt oder welche Dienstleistung erbracht wird, ist letzten Endes gleichgültig, sofern nur der am Markt erzielte Geldpreis Erwerb verspricht. Der Kontrolle über das Vorliegen von Erwerbschancen oder Erwerbserfolgen dient die Rentabilitätsrechnung. Sie errechnet das Verhältnis zwischen dem zur Verfügung stehenden Kapital und dem aus dem Tausch resultierenden Gewinn. Diese Rechnung erfolgt zweimal: zunächst in der Anfangsbilanz und dann in der Schlußbilanz. Die Rentabilitätsrechnung nimmt damit in der Erwerbswirtschaft eben diejenige Stellung ein, die in der Haushaltswirtschaft der Grenznutzenkalkulation zukommt.

In diesem Zusammenhang führt Weber den Begriff der *Kapitalrechnung* ein, wie sie für die konsequent in Geldrechnung verfahrenende Erwerbswirtschaft charakteristisch ist. Die Kapitalrechnung vergleicht die in der Vorkalkulation errechnete und die in der Nachkalkulation erzielte Rentabilität miteinander und stellt damit den Erfolg oder Mißerfolg des erwerbswirtschaftlichen Handeins fest. Das Entscheidende an diesem vergleichsweise einfachen ökonomischen Verfahren ist, daß vermöge seiner die Rentabilität aller erwerbswirtschaftlichen Aktivitäten rechnerisch überprüft und ziffernmäßig exakt dargestellt werden kann.

Der Begriff der formalen Rationalität besagt mit Bezug auf die kapitalistische Erwerbswirtschaft sonach nichts anderes, als daß diese einer ziffernmäßig exakten Rentabilitätsrechnung fähig ist. Die Rentabilitätsrechnung hat der Grenznutzenkalkulation dies voraus, daß sie in Zahlen absolut ausdrücken kann, was jene nur in Abhängigkeit von inhaltlichen Vorgaben abzuschätzen vermag. Woran die Planwirtschaft krankt, das erledigt die Erwerbswirtschaft gewissermaßen spielend. Die spezifische Leistungskraft des Kapitalismus besteht für Weber allein in der Perfektionierung der ökonomischen Rechenhaftigkeit.

Bei einem streng wirtschaftswissenschaftlichen Vergleich der Effizienz von Kapitalismus einerseits und Sozialismus andererseits konnte für Weber nur das jeweils vorhandene Maß an ökonomischer Rationalität den Ausschlag geben. Sich hier das Urteil von außerökonomischen Kriterien bestimmen zu lassen, hätte er als ideologisch abgetan. Aber er hätte es gleichfalls als Ideologie eingestuft, die Überlegenheit des Kapitalismus über den Sozialismus in etwas anderem

zu erblicken als lediglich in seiner exakten Rechenhaftigkeit. Webers eigene wirtschaftspolitische Grundsatzoption zugunsten des Kapitalismus war dementsprechend von der Überlegung bestimmt, daß die modernen Massengesellschaften ohne jenes formal hocheffiziente Wirtschaftssystem vor kaum zu bewältigende Versorgungsprobleme gestellt würden: Mochte der Kapitalismus noch so sehr allein um des Profits willen wirtschaften, so warf er gleichwohl seiner ökonomischen Rationalität wegen immer noch mehr an konsumierbaren Sachgütern und Dienstleistungen ab als der auf deren Verteilung planmäßig ausgerichtete, dabei aber unrentabel arbeitende Sozialismus.

Nimmt man das zuletzt Gesagte zusammen mit dem oben zum Begriff des Marktkampfes Ausgeführten, dann erweist sich Webers Beschreibung als von eigentümlicher Ambivalenz. Auf der einen Seite ist die kapitalistische Wirtschaftsordnung Ausdruck höchst möglicher ökonomischer Rationalität, auf der anderen Seite ist sie Inbegriff des wirtschaftlichen Überlebenskampfes. Wie ist dieser Zwiespalt ethisch zu bewerten? Mit der Beantwortung dieser Frage treten wir zugleich ein in die wirtschaftsethischen Überlegungen im engeren Sinne beziehungsweise in die Erörterung der theoretischen Möglichkeit einer normativen Ethik des Kapitalismus.

Hier wären vor allem sechs Problemkreise zu erörtern: 1. Ist der Kapitalismus im Sinne Webers überhaupt von außen beeinflussbar, ohne daß man sein Wesen aufhebt? Wenn ja, 2. wo liegen die inhaltlichen Ansatzpunkte? 3. Was für Steuerungsebenen stehen zur Verfügung? 4. An welcher Leitnorm soll sich jene Steuerung orientieren? 5. Inwiefern tangiert der Kapitalismus die individuelle Lebensführung? Und schließlich, 6. wie wirkt sich die kapitalistische Wirtschaftsordnung auf die menschliche Vernunft aus?

Zunächst also zur Frage der *Beeinflussbarkeit*. Auf den ersten Blick scheint sie mit einem einfachen Nein beantwortet werden zu müssen, war es doch Weber selbst, der wiederholt und mit besonderem Nachdruck auf die Eigengesetzlichkeit des Kapitalismus hingewiesen hat². Doch was ist damit gemeint? Es wäre zunächst ein Mißverständnis, wollte man solche Eigengesetzlichkeit ausschließlich für die ökonomische Sphäre in Anschlag bringen. In genauer Parallele dazu kann Weber vielmehr auch von den »innere[n] Eigengesetzlichkeitene-! anderer fundamentaler Lebensbereiche sprechen, nämlich mit Bezug auf Politik, Ästhetik, Erotik, Intellektualität und Religion. Die Autonomie beziehungsweise rationale Systemimmanenz der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist in formeller Hinsicht also keineswegs exklusiver Natur.

Darüber hinaus gibt es jedoch auch eine innere Grenze der Eigengesetzlichkeit des Kapitalismus. Dieser verdankt seine spezifische Effizienz - wie oben gezeigt - ausschließlich seiner ökonomischen Struktur oder formalen Rationalität, das heißt der Tatsache, daß in ihm die Kapitalrechnung ihre konsequente Anwendung findet. Damit sind die Elemente seines Strukturvorkommens für Weber aber noch keineswegs vollständig umschrieben. Hierin gehen vielmehr immer auch inhaltliche Voraussetzungen ein, und zwar solche grundsätzlicher Art. Diese »materiale[n] Bedingungen der formalen Rationalität des Kapitalismus sind, rein strukturell betrachtet, zwar letzterer gegenüber äußerlich, gleichwohl ist die Funktionsfähigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nur dann gegeben, wenn jene Randbedingungen erfüllt sind.

Webers Beschreibung dieser Konstellation ermöglicht es, die - zunächst noch ganz im Formalen verbleibende - Frage der Beeinflussbarkeit des Kapitalismus nunmehr zu beantworten, und zwar in einem positiven Sinn? Jede an solchen Vorbedingungen ansetzende Steuerungs-

maßnahme greift notwendigerweise von außen ein, in dem Sinne, als sie mit der systemimmanenten Rationalität der kapitalistischen Betriebsführung nichts zu tun hat. Aber sie beeinflusst diese wiederum auch nicht nur äußerlich, weil sie sich auf solche Momente bezieht, auf denen jene selbst aufruht. Die Steuerung des Kapitalismus setzt gewissermaßen bei einer Lücke an, die dessen formale Rationalität selbst aufweist, nämlich am Punkt ihrer Inanspruchnahme materialer Voraussetzungen bei gleichzeitiger Indifferenz ihnen gegenüber.

Eine so konzipierte Steuerung des Kapitalismus zeichnet sich dadurch aus, daß sie den Funktionsmechanismus der kapitalistischen Wirtschaftsordnung seiner Binnenlogik nach selbst unangetastet läßt, jene aber gleichwohl nachhaltig beeinflusst und prägt, indem sie deren materiale Rahmenbedingungen einer Kontrolle unterzieht und nach eigenen Gesichtspunkten modifiziert und gestaltet. Der späte *Sombart* konnte programmatisch formulieren: »Die Wirtschaft ist nicht unser Schicksal. Eine >Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft< gibt es nicht.« Weber hätte dem so nicht zugestimmt. Aber es wäre umgekehrt gleichfalls ein Mißverständnis, wollte man seine Eigengesetzlichkeitsthese gleichsetzen mit der Behauptung einer schlechthinigen Unbeeinflussbarkeit. Erweist sich aber die kapitalistische Wirtschaftsordnung am Punkt ihrer *Inanspruchnahme exogener materialer Rahmenbedingungen als steuerbar*, dann fällt sie zwangsläufig auch in den Gegenstandsbereich einer normativen Ethik.

Welcher Art sind nun jene materialen Bedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsform? Damit ist zugleich die zweite Frage angesprochen, nämlich die nach den inhaltlichen *Ansatzmöglichkeiten einer Steuerung* des Kapitalismus. Weber benennt im wesentlichen vier Klassen solcher Voraussetzungen w a) von seiten des Konsumenten: das Vorliegen von kaufkräftigem Begehren nach Nutzleistungen, b) am Ort des Tausches: den Vollzug des Marktkampfes. c) hinsichtlich der betrieblichen Durchführbarkeit: das Bestehen von Besitz- und Herrschaftsverhältnissen und d) hinsichtlich der Möglichkeit der Wahrnehmung von Tauschchancen: das Bestehen von Marktfreiheit und Markttransparenz, das heißt vor allem die Abwesenheit von Monopolbildungen. Geben die beiden ersten Punkte die ebenso anthropologisch wie sozialgeschichtlich bedingte offene Interessen- und Konfliktsituation der Wirtschaftenden wieder, so beziehen sich die beiden zuletzt genannten auf das Vorliegen oder Nichtvorliegen bereits fest ausgebildeter Machtstrukturen.

Bei jeder dieser Klassen materialer Bedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsform handelt es sich um sozialethisch höchst relevante Sachverhalte *sozialer Differenzierung*. Jede praktische Stellungnahme zu ihnen - gleich welcher Zielrichtung - bedeutet darum per se eine sozialpolitische Option. Für die ethische Struktur solcher Optionen gilt, was gerade abstrakt erörtert wurde: Wie der Akt der Steuerung im allgemeinen, so kommen auch konkrete sozialpolitische Maßnahmen niemals völlig von außen an den Kapitalismus heran, sondern richten sich auf solche sozialen Vorgegebenheiten, welche dieser als äußere Rahmenbedingungen immer schon für sich in Anspruch nimmt, ohne sie jedoch in der je vorliegenden Gestalt und Graduierung aus seiner spezifischen ökonomischen Struktur als notwendig erweisen zu können. Behält man jene Differenz von *formaler Rationalität* und *materialer Bedingtheit* der kapitalistischen Wirtschaftsordnung scharf im Auge, dann wird man sozialpolitische Optionen bezüglich der materialen Vorgegebenheiten, beispielsweise das Plädoyer für eine kontinuierliche Mäßigung des sozialen Gefälles der ökonomischen Herrschafts- und Besitzverhältnisse, nicht von vornherein als systeminadäquate Eingriffe in die marktwirtschaftliche Ordnung desavouieren können.

Eine Sozialpolitik, die den Kapitalismus seiner ökonomischen Effizienz wegen bejaht und ihn zugleich eigenen Steuerungsmaßnahmen unterwirft – beides aus Gründen ethischer Verantwortlichkeit –, wird in inhaltlicher Hinsicht notwendigerweise eine Gratwanderung darstellen, und zwar deshalb, weil sie die materialen Voraussetzungen seiner formalen Rationalität nur innerhalb des Spielraums verändern kann, der seine Funktionsfähigkeit nicht ernsthaft gefährdet. Das Ergebnis solcher sozialpolitischen Steuerungsmaßnahmen wird darum nichts anderes sein können als ein *aufgeklärter Kapitalismus*, das heißt ein Kapitalismus mit sozialen Bremsen.

Eine solche Verschränkung von kapitalistischem Wirtschaftsprinzip und sozialpolitischen Ausgleichsmaßnahmen liegt auch – sieht man von einigen hartgesottenen Verfechtern des Neoliberalismus ab – den meisten neueren, ethisch reflektierten Kapitalismustheorien zugrunde". Das vermutlich bekannteste davon, weil realpolitisch erprobt, dürfte das von *Alfred Müller-Armack* bereits im Jahre 1946 entworfene und danach mehrfach verbesserte Modell der *sozialen Marktwirtschaft* sein.

Drittens: Zur Frage der *Steuerungsebenen*. Ein wichtiger Vorzug von Webers handlungstheoretischer Rekonstruktion der Wirtschaft besteht darin, daß sie ziemlich genau und vollständig die Felder zu beschreiben vermag, auf denen überhaupt eine Steuerung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung durch den Staat möglich ist.

a) Die dem Staat als politischem Verband ureigenste Steuerungsmöglichkeit ist die staatliche Ordnungspolitik. In Form arbeits-, sozial-, gewerbe- und handelsrechtlicher Maßnahmen wird ein Rahmen festgelegt, innerhalb dessen sich der Marktprozeß frei entfalten kann".

b) Die auf die betriebliche Kapitalrechnung am unmittelbarsten wirkende Form staatlicher Einflußnahme ist die Steuerpolitik. Nicht nur die Höhe der Abgabelasten, sondern auch deren Art geht auf direktem Weg in die Rentabilitätsrechnung der Erwerbsunternehmungen ein.

c) Die weitreichendste ökonomische Maßnahme des Staates ist die Geldpolitik. Indem der moderne Staat das Monopol der Geldschaffung und Geldordnung errungen hat, bestimmt er – sei es in eigener oder übertragener Vollmacht – die letzten Voraussetzungen der ganz auf die Geldrechnung aufgebauten Erwerbswirtschaft.

d) Ein weiteres wichtiges Lenkungsmittel schließlich ist die staatliche Budgetpolitik. Hier tritt der Staat dem Wirkungskreis seiner Aktivität nach zwar unter den Bedingungen der Erwerbswirtschaft auf. Die Leitgesichtspunkte seiner Verteilungsmaßnahmen hingegen obliegen nicht den Gesetzen des Marktes, sondern entspringen den Grundsätzen der Haushaltswirtschaft.

Webers Beschreibung ist mindestens zweierlei zu entnehmen: Erstens, wie stark auch immer der faktische Druck ökonomischer Interessen auf politische Entscheidungsvorgänge sein mag, formal verfügen die staatlichen Organe durchaus über die Fähigkeit wirksamer Einflußnahme auf die kapitalistische Wirtschaftsordnung. Hier gilt es im Falle der Steuerungspolitik nicht, prinzipiell neue Wege zu bahnen, sondern vorhandene Möglichkeiten auszuschöpfen. Ob es neben diesen rechtlich verankerten Steuerungsebenen staatlichen Handelns noch weitere, also außerrechtliche oder vorstaatliche Einflußmöglichkeiten gibt und welche Realisierungschancen mit ihnen verbunden sein dürften, kann hier dahingestellt bleiben".

Geht man von jenen vier Feldern staatlicher Beeinflussbarkeit der Wirtschaft aus, also Ordnungs-, Steuer-, Geld- und Budgetpolitik, dann zeigt sich, zweitens, daß eine sozialpolitische

Steuerung des Kapitalismus, sofern sie kompetent und konkret zu agieren beansprucht, angesichts der hochgradigen Differenziertheit der von ihr zu überschauenden und zu ordnenden Sachzusammenhänge zwangsläufig dem Prozeß fortschreitender Verwissenschaftlichung unterliegt. Das bedeutet aber: Wirtschaftsethik des Kapitalismus ist nur noch in Form eines interdisziplinären ethischen Diskurses zu leisten. Ökonomisches Fachwissen, juristisches Ordnungsdenken und ethische Normenreflexion müssen einander ergänzen, wenn die Wahrnehmung von Verantwortung mehr sein soll als die bloße Selbstdarstellung moralischer Gefühle.

Versucht man die wirtschaftsethische Verantwortung des christlichen Glaubens einschließlich deren gesellschaftspolitischer Artikulation durch die Kirchen auf diese Situation zu beziehen, so ergibt sich hinsichtlich der beiden großen Konfessionen ein durchaus unterschiedliches Bild: Während es der römisch-katholischen Kirche gelungen ist, ihr wirtschaftsethisches Fachwissen in Form einer mehr oder weniger offiziellen Soziallehre zu institutionalisieren; fehlt dem Protestantismus eine vergleichbare Einrichtung. Ohne die Etablierung eines institutionell kontinuierlichen, im Unterschied zur katholischen Soziallehre allerdings wesentlich pluralistischen Wirtschaftsethikdiskurses dürfte indes auch der freie Protestantismus seiner Aufgabe einer verantwortlichen sozialen Selbstgestaltung kaum gerecht werden.

Viertens, zur Frage der *Leitnorm*. Hier stellen sich ganz besondere Schwierigkeiten, vor allem für eine spezifisch theologische Fassung der Wirtschaftsethik. Der Grund dafür ist leicht einzusehen. Es war *Wilhelm Herrmann*, der nüchtern und selbstkritisch die Einsicht aussprach, daß sich vom Boden der Bergpredigt aus keine materiale Theorie der Kulturarbeit gewinnen ließe", Die Analyse des modernen Kapitalismus scheint diese These auf eine nachgerade bedrückende Weise zu untermauern. Wie bereits für *Adam Smith* bildet auch für Weber das Eigeninteresse die entscheidende Triebfeder der Erwerbswirtschaft". Im Sinne der Logik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist dem Gesamtnutzen dann am besten gedient, wenn jeder seinen Privatnutzen verfolgt. Die Funktionstüchtigkeit des modernen Kapitalismus hat vor allem darin ihren Grund, daß die auf Rentabilität abzielende betriebliche Kapitalrechnung und das aus Eigennützigkeit resultierende individuelle Gewinnstreben sich wechselseitig verstärken.

Damit tritt zugleich die Herausforderung zutage, die der Kapitalismus für eine jede Gestalt christlicher Soziallehre bedeutet. Orientiert sie sich an der genuinen Ethik Jesu, dann gilt ihr das Gebot der Nächstenliebe als Inbegriff aller Gott geschuldeten ethischen Pflichten; Selbstlosigkeit wird zum Lebensideal. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung hingegen setzt bei allen Akteuren des Wirtschaftsprozesses die uneingeschränkte Wahrnehmung des Eigennutzes voraus. »Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers« - so Smith - »erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil".« Wollte man aus diesem System des Eigennutzes und Profits fliehen in gesellschaftliche Enklaven, um dort ungestört eine Art urchristlichen -Liebeskommunismus zu praktizieren, dann bliebe damit immer noch die Frage offen, wie man ohne den Kapitalismus die Versorgungsprobleme des übrigen Großteils von Staat und Gesellschaft lösen soll.

Weber hat diesbezüglich wiederholt betont, daß jene wie eigentlich alle Schwierigkeiten der

modernen Gesellschaft letztlich daraus erwachsen, daß letztere fast auf allen Ebenen massengesellschaftliche Dimension angenommen habe. An dieser Stelle hat sich darum auch jede Kapitalismus-Ethik zu bewähren, die mehr sein will als die bloße Beschwörung kontrafaktischer Utopien.

Neuere Wirtschaftsethiken theologischer Provenienz haben aus jenem Dilemma die Konsequenz gezogen, nicht das Gebot der Nächstenliebe, sondern die Idee der sozialen Gerechtigkeit als Leitnorm fungieren zu lassen - so etwa bei *Trutz Rendtorff* und im wesentlichen ebenso bei *Arthur Rich*⁵¹. Wenngleich auch dieser Begriff nicht unerhebliche Fragen aufwirft, so scheint er immerhin seine präskriptive Anwendung nicht von vornherein material auszuschließen. Eine gedankliche Auflösung der aus dem aporetischen Ausgang der vomeuzeitlichen theologischen Naturrechtstheorien resultierenden Hauptschwierigkeit, wie sich nämlich die Prinzipien Wohlfahrtsökonomik und Verteilungsgerechtigkeit aufeinander beziehen und durcheinander korrigieren lassen, ist bislang allerdings noch nicht in Sicht.

Die Ironie solcher am Begriff der sozialen Gerechtigkeit orientierten Kapitalismus-Ethiken dürfte darin zu erblicken sein, daß auf der Ebene der ethischen Leitnorm akzeptiert wird, was als Wirtschaftsform verworfen wird: nämlich das Humanitätsmodell des Sozialismus. Auf die allgemeine Akzeptanz dieses Ideals dürfte sich dies aber eher förderlich als abträglich auswirken.

Fünftens: Zur Frage der *individuellen Lebensführung*. Die im Neocalvinismus entstandene und ursprünglich religiös motivierte kapitalistische Gesinnung äußerte sich in Arbeitsaskese und Konsumverzicht. Von dieser religiösen Haltung ist im modernen Kapitalismus - wie Weber selbst konstatiert - nichts übrig geblieben. Dies hat sich auch auf die Stellung zum Konsum ausgewirkt. Durch seine Leistungskraft hat der moderne Kapitalismus zu einer weit über das Elementare hinausreichenden Bedarfsdeckung, ja zu einer förmlichen Demokratisierung der Luxusgüter geführt. So begrüßenswert letzteres in verteilungspolitischer Hinsicht sein mag, als ebenso problematisch erweist sich die darin wirksam werdende Eigendynamik in anthropologischer Hinsicht.

Der kapitalistische Betrieb zielt auf Gewinnmaximierung und wird darum - aber auch aus technologischen Gründen - hinsichtlich der von ihm erzeugten Nutzleistungen nach möglichst hohem Absatz streben. Theoretisch bleibt zwar immer noch der Konsument der letzte Lenker der Wirtschaft, sofern diese - produktiv und distributiv - nur tätig werden kann, wo Begehr, oder genauer gesagt: wo kaufkräftiges Begehr besteht. Aber die Erwerbsunternehmungen werden alles daran setzen, durch Reklame und sonstige Kaufanreize vorhandene Bedürfnisse auszuweiten, neue zu wecken und die noch vorhandenen Hemmschwellen der Kaufgeneigtheit weitmöglichst zu senken. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung erzeugt so zu einem großen Teil allererst die Bedürfnisse, ob deren Befriedigung sie sich rühmt. Der besondere Zynismus der Werbung dürfte darin liegen, daß der kapitalistische Erwerbsbetrieb per definitionem kein eigenes inneres Verhältnis zu den von ihm erzeugten Sachgütern und Dienstleistungen besitzt, sie aber dem Tauschreflektanten, nämlich dem potentiellen Kunden, als lebensnotwendig und für dessen Selbstverwirklichung schlechterdings unentbehrlich anpreist. Die Frage ist weniger überflüssig denn je, ob man sich diesem »Zwang der Wohlstandskultur« - wie *Wolfgang Trillhaas* es genannt hat - anders entziehen kann als durch jene alte Tugend des Konsumverzichts.

Kommt es nicht dazu, wird die psychologische Lage des Konsumenten nur noch verschärft. Aus Gründen der historischen Genese und deren Fortwirken in der Folgezeit ist die betriebliche Arbeitsdisziplin nach Weber nirgends höher entwickelt und nirgends stärker verinnerlicht als im modernen Kapitalismus. Nimmt man dieses Moment mit jener Eigendynamik zusammen, so ergibt sich die nachgerade schizophrene innere Situation, welche *Daniel Bell* als für die moderne Gesellschaft signifikant aufgezeigt hat⁵⁵. Während der Dienstzeit herrschen die Triebverzichts-imperative des Arbeitssektors, in der Freizeit dagegen regiert der Makro-Hedonismus der Konsumsphäre. Wie es zu einer tatsächlichen Integration des inneren Milieus der in solchem Wechselbad sich befindenden Subjekte kommen soll, läßt sich nur schwer vorstellen.

Eine dritte mögliche Verhaltensweise gegenüber dem Konsum wäre die, die Paulus einmal als die christliche Form des Weltumgangs überhaupt bezeichnet hat, nämlich das $\phi\upsilon\lambda\eta$: das Haben, als hätte man nicht. Weder unkritische Hingabe noch radikale Entsagung, sondern die Verbindung von Maß und innerem Abstand bestimmt diese Gestalt der Lebensführung. Inwieweit sie tatsächlich durchgehalten werden kann, ohne daß das Ganze auf einen bloßen Kompromiß hinausläuft, ist schwer zu sagen. Völlig ohne innere Beschädigungen dürfte aber auch ein solcher Gang durch die kapitalistische Konsumwelt nicht zu überstehen sein.

Alle drei Formen des Konsumverhaltens zeigen je auf ihre Weise, daß die von der kapitalistischen Wirtschaftsordnung bewerkstelligte Erhöhung des Konsums zugleich auch höhere Anforderungen an die Selbstdeutung der ethischen Subjektivität stellt. Ohne ein Mehr an Selbstdeutungskultur dürfte das Ich kaum eine Chance haben, sich der Fremdbestimmung durch Konsum zu erwehren.

An dieser Stelle ist vor allem auch die Religion gefordert, und zwar in ihrer ureigensten Aufgabe, nämlich Deuteschemata humaner Selbstauslegung bereitzustellen⁵⁶. Sofern sich im religiösen Bewußtsein das Bedürfnis des Menschen artikuliert, den Sinn des eigenen Daseins nach seiner Absolutheitsdimension zu reflektieren, verkörpert Religion auch und gerade in Zeiten des Spätkapitalismus eine anthropologisch wie soziologisch unverzichtbare Gestalt von Deutungskultur.

Sechstens, zum kapitalistischen *Schicksal der Vernunft*. In der unvollendet gebliebenen Skizze über »Marktergesellschaft« bemerkt Weber: »Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist, kennt er nur Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- und Pietätspflichten, keine der urwüchsigen, von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen. Sie alle bilden Hemmungen der freien Entfaltung der nackten Marktergemeinschaft und deren spezifische Interessen wiederum die spezifische Versuchung für sie alle.«⁵⁷ Ähnlich wie im Falle der totalen Verbürokratisierung sieht Weber auch bei der vom Kapitalismus erwirkten absoluten Versachlichung des Lebens den Menschen in ein »stählernes Gehäuse der Hörigkeite-? geraten. Das ungeheure Ausmaß der Folgen insbesondere dieser beiden Gestalten von Eigengesetzlichkeit resultiert für ihn aus den organisations- und wirtschaftssoziologischen Grundgegebenheiten, wie sie mit der für die Moderne spezifischen massengesellschaftlichen Verfaßtheit des sozialen Daseins notwendig verknüpft sind.

Mit am schwersten greifbar, jedoch am durchdringendsten in der Wirkung erscheint Weber in diesem Zusammenhang die durch die Globalität der kapitalistischen Wirtschaftsform ausgelöste Deformation der Vernunft selbst. Wenn sich die ökonomische Rationalität vermöge der Ubiquität des Marktes und damit der Geldrechnung zum Paradigma des Denkens aufschwingt,

dann gibt es keinen Wirklichkeitsbereich mehr, der vor der wertabschätzenden Berechnung und funktionalisierenden Verrechnung sicher wäre. Die Versachlichung der Lebensbezüge schlägt notwendig um in die totale *Durchkalkulation des Daseins*. Traditionale, emotionale und positionale Sinnmuster der Lebensführung sacken ab zu bloß individuell relevanten Sentimentalitäten. Der Vernunftgebrauch selbst geht auf in rein sachlicher Rechenhaftigkeit",

Versucht man dieses Phänomen ethisch-kategorial zu erfassen, so wird man es mit Weber unter die Struktur der Zweck-Mittel-Rationalität zu subsumieren haben. Die Verabsolutierung der kalkulierenden Vernunft erweist sich als die Reduktion der praktischen Vernunft auf deren hypothetische beziehungsweise instrumentelle Funktion. Das berechnend-verrechnende Denken ist so gesehen nichts anderes als ein konsequenter, wenn nicht sogar der konsequenteste Ausdruck des utilitaristischen Geistes". Wie die *Utilitätsmoral*⁶⁴ als ganze-daraufhat bereits der frühe *Troeltsch* hingewiesen< – so dürfte aber auch die universale Herrschaft der ökonomischen Rationalität nur zu durchbrechen sein, wenn es gelänge, die gedanklich bereits geleistete Einsicht in die innere Grenze des utilitaristischen Argumentes? auch auf gesamtgesellschaftlicher Ebene konsensfähig zu machen, was gleichbedeutend damit wäre, die Unbedingtheitsdimension des Ethischen zur Anerkennung zu bringen.

Rein methodisch betrachtet, wiederholt sich damit die bereits oben im Zusammenhang der Frage der Leitnorm formulierte Aufgabe einer zu leistenden gedanklichen Synthese, jetzt allerdings auf einer höheren Ebene, nämlich hinsichtlich der Frage des Theorietypus von Ethik: Wie es dort um die Vereinigung der Prinzipien Wohlfahrtsökonomik und Verteilungsgerechtigkeit ging, so gilt es hier, das je spezifische Theoriepotential von utilitaristischer und absoluter Ethik zusammenzudenken.

Ziel des zweiten Teils unserer Überlegungen war es, im Anschluß an Webers Wirtschaftssoziologie mögliche Ansatzpunkte einer normativen Ethik des Kapitalismus zu gewinnen. Sie haben sich allenthalben ausmachen lassen, jedoch immer nur so, daß zugleich auch ethische Antinomien sichtbar wurden. Damit spiegelt sich aber in der ethischen Reflexion nur wider, worin jener soziologische Entwurf als ganzer seine Pointe haben dürfte. Was auch heute noch an Webers Texten fasziniert, ist der von *Dieter Henrich* zurecht hervorgehobene Aspekt, daß Weber die »Antinomik des menschlichen Daseins ... wie kein anderer zu Bewußtsein gebracht« hat⁶⁸. Dieser Blick für den *antinomischen Charakter der Wirklichkeit*" verleiht auch seiner Wirtschaftssoziologie ihren ebenso realitätsnahen wie ideologiekritischen Gesamtcharakter. Von ihm ist nicht zuletzt der wirtschaftssoziologische Vergleich von Kapitalismus und Sozialismus bestimmt.

Was den Sozialismus betrifft, so scheint er inzwischen an seiner eigenen Realität gescheitert zu sein, und zwar auf eine Weise, die weitgehend der Webersehen Diagnose entspricht. Damit ist allerdings auch dem Kapitalismus sein alternatives Gegenmodell abhanden gekommen, das ihn sozialpolitisch immer wieder zur Raison gebracht hatte. Um so mehr bedarf es in dieser Situation einer *Ethik des Kapitalismus auf ideologiekritischer Grundlage*.

Dr. Ulrich Barth
Friedrich-Jenner-Straße 5
3400 Göttingen

Abstract

Weber's analysis of capitalism evolved in arguing against Marx's theory. It claims no less than giving a better account of modern capitalism, historically, as well as categorially, than Marx himself. As a sociological theory of economy, based on an analytical theory of human action, it also offers an approach to a critical ethics of the capitalist economy, which, after the self-induced end of socialism, has become an issue of greater urgency than ever before.

Anmerkungen

- Überarbeitete Fassung meiner Habilitationsprobevorlesung am 11. Mai 1990 vor der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.
- 1. In erweiterter Form aufgenommen in: *Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [=RS], Bd. 1, Tübingen 1986, 17-206.
- 2. 1. Auflage, Leipzig 1902; 2. neubearbeitete Auflage, München/Leipzig 1916 (Wiederabdruck, München 1987).
- 3. Vgl. *B. vom Brocke* (Hg.): *Sombarts »Moderner Kapitalismus«*. Materialien zur Kritik und Rezeption, München 1987, 87-106.
- 4. Vgl. die tabellarische Übersicht bei *Dirk Käsler*: Einführung in das Studium Max Webers, München 1979, 142f.
- 5. Die wichtigsten Beiträge sind zusammengefaßt in: *Max Weber: Die protestantische Ethik*, Bd. 2 Kritiken und Antikritiken, hg. von J. Winckelmann, Gütersloh 1987. Zur neueren Diskussion vgl. *Constans Seyfarth*: Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung. Zur Reformulierung eines Problems, in: *C. Seyfarth/W. M. Sprondel* (Hg.): Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt/M. 1973, 338-366; *Walter M. Sprondel*: Sozialer Wandel, Ideen und Interessen. Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik, in: *C. Seyfarth/W. M. Sprondel*: aaO., 206-244; *Richard van Dülmen*: Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte, in: *Jürgen Kocka* (Hg.): Max Weber. Ein Symposium, München 1988, 88-101.
- 6. *Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* [=WG], hg. von J. Winckelmann, Tübingen 1985, 181-233.
- 7. WG 31-121.
- 8. Zur werkgeschichtlichen Stellung von WG vgl. *Friedrich H. Tenbruck*: Abschied von »Wirtschaft und Gesellschaft«, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 133 (1977), 703-736; *Johannes Winckelmann*: Max Webers hinterlassenes Hauptwerk, Tübingen 1986; *Wolfgang Schluchter*: »Wirtschaft und Gesellschaft« - Das Ende eines Mythos, in: *Max Weber heute*, hg. von *Johannes Weiß*, Frankfurt/M. 1989, 55-89.
- 9. *Max Weber: Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, hg. von J. Winckelmann, Berlin 1981.
- 10. *Niklas Luhmann: Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1988.
- 11. Vgl. WG 181, 531, 539.
- 12. Vgl. *Helmut Girndt*: Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Soziologie, Tübingen 1967. Man kann im Hinblick auf Webers handlungstheoretischen Ansatz nur von einem *methodologischen* Individualismus sprechen; vgl. *Wilhelm Hennis*: Max Webers Fragestellung, Tübingen 1987, 212 Anm. 43.
- 13. Zum wissenschaftstheoretischen Ort der Soziologie vgl. *Dieter Henrich*: Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers, Tübingen 1952; *Johannes Weiß*: Max Webers Grundlegung der Soziologie, München 1975, 20-102.
- 14. Vgl. RS I, 237-573; RS 11, Tübingen 61978; RS III, Tübingen 71983; vgl. auch WG 245-381.
- 15. Vgl. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, hg. von O. Braun, in: *Werke*. Auswahl in 4 Bänden, Bd. 2, Neudruck der 2. Auflage Leipzig 1927, Aalen 1967.
- 16. Vgl. *Richard Rothe*: Theologische Ethik, 3 Bde., Wittenberg 1845/48 (2. Auflage 5 Bde., Wittenberg 1867/71), Bd. I, 205-430; Bd. 2, 1-338.
- 17. Vgl. *Ernst Troeltsch*: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Neudruck der 2. Auflage 1922, Aalen 1962, 552-672. - Die neuere, handlungstheoretische Güterethik bildet gewissermaßen die Vorläuferin der heutigen Institutionentheorie.
- 18. Vgl. WG 31. Der erste Satz von Anm. 3 weicht definitionstechnisch vom Leitsatz ab; im Leitsatz ist »wirtschaftlich orientiert« der Oberbegriff, in der Anmerkung hingegen »[auf einen] wirtschaftlichen Sachverhalt [bezogen]«. (Die oben im Text gegebene Interpretation folgt dem Wortlaut der Anmerkung.)
- 19. WG 31; § I, Anm. 2.
- 20. Vgl. WG 59f.
- 21. Vgl. *Käsler*: aaO., 30-46. 56-67.

22. *Eduard Baumgarten*: Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, 554f. Anm. 1 (auch zitiert bei *Wolfgang J. Mommsen*: Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt/M. 21982, 146).
23. Zur Interpretation dieses Verhältnisses vgl. den bahnbrechenden Aufsatz von *Karl Löwith*: Max Weber und Karl Marx (1932), in: *Ders.*: Gesammelte Abhandlungen, Stuttgart 1960, 1-67. Eine sorgfältige Textinterpretation und vergleichende Strukturanalyse (aus neomarxistischer Perspektive) bieten *Veit Michael Bader ...*: Einführung in die Gesellschaftstheorie. Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber, Frankfurt/M. - New York 41987. Vgl. außerdem *Norman Birnbaum*: Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus. Man und Weber (1953), in: *Seyfarth/Spindel*: aaO., 38-64; *Jürgen Kocka*: Karl Man und Max Weber im Vergleich (1966/1973), in: *Hans-Ulrich Wehler* (Hg.): Geschichte und Ökonomie, Königsteiu/Ts, 21985, 54-84; *Anthony Giddens*: Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus (1970), in: *Seyfarth/Spindel*: aaO., 65-96; *Wolfgang J. Mommsen*: Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx (1974), in: *Mommsen*: aaO., 144-181; *Jürgen Zander*: Das Problem der Beziehung Max Webers zu Karl Marx, Frankfurt/M. 1978; *S. Böckler/J. Weiß* (Hg.): Marx oder Weber? Zur Aktualisierung einer Kontroverse, Opladen 1987.
24. Vgl. *Käsler*: aaO., 56-67.
25. Vgl. WG 531-534.
26. Vgl. WG 177-180.
27. Zu Webers Klassenbegriff vgl. *Wolfgang Küttler/Gerhard Lozek*: Der Klassenbegriff im Manismus und in der idealtypischen Methode Max Webers, in: *Jürgen Kocka* (Hg.): Max Weber der Historiker, Göttingen 1986, 173-192; *Hans-Ulrich Wehler*: Max Webers Klassentheorie und die neuere Sozialgeschichte, in: *Kocka* (1986), 193-203; *Eugen Stănescu*: Klasse und Stand bei Karl Marx und Max Weber, in: *Kocka* (1986), 213-220.
28. WG 20f. Die Fassung des Begriffs »Kampf« als eines soziologischen Grundbegriffs ist bereits im Kategorienaufsatz von 1913 vorbereitet (gegen *Weiß* [1975], 97); vgl. *Max Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre [= WL], hg. von J. Winkelmann, Tübingen 41973, 463: »Der Kampf durchzieht ... potentiell alle Arten von Gemeinschaftshandeln überhaupt.«
29. WG 861.
30. Dieser Kampfcharakter überträgt sich dann auch auf den durch den Kapitalismus geprägten Geldgebrauch: »Geld ist ... kein harmloser Maßstab wie irgendein anderes Meßinstrument, sondern der Geldpreis, in dem geschätzt wird, ist ein Kompromiß aus Kampfchancen auf dem Märkte, so daß der Schätzungsmaßstab, ohne den die Kapitalrechnung nicht leben kann, ständig neu aus dem Kampf des Menschen mit dem Menschen auf dem Markt gewonnen wird« (Wirtschaftsgeschichte: aaO., 8).
31. Vgl. WG 31-62.
32. Vgl. WG 17,25,32, 199f.
33. Geld ist »ein chartales Zahlungsmittel ..., welches Tauschmittel ist« (WG 39). Ein Tauschmittel zunächst ist ein sachliches Tauschobjekt dann, wenn das Interesse an ihm nicht primär an seinem Verzehr, sondern an dem Erwerb zukünftiger Tauschchancen orientiert ist. Die materiale Geltung des Tauschmittels besteht in der abschätzbaren Preisrelation zwischen Tauschmittel und einzutauschendem Gut; sie hängt mithin von der Schätzung im Einzelfall ab. Die formale Geltung des Tauschmittels hingegen ist seine Annahme als ein Tauschmittel überhaupt. Das Spezifikum des Zahlungsmittels gegenüber dem Tauschmittel sodann liegt in der rechtlichen oder konventionalen Garantiertheit der formalen Geltung seines werthaften Objektcharakters. Die Näherbestimmung »chartal« schließlich bedeutet für das Tausch- oder Zahlungsmittel dreierlei: Ihm eignet - erstens - Artefakt-Charakter; es ist künstlich hergestellt und zwar eigens zum Zweck der Zahlung oder des Tausches. Es hat - zweitens - einen formalen Charakter; die Form, nicht das Material, des Tausch- oder Zahlungsmittels garantiert dessen Wert. Und es besitzt - drittens - die Eigenschaft der Stückelbarkeit; das Tausch- oder Zahlungsmittel kann rein mechanisch in bestimmte Nennbeträge unterteilt werden. Durch all die genannten Eigenschaften ist das Rechnen in der Geldform per se exakt.
34. Vgl. etwa RS I, 544.
35. RS I, 541.
36. WG 58. Die »materialen Bedingungen« der formalen Rationalität des Wirtschaftens sind keineswegs zu verwechseln mit dessen »materialer Rationalität«, das heißt dem Grad der Versorgungsleistung eines Wirtschaftssystems gemessen an außerökonomischen Wertpostulaten (vgl. WG Mf.).
37. Grundlage der Beantwortung dieser und der nachfolgenden Fragen wird ausschließlich die in »Wirtschaft und Gesellschaft« entfaltete Wirtschaftssoziologie bilden. Unberücksichtigt bleiben daher Webers eigne, weitverzweigte und wechselreiche Anschauungen zur Sozialpolitik ~ man denke etwa an die Spannung zwischen den beiden frühen Enqueten (vgl. Anm. 24), der Freiburger Antrittsvorlesung (Gesammelte Politische Schriften, hg. von J. Winkelmann, Tübingen 51988, 1-25) und dem Wiener Sozialismus-Vortrag (Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, hg. von Marianne Weber, Tübingen 21988, 492-518). Zu Webers sozialpolitischen Vorstellungen vgl. *Wolfgang J. Mommsen*: Max Weber und die deutsche Politik 1890- 1920, Tübingen 21974.

38. In: Die Zukunft des Kapitalismus, Berlin-Charlottenburg 1932; jetzt in: v. Brocke: aaO., 394-418; hier S. 394.
39. Vgl. WO 58f. Die Punkte c) und d) faßt Weber zusammen in § 13, 2.
40. So z. B. Friedrich A. von Hayek. Zur Veranschaulichung seiner Position mag etwa folgender Satz genügen: »Der Ausdruck »soziale Gerechtigkeit« gehört nicht in die Kategorie des Irrtums, sondern in die des Unsinnns wie der Ausdruck »ein moralischer Stein.« (Recht, Gesetzgebung und Freiheit, Bd. 2: Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit, Landsberg am Lech 1981, 112). Vgl. dazu Elert Herms: Theoretische Voraussetzungen einer Ethik des wirtschaftlichen Handelns, F. A. von Hayeks Anthropologie und Evolutionstheorie als Spielraum wirtschaftsethischer Aussagen, in: Wirtschaftswissenschaft und Ethik, Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF Bd. 171, hg. von H. Hesse, Berlin 1988, 131-193.
41. Vgl. etwa Peter Koslowski: Ethik des Kapitalismus, Tübingen 1986.
42. Müller-Armacks Programmschrift von 1946 »Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft« ist - zusammen mit den später erschienenen Abhandlungen zum selben Thema - wiederabgedruckt in: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik, Bern/Stuttgart 1976, 19-170.
43. Hierher gehört auch die staatliche Handhabung des Kartellrechts. Für Weber steht die Ausbildung von Marktmonopolen (im Zuge eines auf immer höherer Stufe geführten, fortgesetzten Markt- und Preiskampfes) in krassem Widerspruch zur Grundintention der Marktwirtschaft (vgl. WG 58). Den Gegensatz von klassischem Wirtschaftsliberalismus und spätkapitalistischer Monopolbildung betont auch Eduard Heimann: Soziale Theorie des Kapitalismus, Neudruck der 1. Auflage 1929, Frankfurt/M. 1980, 61-81.
44. Zur Funktion der Deutschen Bundesbank als des Trägers der Geldpolitik heute in der BRD vgl. Hans-Joachim Jarchow: Theorie und Politik des Geldes, Bd. 2, Göttingen 1988, 55-70.
45. Eines der kompliziertesten Probleme der Steuerung des Kapitalismus, auf das Weber im Rahmen seiner Wirtschaftssoziologie m. W. noch nicht eingeht, bilden heute die zahlreichen zwischenstaatlichen Wirtschaftsprozesse; vgl. dazu Helmut Hesse: Internationale Wirtschaftsbeziehungen als Gegenstand der Wirtschaftsethik, in: Hesse: aaO., 195-214.
46. Hier wären etwa neuere Ansätze zur Ausbildung einer Unternehmensethik anzusiedeln.
47. Vgl. Wilhelm Herrmann: Die sittlichen Weisungen Jesu, in: Schriften zur Grundlegung der Theologie hg. von P. Fischer-Apelt, Bd. I, München 1966, 200-241.
48. »Alles Wirtschaften wird in der Verkehrswirtschaft von den einzelnen Wirtschaftenden zur Deckung eigener, ideeller oder materieller, Interessen unternommen und durchgeführt« (WG 119). »In einer Verkehrswirtschaft ist das Streben nach Einkommen die unvermeidliche letzte Triebfeder alles wirtschaftlichen Handelns« (WG 120).
49. Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 1988, 17; vgl. Webers Bezugnahme auf Smith, RS I, 71.
- In Übereinstimmung damit, nur ausgeweitet auf den okzidentalen Rationalismus im Ganzen, hat Weber die moderne Gesellschaft als eine »Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit« (RS I, 571) bezeichnen können: »das Leben des Buddha, Jesus, Franziskus zu führen, scheint unter den technischen und sozialen Bedingungen rationaler Kultur rein äußerlich zum Mißerfolg verurteilt« (ebd.).
50. Vgl. Trutz Rendtorff: Ethik, Bd. 2, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, 109-114. 154-157.
51. Vgl. Arthur Rich: Wirtschaftsethik, Bd. I, Gütersloh 1985, 201-220. Rich tendiert sehr stark zur Rawls'schen Gerechtigkeitskonzeption (vgl. Anm. 67); demgegenüber bleibt das begriffliche Profil der Zusatzformel »hoffende Liebe des Glaubens« in wirtschaftsethischer Hinsicht eigentümlich blaß.
52. Koslowskis (vgl. Anm. 41) Inanspruchnahme des aristotelisch-thomistischen Naturrechts als des Ordnungsrahmens einer Wirtschaftsethik des Kapitalismus läßt bislang noch nicht erkennen, wie die internen Begründungsprobleme eines solchen Modells zu lösen wären. Auch scheint K.s Kategorie der »Vorzugsregel« in ihrer Schwebelage zwischen aristotelischem Prohaireisbegriff, neukantianischer Werttheorie und mikroökonomischem Präferenzmodell kaum geeignet, dem neuzeitlichen Freiheitsproblem in angemessener Weise gedanklich Rechnung zu tragen.
K. hat seinen Entwurf inzwischen weiter ausgebaut in: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlagen der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen 1988.
53. Vgl. WG 53.
54. Vgl. Wolfgang Irlinger: Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur, Berlin 1966, 23-35.
55. Vgl. Daniel Bell: Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit, Frankfurt 1979.
56. Vgl. Koslowski: aaO., 121.
57. Zur Theorie religiöser Selbstaussage vgl. Ulrich Barth: Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion, Göttingen 1983.
58. WG 383.
59. Vgl. WG 835; RS I, 37, 203f.

60. Vgl. *Herbert Marcuse*: Industrialisierung und Kapitalismus, in: *O. Stammer* (Hg.): *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965, 161-180; zu Marcuse kritisch: *Mommsen* 21974, 461-467.
61. Der Ausdruck »Rechenhaftigkeit« ist nach Webers eigenen Angaben (vgl. RS I, 167²) Sombarts Kapitalismus-Deutung (vgl. v. *Brocke*: aaO., 104) entnommen. Weber präzisiert ihn einerseits im Sinne von ökonomischer formaler Rationalität (vgl. WG 45), weitet ihn andererseits zugleich kultur-soziologisch aus in Richtung auf die allgemeine Rationalisierungsthematik (vgl. RS I, 167²; vgl. auch WL 594, 607 »Berechnung«),
62. Dasselbe Phänomen läßt sich unschwer auch erkenntnistheoretisch-ontologisch deuten. Es wäre von daher gesehen eine reizvolle Aufgabe, *Martin Heideggers* Charakterisierung der abendländischen Metaphysik als Ausdruck eines rechnenden Denkens zu Webers Begriff der Rechenhaftigkeit in Beziehung zu setzen.
63. Zu Webers Sicht der Herkunft des utilitaristischen Charakters kapitalistisch-ökonomischer Rationalität vgl. RS I, 34, 35, 40, 72, 101, 125, 165², 170, 173, 1740, 191, 197ff., 205, 255, 266, 272.
64. Eine ebenso knappe wie präzise Darstellung der gedanklichen Struktur der utilitaristischen Ethik findet sich bei *Dieter Birnbacher*: *Der Utilitarismus und die Ökonomie*, in: *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, hg. von B. Biervert ..., Frankfurt/Mi, 1990, 65-85.
65. Vgl. *Troeltsch*: aaO., 254-257, 286; »... unser eudämonistisches Wohl ist nicht Sinn der Welt« (542).
66. Zum Zusammenhang von Utilitarismus und ökonomischer Rationalität vgl. *Alfred Bohnen*: *Die utilitaristische Ethik als Grundlage der modernen Wohlfahrtsökonomik*, Göttingen 1964; ebenso *Joachim Starbatty*: *Die englischen Klassiker der Nationalökonomie*, Darmstadt 1985, 85-I00.
67. Zur Kritik des Utilitarismus vgl. *Iohn Rawls*: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1975, §§ 5, 27, 28, 30; ferner *Iohn Leslie Mackie*: *Ethik*, Stuttgart 1983, 157-189.
68. Vgl. Henrichs Einleitung zu: *Karl Jaspers*: *Max Weber*, München/Zürich 1988, 7-31; hier S. 10.
69. Die Denkfigur der Antinomie bildet auch den theoretischen Grundbegriff der Theologie *Emanuel Hirschs*; vgl. dazu *Ulrich Barth*: *Die Christologie Emanuel Hirschs. Eine systematische und problemgeschichtliche Darstellung ihrer geschichtsmethodischen, erkenntniskritischen und subjektivitätstheoretischen Grundlagen*, Berlin/New York 1991, Kap. IV.

Probleme einer Genomanalyse

Von Martin Honecker

Zum Abschlußbericht des Arbeitskreises »Ethische und soziale Aspekte der Erforschung des menschlichen Genoms«

1. *Anlaß.* Der Arbeitskreis Genforschung wurde vom Bundesminister für Forschung und Technologie Dr. Heinz Riesenhuber berufen, um sich zu den ethischen Fragen zu äußern, die sich aus der Erforschung des menschlichen Genoms ergeben. Der Arbeitsauftrag war also doppelt begrenzt: Einmal geht es nur um die durch die Erforschung des menschlichen Genoms entstehenden Fragen. Es geht also nicht um das gesamte Feld der Genmanipulation an Pflanzen und Tieren. Sodann geht es nur um die ethischen Implikationen und Konsequenzen, nicht aber um die rechtlichen Folgerungen, welche der Gesetzgeber gegebenenfalls zu ziehen hätte. Ausgelöst wurde der Auftrag durch das EG-Programm einer prädiktiven Medizin. Der Entwurf dieses Programms wurde im Februar 1989 vom Europäischen Parlament erstmals beraten. In der Bundesrepublik Deutschland stieß der Entwurf freilich auf schwerwiegende ethische und rechtliche Bedenken, vor allem wegen der Anwendungsmöglichkeiten der Genomanalyse.

Worum geht es in der Konzeption einer prädiktiven Medizin? Bestimmte Krankheiten sind in den Genen, den Trägern der Erbinformation, gewissermaßen vorprogrammiert. Bestimmte Gendefekte kann man frühzeitig, zum Teil schon pränatal entdecken (sogenannte monogene Erbleiden). Andere Gendefekte schaffen eine bestimmte Disposition, die bei einer Wechselwirkung zwischen Genen und Umwelt dann zum Ausbruch kommt. Die Idee einer prädiktiven Medizin zielt nun auf die Voraussage der Krankheitsbiographie eines Menschen und auf die Erkenntnis genetischer Dispositionen für bestimmte Krankheiten. Dadurch will man den Ausbruch solcher Krankheiten verhindern oder zumindest deren Verlauf positiv beeinflussen.

Außerdem will und kann die prädiktive Medizin die Weitergabe genetisch bedingter Krankheiten verhüten.

Voraussetzung solcher prädiktiven Medizin ist die Analyse des gesamten menschlichen Genoms. Eine Genkarte des Menschen muß dazu erstellt werden, auf der die chemischen Bausteine der einzelnen Gene in ihrer Anordnung (Sequenz) verzeichnet sind. Die Analyse des menschlichen Genoms wirft soziale, wirtschaftliche, ökologische, gesundheitliche, ethische und juristische Fragen auf. Erwünschte wie unerwünschte gesellschaftliche Nebenfolgen sind zu erwarten. Mißbrauchsmöglichkeiten lassen Eingriffe in das Persönlichkeitsrecht und die Privatsphäre des genetisch erforschten Menschen zu. Eingriffe in das menschliche Erbgut, Genmanipulationen werden aufgrund der Kenntnis des menschlichen Genoms möglich. Der Krankheitsbegriff verändert sich, wenn Anlagen, Dispositionen vor der Manifestation einer Erkrankung diagnostiziert werden können. Das EG-Programm enthält zudem in den Begründungen und Zielsetzungen die Gefahr einer eugenisch orientierten Gesundheitspolitik in Europa. Die Erkenntnis von Prädispositionen mit der Aussicht, Krankheiten sowohl zu verhüten als auch sie frühzeitig zu diagnostizieren, wirft eine Fülle von Fragen auf. Es kann zu einer Diskriminierung oder Selektion von Risikoträgern kommen. Wenn der Kostenfaktor, der ökonomische Nutzen für die Gesundheitspolitik ins Spiel kommt, wird die prädiktive Medizin zu einem Instrument gezielter negativer Eugenik.

Der Bundestag beschloß deshalb am 24. 11. 1988 (Drucksache 11/3555, S. 3) Einschränkungen:

- Die eugenische Begründung des Forschungsprogramms muß zurückgenommen werden.
- Der möglichen Entwicklung einer eugenisch orientierten Gesundheitspolitik in den Europäischen Gemeinschaften ist entgegenzuwirken.
- Die ethische und rechtliche Bewertung der Analyse des menschlichen Genoms ist parallel durchzuführen, wobei das Prinzip der Freiwilligkeit bei Genomanalyse und Gentherapie sowie das Recht auf informationelle Selbstbestimmung des einzelnen zu wahren sind.
- Ein Eingriff in die Keimbahnzellen beim Menschen ist zu verbieten.
- Der Datenschutz für die individuellen Daten, die in einer Genomanalyse gewonnen werden, ist zu gewährleisten.

2. *Vergleichbare Projekte.* Nicht nur die EG arbeitet daran, die europäische Erforschung des menschlichen Genoms zu koordinieren. Es gibt vergleichbare Projekte. Und es gibt bereits zu berücksichtigende Stellungnahmen zu den gesellschaftlichen Folgerungen.

a) In der Bundesrepublik Deutschland sind vor allem zu berücksichtigen: Der Bericht der sogenannten *Bendakommission*, »In-vitro-fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie«, November 1985, enthält Empfehlungen für den Gesetzgeber. Eine umfassende Bestandsaufnahme mit Empfehlungen vorgelegt hat die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Chancen und Risiken der Gentechnologie«, 1987. Vorsitzende waren *Wolf-Michael Catenhusen* und *Hanna Neumeister*.

Die rechtlichen Folgerungen, welche aus dem Bericht der Enquete-Kommission für den Gesetzgeber, hinsichtlich der Anwendung der Genomanalyse beim Menschen, zu ziehen sind, enthält der Abschlußbericht der Bund-Länder-Arbeitsgruppe »Genomanalyse« vom Mai 1990. Der Arbeitskreis Genforschung, der unter Leitung von Professor *Franz Böckle* arbeitete, hat sich daher thematisch zum Teil mit denselben Themen befaßt wie die Bund-Länder-Arbeitsgruppe. Es kam zu unerwünschten Überschneidungen. Ausdrücklich ausgeklammert wurden deshalb in diesem Bericht juristische Fragen.

b) An der Erstellung einer Genkarte des Menschen wird international fieberhaft gearbeitet. Es entsteht damit ein Konkurrenzkampf und Wettbewerbsdruck zwischen Staaten und Wissenschaftlern. Wie gigantisch die Aufgabe der Erforschung

des menschlichen Genoms ist, mag folgender Vergleich veranschaulichen: Auf einer eng bedruckten Buchseite haben etwa 3000 Buchstaben Platz. Nehmen wir ein dickes Buch von 1000 Seiten, dann enthalten 1000 Bücher zusammen die Anzahl der Zeichen, die im menschlichen Genom enthalten sind: etwa drei Milliarden.

In den USA läuft ein auf 15 Jahre veranschlagtes Programm mit einem jährlichen Budget von 200 Millionen Dollar (»Mapping and Sequencing the Human Genom«). Japan arbeitet im Rahmen des HFSP (»Human Frontiers Science Programm«) an der Entwicklung von Maschinen, die mit einer elektronischen Datenverarbeitung eine Genkarte erstellen sollen. In der Sowjetunion wurden ebenfalls Geldmittel für ein Projekt zur Verfügung gestellt. In der Bundesrepublik Deutschland geschieht verhältnismäßig wenig. Unter dem Titel HUGO (»Human Genom Organisation«) streben Forscher aus aller Welt eine internationale Kooperation an.

Was sind nun die Ziele der Forschungsarbeit? Es geht sowohl um Grundlagenforschung, also um *Erkenntnis*, wie um eine Erweiterung der *Handlungsmöglichkeiten*. Zunächst geht es darum, Struktur und Funktionsweise einzelner Gene aufzuklären, insbesondere ihre Regulation, ihr Zusammenwirken und ihre Evolution. Diese Aufklärung soll dann weiterhin sich auf die Struktur und Funktionsweise des menschlichen Genoms insgesamt erstrecken, ebenso auf die Genome anderer Arten. Der Zweck dieser Aufklärung des Genoms ist die Aufklärung genetisch bestimmter Krankheiten und die Diagnose und langfristig dann die Therapie von Erbkrankheiten. Die prädiagnostische Medizin aufgrund der Genomanalyse ist die frühzeitige Diagnose von genetischen Dispositionen für bestimmte Erkrankungen und falls möglich die Krankheitsprophylaxe, im Idealfall die Therapie. Es sind dazu drei Schritte beabsichtigt: Der erste Schritt ist Grundlagenforschung, nämlich die vollständige Entschlüsselung der Bausteine der menschlichen Erbanlage. Es soll eine Genkarte des Menschen erstellt werden. Der zweite Schritt besteht dann in der Identifizierung von defekten Genen auf der Genkarte, die Erbkrankheiten verursachen. Ein dritter Schritt besteht dann schließlich in der Identifizierung ebensolcher Gene beim einzelnen Menschen. Offen und ungeklärt ist, ob und wie weit sich überhaupt das gesamte menschliche Erbgut mit Hilfe einer Genkarte erfassen läßt.

Man kennt heute etwa 4000 verschiedene Erbkrankheiten. Erst für etwa 100 monogene Erbkrankheiten ist bislang das dazugehörige Gen isoliert worden und die krankheitsverursachende Veränderung, die Mutation, bekannt. Auf die Schwierigkeiten der Kartierung des menschlichen Genoms sollte man freilich bei einer ethischen Bewertung sich nicht verlassen. Unabhängig von der Realisierbarkeit muß man sich gleichwohl ein ethisches Urteil bilden. Man sollte sich also nicht damit beruhigen, daß die Durchführung schwierig und sehr langwierig sein wird. Immerhin sollte man sich 1990 bei der Diskussion des Programms einer prädiiktiven Medizin daran erinnern, daß in den 70er Jahren für die Kernenergie mit dem Argument geworben wurde, sie werde *rasch, wirksam* und *billig* die Energieprobleme lösen. Angesichts des Kostenschubs im Gesundheitswesen wird sicher auch der Einsparungseffekt infolge der Krankheitsverhinderung durch die Genomanalyse zur Begründung benutzt werden. So lautet ein Argument: »Längerfristig kann das Programm Prädiiktive Medizin als ein wertvoller Beitrag zu einem alternativen Ansatz beim Problem der ständig anwachsenden Kosten im Gesundheitswesen in der europäischen Gesellschaft angesehen werden. Dies sollte schließlich zu einer Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit der Gemeinschaft führen.«

Man muß freilich auch darauf hinweisen, daß viele Erbkrankheiten heterogen sind, die Mutationen also nicht an einer bestimmten Stelle zu lokalisieren sind. Auch führen anscheinend Mutationen in unterschiedlichen Genen zur gleichen Krankheit, zum Beispiel Schizophrenie. Noch komplizierter wird es, wenn, wie bei vielen Zivilisationskrankheiten, mehrere Gene mit Umweltfaktoren zusammenwirken. Die Risikoberechnung, ob ein Mensch an einem solchen Leiden erkranken wird, wie prädiiktive Medizin sie anstellen will, wird dann zu einer Gleichung mit vielen Unbekannten. Trotz dieser Schwierigkeiten erhofft man sich gegenüber den bisher schon üblichen Tests auf genetische Störungen mit Hilfe der Genkarte leichtere, weiterreichende und sichere Diagnosen und verbesserte Prognosen im Blick auf das Erkrankungsrisiko. Die Analyse des Genoms ist ferner Voraussetzung für eine vielleicht später möglich werdende Gentherapie.

Die *Anwendungsmöglichkeiten* der Ergebnisse der Genomanalyse sind vielfältig. Die Erwartungen an Diagnose und Therapie von Erbkrankhei-

ten wurden bereits genannt. Auch in der pränatalen Diagnostik werden die Erkenntnisse angewendet werden, unter anderem unter dem Aspekt einer »eugenischen«, genetisch bedingten Indikation. Familienplanung und Krankheitsprävention werden davon bestimmt werden. Die Versicherungen werden ein großes Interesse daran haben, genetisch bedingte Krankheitsrisiken von vornherein zu ermitteln und auszuschalten. In der Arbeitsmedizin wird bei der Einstellung auf mit gesundheitlichen Risiken behafteten Arbeitsplätzen oder ganz generell ein genetischer Test gefordert werden. Bei der Identifizierung von Personen mit Hilfe genetischer Abdrücke wird die Genomanalyse benutzt. Das spielt bei Strafverfahren eine Rolle. Diese vielfältigen Anwendungsmöglichkeiten vor allem haben bislang die politisch Verantwortlichen in der Bundesrepublik Deutschland zur Zurückhaltung gegenüber dem Programm einer prädiiktiven Medizin veranlaßt.

Es ist insoweit verständlich, daß deutsche Forscher auf eine stärkere staatliche Förderung der Genforschung drängen. Um darüber entscheiden zu können, bedarf es freilich zuvor einer Bestandsaufnahme. Daran arbeitete der Arbeitskreis Genforschung.

3. *Inhalt.* Der Bericht »Die Erforschung des menschlichen Genoms: Naturwissenschaftliche, ethische und gesellschaftliche Entwicklung« besteht aus drei Kapiteln.

Kapitel I. »Grundlagen und Voraussetzung der Erforschung des menschlichen Genoms« stellt die bislang vorhandenen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse dar. Es geht um Möglichkeiten und Ziele der Genomanalyse, um die Aufklärung von Regelmechanismen in der Entwicklung von Zellen, Organen und Organismen, um die Bedeutung der Mechanismen für die Krankheitsentstehung, einschließlich von Erbkrankheiten, um die Bedeutung der Erkenntnisse für Therapie und Prophylaxe

Kapitel II. »Anthropologische und gesellschaftliche Einordnung« befaßt sich mit den anthropologischen Folgerungen. Fragen sind zum Beispiel: Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Einsichten in die Genomanalyse für das Verhältnis von Evolution und Schöpfungsgedanke, für das Verständnis und die Selbstdeutung des Menschen (Ist die Person das Genom?), für die Weltdeutung mit Hilfe der Soziobiologie. Befürchtet wird ein biologischer Reduktionismus in der Sicht des Men-

sehen. Besonders ausführlich erörtert werden Krankheitsursachen im Spannungsfeld von Umwelt, Gesellschaft und genetischer Anlage. Neben monogen bedingten Krankheiten (zum Beispiel Chorea Huntington, Veitstanz – gibt es multifunktionelle genetische Krankheiten: Herz-Kreislauf-Erkrankungen, Alters-Diabetes, Magengeschwüre). Heute kennt man etwa 2000 bis 3000 monogene Erbkrankheiten.

Krankheiten sind zudem nicht durchgängig genetisch determiniert. Der Krankheitsbegriff ist relativ. Nicht jede Abweichung von der Normalität ist als Krankheit einzustufen. Zwischen »gesund« und »krank« gibt es Grauzonen. Beimultifaktoriell bedingten Krankheiten hat der Risikobegriff eine zentrale Rolle. Wie gesichert ist ferner die Risikofeststellung? Die Frage, ob nur Erbgut oder nur Umwelt die Krankheit verursachen, ist nicht scharf zu beantworten. Nur ein kleiner Anteil der Krankheiten ist rein genetisch bedingt und determiniert oder ausschließlich durch äußere Einflüsse verursacht. Das ist beim Einsatz gendiagnostischer Verfahren zu berücksichtigen. Weitere Themen behandeln das Arzt-Patienten-Verhältnis. Gerade in der humangenetischen Beratung und Behandlung hängt es von diesem Verhältnis ab, ob der Patient Entscheidungssubjekt bleibt. Weitere Fragen gelten der Krankheitsbewältigung, den Gefahren der Stigmatisierung Betroffener und eugenischen Zielsetzungen. Zwischen gesellschaftlichen Einstellungen und der Scientific Community bestehen ferner Wechselwirkungen. Die Erkenntnisse der Genforschung verändern auch die Einstellung zum menschlichen Leben und können das Menschen- und Weltbild verändern.

In einem Überleitungsteil wird dann grundsätzlich das Verhältnis von Moral und Recht angesprochen. Menschenwürde und Menschenrechte sind Ausgangspunkte einer Bewertung der Ergebnisse der Genforschung. Erörtert wird dabei auch die Funktion von Experten- und Ethikkommissionen bei der Erörterung der Technikfolgenverantwortung und für die Bildung einer »institutionellen Ethik«, eines Standesethos, Wissenschaftsethos und so weiter.

Kapitel III widmet sich »Speziellen Anwendungsfragen«. Dabei geht es dann vor allem um die ethischen Prämissen der (weithin ausgeklammerten) Rechtsfragen. Verwiesen wird zunächst auf den engen unlösbaren Zusammenhang zwischen Grundlagenforschung und Anwendung in der

Humanmedizin. Gentechnologische Forschungsergebnisse können therapeutisch genutzt werden, zum Beispiel durch die Produktion von gentechnisch erzeugten Medikamenten, in der Frühdiagnostik, in der somatischen Gentherapie. Ein besonders sensibles Feld stellt die humangenetische Beratung und pränatale Diagnostik dar. Problematisch sind Screeningverfahren, vor allem bei nicht behandelbaren Krankheiten. Darf man diagnostizieren, was man nicht therapieren kann? Der Einsatz genetischer Analysen bei Arbeitsverhältnissen, vor allem bei Einstellungsuntersuchungen, beim Abschluß von Versicherungen, bei der genetischen Identifizierung von Personen (Strafverfahren, Vaterschaftsfeststellung), fordert den Schutz der Grund- und Freiheitsrechte der Person. Fragen stellen sich auch beim Umgang mit genetischen Daten und beim Datenschutz. Ein besonders komplexes Thema ist der Versuch amerikanischer Wissenschaftler, die Analyse menschlicher Gensequenzen patentieren zu lassen. Ist es zulässig, mit Hilfe des Patentrechts wissenschaftliche Erkenntnisse, Wissen zu schützen und ein Erkenntnismonopol zu gewinnen? Soweit der Katalog der Themen in dem sehr umfangreichen Arbeitsbericht.

4. *Rechtspolitische Aufgaben.* Auf diesem Hintergrund seien einige Bemerkungen zur Rechtspolitik angefügt. Dabei wird eigentlich nichts Neues und Eigenes gesagt. Die These ist folglich auch nicht, daß neue ethische und rechtliche Maßstäbe erforderlich seien. Gen-Ethik und Gen-Recht wenden lediglich anerkannte Maßstäbe auf *neue Sachverhalte* an. Es geht dabei vordringlich um die Verhinderung von Mißbrauch. Dazu besteht ein unbestreitbarer, dringender, auch zeitlich dringlicher Handlungsbedarf. Der Ausschuß für Forschung und Technologie des Deutschen Bundestages hat bereits *Beschlußempfehlungen* und einen Bericht in Fortführung der Arbeit der Enquete-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie« am 4. 10. 1989 vorgelegt. Darin wird hinsichtlich der Genomanalyse unter anderem empfohlen: Bei Genomanalysen im Versicherungswesen wird erklärt: »Eine Ausforschung der genetischen Eigenschaften des Antragstellers als Vertragsvoraussetzung ist sowohl im Bereich der Krankenversicherung als auch im Bereich der Lebensversicherung grundsätzlich unzulässig.« (10.1) Es wird also *grundsätzlich* dem Persönlichkeitsschutz des Antragstellers Vorrang vor den Interessen der Versi-

cherungswirtschaft gegeben. Ausnahmen gibt es freilich. Auch die Genomanalyse im Strafverfahren soll nur in genau bestimmten Fällen und aufgrund richterlicher Anordnung vorgenommen werden. Sie sollen möglichst persönlichkeitsneutral gehalten werden. Bei der genetischen Beratung und pränatalen Diagnostik wird auf Freiwilligkeit und individuelle Beratung abgestellt. Eine direkte und vor allem eine aktive Beratung soll nicht stattfinden. Nur wer den Arzt von sich aus aufsucht, darf beraten werden (6.1.1-6.1.5). Auch ein Neugeborenen-Screening soll folgende Grundsätze beachten:

»Kein Screening auf Krankheiten, deren Diagnose und wirksame Behandlung nach Auftreten der ersten Symptome möglich ist. Kein Screening auf unbehandelbare Krankheiten.

Kein Screening auf heterozygot-rezessive Erbkrankheiten. Die Festlegung einer Rechtspflicht der Eltern zur Teilnahme ihres Kindes an einem Neugeborenen-Screening ist so lange nicht erforderlich, wie durch organisatorische Maßnahmen und Aufklärung der Bevölkerung die Wirksamkeit des derzeit praktizierten Screening-Verfahrens gesichert werden kann.« (7.1.)

Ebenso betont ein Bericht zur Humangenetik einer interministeriellen Kommission, einer Bioethik-Kommission des Ministeriums der Justiz *Rheinland-Pfalz* vom 24. Januar 1989 die Freiwilligkeit von Untersuchung, Beratung und Entscheidung in der pränatalen Diagnostik und den Datenschutz (Thesen I- VI). Die Genomanalyse von Arbeitnehmern soll einerseits zur Verbesserung des individuellen Arbeitsschutzes und der arbeitsmedizinischen Vorsorge beitragen, hat andererseits den Schutz des Persönlichkeitsrechtes zu beachten. Neben der Erfordernis der Einwilligung des betroffenen Arbeitnehmers wird eine Interessenabwägung zwischen dem Gesundheitsrisiko und dem Persönlichkeitsrecht des Arbeitnehmers verlangt. Die Erstellung von genetischen Persönlichkeitsprofilen soll vermieden, vielleicht sogar überhaupt verhindert werden. Die Regelung der Interessenabwägung zwischen Persönlichkeitsschutz des Arbeitnehmers und des Antragstellers einer Versicherung einerseits, den ökonomischen Interessen von Arbeitgeber und Versicherungen andererseits ist sicher im Konkreten schwierig. Deshalb sollen hier nur die grundsätzlichen Fragestellungen angesprochen werden, ohne die juristischen Details und Konkretionen zu erörtern.

Im Grundsätzlichen geht man meines Erachtens von folgenden Grundforderungen aus: Freiwilligkeit, Datenschutz, Achtung des Persönlichkeitsrechts. Hinter diesen Grundforderungen stehen Grundannahmen, Basissätze, die nochmals eigens aufgezählt werden. Dabei ist freilich nicht direkt vom Argument der Achtung der Menschenwürde auszugehen. Die Berufung auf die Menschenwürde ist eine Grundnorm. Grundnormen haben es aber an sich, daß sie sehr allgemein und auslegungsfähig sind.

Von diesen Argumenten wird daher gesagt: »Das Würdeargument, zumal in der Hand von Sonntagsjägern des Verfassungsrechts, würde zum Trojanischen Pferd, mit dem, bewußt oder unbewußt, versucht werden könnte, die vielfältigen Inhalte in das Grundgesetz hineinzutransportieren, die für den Rechtsstaat so bedeutsame Normativität und Bestimmtheit der Verfassung also zu unterminieren und den Gesetzgeber zu subalternisieren.« Die Grundnorm Menschenwürde wird als Grundrecht in der Verfassung erst durch einzelne Grundrechte konkretisiert. Für den Grundwert Menschenwürde bedarf es gleichfalls der Spezifizierung. Vielmehr geht es mir um folgende *Grundannahmen*, die zu beachten sind.

1. Eine Normierung der biologischen Ausstattung ist unzulässig. *Individualität* ist ein Wert. Kontingenz der genetischen Ausstattung ist ebenfalls ein anerkanntes Gut. Das spricht gegen den genetisch manipulierten oder manipulierbaren Menschen.

2. Zu erörtern ist, im Blick auf die pränatale Diagnostik, ob es *unzumutbare* Behinderung gibt; diese Frage ist bedeutsam vor allem im Blick auf Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch.

3. Probleme stellen sich hinsichtlich der Persönlichkeitsrechte, des *Datenschutzes*, vor allem im Blick auf ein Recht auf Informiertsein oder ein Recht auf Nichtwissen (s. nächsten Punkt).

4. Der Testfall ist dabei die genetische Analyse an Arbeitnehmern. Die Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung »Arbeit, Leben und Gesundheit«, 1990 rät angesichts zahlreicher gesellschaftlicher Auswirkungen und der Risiken für den betroffenen Arbeitnehmer »zu prüfen, ob auf die Durchführung einer Genomanalyse im Arbeitsleben ganz verzichtet werden kann. Dies gilt sowohl für Einzelmaßnahmen als auch für Reihenuntersuchungen. Hier ist eine Güterabwägung nötig im Blick auf das Interesse des Arbeit-

nehmers an einer bestimmten Tätigkeit und dem Schutz vor eventuell eintretenden Schädigungen. Der Gesetzgeber hat hier strenge Maßstäbe anzulegen, um zu verhindern, daß bereits die Offenlegung eines genetischen Risikos im Arbeitsleben über Einstellung oder Nichteinstellung, Beschäftigung oder Arbeitslosigkeit, beruflichen Auf- oder Abstieg entscheiden kann« (S. 22). Der Abschlußbericht verwirft hingegen nicht schlechthin genetische Analysen. Er will sie freilich nur im *Ausnahmefall* zulassen, wenn es um die Gefährdung anderer Menschen (zum Beispiel bei Piloten, Lokomotivführern) geht. Es geht dabei freilich nur um eine ausnahmsweise Zulässigkeit genetischer Analysen, wenn diese für die Ausübung bestimmter Tätigkeiten entscheidend sind. Hier lassen sich nach Meinung des Arbeitskreises sachlich verschiedene Positionen vertreten. Die Gewerkschaftsvertreter (*Norbert Schreiner* und *Liagen Walter*) haben für eine strengere Fassung der Zulässigkeit genetischer Analysen votiert und im Blick auf die Voraussetzungen der genetischen Analyse und des Datenschutzes engere rechtliche Regelungen gefordert.

5. Damit zusammen hängt die Frage der Bedeutung und Funktionen von *Experten- bzw. Ethikkommissionen*. Es sind dabei drei Funktionen zu unterscheiden.

Fachkommissionen können bei der Vorbereitung politischer Zielvorgaben ihr Sachwissen einbringen und durch Experten Informationen bereitstellen. Bei der Gesetzgebung kann darüber hinaus eine Kommission, die aus Experten und Vertretern unterschiedlicher politischer Überzeugungen und gesellschaftlicher Interessen zusammengesetzt ist, Entscheidungen vorbereiten, indem Alternativen diskutiert und Kompromisse gesucht werden. Der Arbeitskreis selbst war eine Mischung aus Experten und Repräsentanten gesellschaftlicher Interessen. Daher ist das Ergebnis an manchen Stellen unscharf (zum Beispiel bei der Genomanalyse an Arbeitnehmern, beim Patentrecht). Der Gesetzgeber hat in einer rechtsstaatlichen Demokratie letztlich die Entscheidung. Die dritte Art von Kommissionen, Ethikkommissionen als Gremien zur Beurteilung von Einzelfällen, stehen hier nicht zur Diskussion und seien nur als weitere Form eines Sachverständigengremiums der Vollständigkeit halber erwähnt.

5. *Ethische Fragestellungen*. Allein schon ein gro-

ber Überblick über die anstehenden Themen zeigt, wie vielfältig die ethischen Fragestellungen sind.

a) Es geht einmal um Aufgaben der *Giaerabwägung*. Die Bewertung der Erforschung des menschlichen Genoms ist eng verknüpft mit der Einschätzung von Chancen und Risiken. *Chancen* enthalten die Erweiterung unseres Wissens über den Menschen. Es kann in der Krankheitsprophylaxe bei der Frühdiagnose das Risiko einer Erkrankung verringert werden. Man kann zum Beispiel der Vermeidung eines Hautkrebses durch die Vermeidung einer zu intensiven Sonnenbestrahlung vorbeugen. Sinnvoll ist es auch, wenn Menschen aufgrund genetischer Untersuchung und Beratung auf Kinder verzichten. *Risiken* bestehen bei Mißbrauch in der humangenetischen Beratung, wenn etwa in der pränatalen Diagnostik die Entdeckung genetischer Fehlbildungen automatisch zum Schwangerschaftsabbruch führt. Schwierige Fragen ergeben sich, wenn Krankheiten diagnostiziert werden, für die es keine Therapie gibt (Chorea Huntington als Modellfall). Gibt es auch ein Recht auf Nichtwissen? Wie lebt man, unter Umständen jahrzehntelang, mit dem Wissen um eine unheilbare Krankheit? Befürchtet wird auch, daß die Akzeptanz von Behinderten in der Gesellschaft durch die Entwicklung einer prädiktiven Medizin weiter abnimmt. Ist der Behinderte nicht selbst schuld, wenn er trotz eines genetischen Defekts überhaupt lebt? Ein krankes und behindertes Kind wird in unserer Gesellschaft oft von vornherein nicht akzeptiert. Mit der Genforschung wird auch die Krankheitsursache auf den einzelnen verlagert: Der Betroffene ist selbst haftbar für seine Krankheit. Das kann zur Ausgrenzung von Risikopersonen bei der Arbeitsplatzsuche, beim Versicherungsabschluß führen. Die Genomanalyse kann Diskriminierung zur Folge haben.

b) Es geht freilich nicht nur um Folgeabschätzungen und das Abwägen von Chancen und Risiken bei der Beurteilung der Genomanalyse. Die Angst vor der Genomanalyse ist auch Indiz eines *Bewußtseinswandels*. Wird mit der Genomanalyse nicht der Weg freigezogen zur *Produktion* eines Menschen, kommt es nicht zu einer wohlgeplanten Fortpflanzungsmechanik, wobei man sich am idealen Bild elterlicher Wünsche oder wissenschaftlicher Experten orientiert? Wird damit nicht der Weg zur pränatalen Selektion beschritten? Und wie kalkulierbar sind die Folgen der Genomanalyse in der »Risikogesellschaft« (*U. Beck*)? Deutlich ste-

hen hinter solchen kritischen Anfragen anthropologische Grundfragen: Ist der Mensch allein biologisch determiniert? Dabei ist die Bedeutung der biologischen Natur, der Gene gewiß nicht zu übersehen. Die Genforschung kann Leid verhindern, Krankheiten vermeiden oder lindern. Das darf man nicht bestreiten und verkennen. Aber der technische Fortschritt allein verbürgt nicht sozialen und moralischen Fortschritt. Im Gegenteil: Technischer Fortschritt kann wildwüchsig Humanität ersticken und zerstören. Gefragt ist damit das Menschenbild: Wieweit gehören Behinderung, Krankheit und Tod notwendig zum Menschen? Ist die Utopie des genetisch perfekten Menschen human, menschlich oder enthält die in der ganzen Menschheitsgeschichte immer wieder aufflackern- de Idee der Konstruktion und Produktion eines neuen, vollkommenen Menschen heute wieder eine falsche und fatale Wiederbelebung?

c) Ein Problem bildet in einem solchen Arbeits- kreis die *interdisziplinäre Kooperation*. So kann die Genomanalyse beispielsweise Anlaß dazu geben, die Auseinandersetzung zwischen überlieferten, traditionellen Schöpfungsvorstellungen (Kreati- anismus) und der Evolutions- und Selektionsthe- rie neu aufzunehmen, ja sogar den augustinischen Monogenismus, die Rückführung der Menschheit auf *ein* einziges ursprüngliches Genom, wieder für diskutabel zu erklären. Damit kommen dann, etwa von Seiten einer bestimmten katholischen Philoso- phie, apologetische Intentionen ins Spiel. Die Soziobiologie wird zum Kontrahenten des christli- chen Schöpfungsglaubens. Mit Recht wird zwar zweifellos von theologischer Anthropologie her ein Reduktionismus und Biologismus kritisch befragt. Aber ein philosophisch-weltanschaulicher Gegen- entwurf, eine neue Synthese von christlichem und naturwissenschaftlichem Verständnis der Ord- nungsstrukturen der organischen Natur, folgt aus dieser Kritik mitnichten. Deutlich wird freilich, daß mit der Genforschung weltanschauliche Fra- gen sich verbinden und wie durch die Genfor- schung auch neue Theorien der Gesamtwirklich- keit evoziert werden.

Noch prekärer als das Verhältnis von Religion und naturwissenschaftlichen Einsichten, von Theologie und Religionsphilosophie zur biologi- schen Sicht des Menschen ist das Verhältnis zwi- schen *Sozial- und Gesellschaftswissenschaft* einerseits, *Naturwissenschaften* andererseits. In einem Minderheitsvotum beklagt *Elisabeth Beck-*

Gernsheim die unzureichende Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher, ethischer und sozialer Folgenabschätzung im Bericht. Sie sieht sich von den Naturwissenschaftlern in der Kommission majorisiert. In der Tat neigen naturwissenschaftli- che Experten dazu, ihre speziellen Erkenntnisse und Einsichten zu betonen und die gesellschaftli- chen Auswirkungen als ungewollte und unbeab- sichtigte Nebenfolgen zu deuten und zu vernach- lässigen. Dies gilt zum Beispiel für die Eugenik, als eine Form der Fortschrittsideologie, wie für die psychosozialen Probleme und Kosten, die das Wissen um die eigene genetische Veranlagung mit sich bringt. Auf der anderen Seite neigen Sozial- wissenschaftler wiederum dazu, die Folgenab- schätzung auszuweiten zu einer übergreifenden Theorie des Verhältnisses von Wissenschaft und Gesellschaft, der Verwissenschaftlichung der Le- bensführung, der Manipulation des Menschen durch die Technik und so weiter. Sie artikulieren dann eine generelle Wissenschaftsskepsis und Gesellschafts- und Fortschrittskritik. Die soziale Dynamik der Folgen der Wissenschaft (und also auch Genetik) erscheint dann als unausweichliches Schicksal. Befürchtet wird als Folge der geneti- schen Analyse des Menschen eine Veränderung des Menschen- und Weltbildes, die dann in einem biologischen Reduktionismus endet: Das »Wesen« eines Menschen, seine Fähigkeiten, Leistungen, Defizite und sein Leiden, alle seine Denkens- und Verhaltensweisen würden dann aus den geneti- schen Anlagen abgeleitet. Befürchtet wird weiter- hin, daß eine solche Theorie zum Praxiskonzept für politisches Handeln werden könnte. Statt auf soziale Reformen würde man dann auf die Verbes- serung genetischer Anlagen setzen.

Freilich, mit futuristischen wie mit apokalypti- schen Visionen wird man den *realen* (das heißt den nicht nur befürchteten oder erhofften) Optionen der Genforschung noch nicht gerecht. Notwendig sind sorgfältige normative Überlegungen (unter Einbeziehung des »Sachstandes«) und ethische Entscheidungen, die zwischen gutem und schlech- tem Handeln des Menschen unterscheiden. Maß- stab ist dabei die Rückkoppelung an die Achtung der Menschenwürde jedes Individuums.

6. *Offene Grundsatzfragen.* Bislang wurden einzel- ne Gesichtspunkte und Kriterien zur Prüfung der sozialen und ethischen Implikationen der Erfor- schung des menschlichen Genoms erwähnt und

aufgelistet. Es bleibt am Schluß nur noch übrig, auf weitere klärungsbedürftige Grundsatzfragen aufmerksam zu machen. Dabei geht es um Basissätze, Grund-Sätze in dem Sinne, daß sie axiomatisch die Maßstäbe zur Beurteilung der Genomanalyse betreffen. Im allgemeinen bezieht man sich in der Bundesrepublik Deutschland auf den Grundkonsens der Verfassung, nämlich die Achtung der Menschenwürde und der Menschenrechte und Grundfreiheiten der Person. Aber reichen diese Grundsätze aus, wenn es um die Bewertung der Genomanalyse geht? Genannt seien als weitere Gesichtspunkte:

- Gibt es Maßstäbe, mit deren Hilfe dem Menschen zumutbare Behinderungen und Leiden von unzumutbaren Behinderungen zu unterscheiden sind? Wie und von wem können solche Maßstäbe ermittelt und gesetzt werden? Das ist eine in der pränatalen Diagnostik weithin bislang ungeklärte Frage.
- Wie lebt ein Mensch, unter Umständen jahrzehntelang, mit dem Wissen um eine genetische Determination, deren Krankheitsverlauf er nicht beeinflussen kann? Wieviel Wissen erträgt ein Mensch? (Beispiel: Chorea Huntington).
- Kann man das individuelle Interesse des einzel-

nen auf Schutz vor genetischer Ausforschung mit den berechtigten Interessen anderer, auch der Gemeinschaft ausgleichen, nicht durch dessen genetische Risiken gefährdet oder geschädigt zu werden? (Beispiel: Der genetisch beeinträchtigte Pilot, Lokführer). Wie kann man sicherstellen, daß berechnete genetische Interessen im Einzelfall sich nicht zu unfreiwilligen zwangsweise angeordneten Screeningverfahren an der Bevölkerung entwickeln?

- Schließlich: Gibt es ein Maß der »Natürlichkeit der Natur?« Das gilt dann auch für Pflanzen und Tiere. Ist die Züchtung herbizidresistenter Pflanzen etwas der Natur Entsprechendes? Wie ist die Vermischung von Arten unter Tieren zu bewerten, die sich nicht natürlich paaren (Ratte-Maus, Schaf-Ziege; vgl. Lev. 19,19)? Gibt es Grenzen für Eingriffe in die menschliche Natur?

Das Thema Natur, Natürliches (auch: Natürliches als Menschliches) muß also auch in der Ethik wieder und erneut aufgegriffen und durchdacht werden.

*Prof Dr. Martin Honecker
Aufdem Weiler 31
5300 Bonn 1*

Evangelische Ethik und Biotechnologie

Ein Bericht über die deutschsprachige Diskussion

Von Hartwig von Schubert

An der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg ist nach vierjähriger interdisziplinärer Arbeit eine vom Bundesministerium für Forschung und Technologie geförderte Studie *Evangelische Ethik und Biotechnologie* abgeschlossen worden". Es ging darum, Ansätze und Urteile evangelischer Ethik zu Fragen der modernen Biotechnologie systematisch zu analysieren und Perspektiven ihrer Weiterentwicklung zu diskutieren.

In der Studie wird Biotechnologie verstanden als Sammelbegriff derjenigen Wissenschaften, die das Wissen über technische Steuerungsmöglichkeiten auf der zellulären und intrazellulären Ebene der belebten Natur liefern. Er umfaßt also im Bereich der Humanmedizin Fragen der Humangenetik, der medizinisch assistierten Zeugung und der Embryonenforschung. Des weiteren geht es um biotechnische Verfahren in der allgemeinen biologischen Grundlagenforschung sowie in der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion. Die Studie eröffnet die Diskussion jedes der genannten Anwendungsbereiche mit einem ausführlich recherchierten Bericht über den Stand der Forschung und der rechtlichen und politischen Optionen.

Die theologisch-ethische Diskussion über diese Fragen begann Ende der vierziger Jahre nach der Einführung der künstlichen Insemination beim Menschen und folgte dann dem Gang der weiteren Entwicklung. Nachdem in den fünfziger Jahren die Aufklärung der molekularen Struktur der Erbanlagen begonnen hatte, alarmierte 1962 ein Ciba-Symposium die Öffentlichkeit mit ungeschminkt eugenischen Zielvorstellungen über die biologische Zukunft der Menschen. Deutsche Autoren reagierten darauf mit Hinweisen auf die verheerende Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene. Von nun an ging die Diskussion kontinuierlich weiter.

- *Hartwig von Schubert*: Evangelische Ethik und Biotechnologie. Die deutschsprachige Diskussion (Gentechnologie – Chancen und Risiken). Frankfurt: Campus Verlag 1991. Ein zweiter Band über die internationale protestantische Diskussion ist in Vorbereitung.

Anlässe waren vor allem die Entwicklung der Gentechnik in den siebziger Jahren, die Einführung der In-vitro-Fertilisation und die dadurch erleichterte Erforschung menschlicher Embryonen in den achtziger Jahren und schließlich die Debatte um gesetzliche Regelungen zur Gewährleistung der biologischen Sicherheit.

1. Begründung, Inhalt und Adressaten evangelischer Ethik

Die Suche nach dem Mainstream protestantischer Ethik in Fragen der »Bioethik« hat gezeigt, daß bei deutschsprachigen evangelischen Autoren die Erfahrung der Geschichte des Glaubens den *vor-normativen*, motivierenden und orientierenden Hintergrund darstellt, aus dem heraus bestimmte ethische Argumentationsfiguren manchmal neu entwickelt, größtenteils aber aus dem allgemeinen Schatz ethischer Urteilsbildung ausgewählt werden. Worin liegt aber dann ihr »Proprium«? Ihr entscheidendes Moment hat eine vom Evangelium geprägte Ethik vermutlich darin, daß sie von ihren Adressaten nicht verlangt, sich durch ihr Handeln in letztgültiger Weise selbst zu bestimmen. Eine Ethik, die in biblischen Ursprungserfahrungen gründet, wird zu einer immer vorläufigen Verantwortung vor den Anderen.

Die in diesem Sinne »evangelische« Ethik hat ferner nicht nur ihre besondere *Begründung* in der Weise, wie der christliche Glaube von Gott redet, sie hat darin auch ihren charakteristischen *Inhalt*. insofern sie die formalen und damit allgemeingültigen Prinzipien der Ethik mit den Bildern und Metaphern ihrer Symboltradition füllt. Das Handeln wird dahin ausgerichtet, daß es der Geschichte Gottes mit den Menschen entspricht und mit ihr zusammenstimmt. So erscheinen Menschen als »Nächste«, Tiere, Pflanzen, Mikroorganismen und sogar die unbelebte Materie als »Mitgeschöpfe«.

Die *Liebe zum Nächsten* erscheint auf der *normativen* Ebene als *Achtung der Menschenwürde*. Das Selbstverständnis als von Gott geschaffenes,

versöhntes und zur Erlösung bestimmtes Geschöpf unter allen übrigen Mitgeschöpfen drückt sich normativ noch einmal besonders aus als das Prinzip der *Ehrfurcht vor dem Leben*. Die evangelische Ethik bedient sich bei der Entfaltung dieser eng aufeinander bezogenen Prinzipien keiner metaphysisch fixierten naturrechtlichen Bestimmungen, als seien die Kriterien des Umgangs mit der Natur an der Natur selbst abzulesen, sie hat allerdings noch Mühe, einen »Sinnbegriff von Natur« zu entwerfen, der Natur zu einer verantwortlichen Aufgabe macht. Der besondere Nachdruck der evangelischen Ethik liegt stets auf dem Hinweis auf die vornormative Erfahrung. So sehr die Achtung der Menschenwürde und die Ehrfurcht vor dem Leben als »Prinzipien« bis in die Materialethik und sogar die Rechtssetzung hinein operationalisierbar sein sollen, so sehr soll nicht vergessen werden, daß ihre inhaltliche Füllung *theologisch* erst durch den Rekurs auf die biblische Grunderfahrung gewonnen wird. Die Konnotationen des Begriffes »Menschenwürde« werden durch die Symbole der Gottesebenbildlichkeit, der Erwählung, der Rechtfertigung und des Nächsten bestimmt, der Begriff »Leben« durch die Symbole der Schöpfung und der Erlösung. Ohne eine solche eigenständige Interpretation jener Prinzipien - theologisch wäre eigentlich besser von Geboten zu sprechen - dürfte es keinen Sinn haben, von einer besonderen »evangelischen«, also sich am Evangelium ausrichtenden Ethik zu sprechen. Jene beiden Begriffe werden bekanntlich von anderen Ethik-Traditionen anders bestimmt. Insofern die Theologie sich in der Ethik trotzdem jener Begriffe und gerade nicht der Symbole bedient, trägt sie der Tatsache Rechnung, daß andere Traditionen sich ebenfalls sinnvoll an der Interpretation der beiden Prinzipien beteiligen und begibt sich in einen Dialog mit ihnen. Sie erhebt in Hinsicht auf sie keinen Alleinvertretungsanspruch, sondern unterscheidet zwischen dem, was für alle gelten soll, und dem, was sie aus ihrer besonderen Geschichte zur Begründung und inhaltlichen Füllung jener Begriffe beitragen kann. Die genannten Prinzipien sollen so gefaßt werden, daß sie auch von denjenigen nachvollzogen werden können, die sich in ihrer Ethik nicht am Evangelium ausrichten wollen.

Wer nach *Adressaten und Geltungsbereich* theologisch-ethischer Urteile speziell zur Biotechnologie fragt, kann zwar in einzelnen Fällen rekonstruieren, daß sich das eine Urteil als individueller Rat,

ein anderes als Standesrichtlinie und wieder ein anderes als forschungspolitische Maxime oder gar als Gesetzgebungsvorschlag empfiehlt, es fehlt jedoch bei der Zuordnung an einer gemeinsam erarbeiteten, systematischen Konsistenz. Es wird selten deutlich, nach welchen Regeln das eine Urteil zu einer Handlungsempfehlung an jenen Adressaten, das andere Urteil an einen anderen Adressaten gerichtet wird. Dabei wäre es vermutlich hilfreich, wenn die Autoren bei dem Versuch, die Akteure des technologischen Fortschritts namhaft zu machen, von soziologischen Befunden Gebrauch machen würden. Bei der bewußten Wahl der Adressaten wäre schließlich auch der Grad der Verbindlichkeit zu verantworten, der einem bestimmten ethischen Urteil zugemessen wird. Um diesen Mangel der Urteilsbildung in einem materialethischen Diskurs wie dem zur Biotechnologie zu beheben, könnten entsprechende Vorarbeiten zum systematischen Verhältnis von Moralität und Legalität herangezogen werden. Generell wird man davon ausgehen können, daß es sich in den Urteilen um eine Stellvertretung für das gemeinsame Leben *aller* Menschen handelt.

2. Die Anwendung ethischer Prinzipien bei der Beurteilung der Biotechnik

Um zu konkreten Urteilen zu kommen, werden die beiden genannten allgemeinen Prinzipien noch weiter entfaltet und zwar zunächst im Blick auf die *Anwendung von Biotechniken auf den Menschen*. Über das Lebensrecht eines Menschen darf nach evangelischer Überzeugung niemand verfügen. Nur in dem äußerst schwierigen Fall, wenn das Leben eines Menschen unverschuldet und ausschließlich mit solchen Mitteln erhalten werden kann, bei deren Verwendung das Leben eines anderen Menschen aufs Spiel gesetzt wird, ist ein ethischer Konflikt gegeben, der nicht anders als unter Verletzung jener unbedingten Pflicht ausgetragen werden kann. Hier spricht die evangelische Ethik mehrheitlich von einem Handeln in Schuldübernahme. Umstritten ist allerdings, welche Situationen in diesem Sinn als ethische Zielkonflikte anerkannt werden sollen. -Die Entscheidung darüber, wann wirklich Leben gegen Leben steht, hängt davon ab, ob ein Begriff von Leben rein nach biologischen oder auch nach umfassenderen psychischen und sozialen Kriterien gebildet wird. Dies

führt in der evangelischen Ethik unter anderem zu einer Kontroverse bei der Beurteilung der genetischen Indikation für einen Schwangerschaftsabbruch und der Embryonenforschung für hochran- gige therapeutische Ziele.

Hinsichtlich der *physischen Bestimmtheit des Menschen* gibt es innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Ethik keine Kontroverse. Alle Autoren gehen von einer simultanen physischen und psychischen Belebung des menschlichen Embryos im Prozeß der Befruchtung aus. In der angelsächsischen protestantischen Ethik dagegen wird neuerdings wieder die Auffassung vertreten, daß erst nach einer relativ späten Zäsur in der Entwicklung des aus der Vereinigung der elterlichen Keimzellen hervorgegangenen menschlichen Embryos (14. Tag) diesem die volle Menschenwürde zugesprochen werden könne. Bezeichnenderweise sind die Definitionen von Beginn und Konturen menschlichen Lebens in den Beiträgen zur Abtreibungsdiskussion seit dem 18. Jahrhundert weder im angelsächsischen noch im deutschsprachigen Protestantismus in ausschlaggebender Weise zum Gegenstand einer Kontroverse geworden. Dies geschieht erst jetzt angesichts der Option, mikro- und molekularbiologische Methoden zur Erforschung menschlicher Embryonen anzuwenden.

In der Abtreibungsfrage bestand in dieser Hinsicht seit langem ein Konsens. Auf die Frage jedoch, welche Situationen als *Konflikte zwischen Leben und Leben* anzuerkennen sind, werden bis heute deutlich verschiedene Antworten gegeben. Wenn man verstehen will, warum menschliches Leben verworfen wird, so soll man nach Ansicht einiger Autoren die Frage ins Positive wenden: Was steht gegen seine Annahme? Sofern hier triviale oder gar verbrecherische Motive wirksam sind, ist die Verweigerung der Annahme des werdenden Menschen entschieden abzulehnen und sogar mit strafrechtlichen Mitteln zu verfolgen. Es kann aber auch einmal möglich sein, daß das Austragen und Aufziehen des Kindes die Kräfte derer, die dafür in Frage kommen, übersteigen. Wann ein solcher Konflikt gegeben wäre, ist dann eine Gewissensfrage. Eine andere Gruppe von Autoren will sich grundsätzlich nicht auf diese Möglichkeit einstellen. Sobald ein Mensch gezeugt ist, ist er bedingungslos anzunehmen. Die Kontroverse zwischen beiden Gruppen liegt nicht darin, daß die einen im Gegensatz zu den anderen eine

Ausnahme vom Gebot des absoluten Lebensschutzes dulden wollen, sondern darin, daß bei der Einschätzung, wann ein Konflikt zwischen Leben und Leben gegeben ist, verschiedene Lebensbegriffe zugrundegelegt werden.

In Fällen, in denen es nicht um Sein oder Nicht-Sein von Menschen geht, sondern um ihre medizinische Behandlung oder Heilung, diskutieren evangelische Ethiker die *Unterscheidung von Gesundheit und Krankheit*. Diesseits eines nicht zu unterschreitenden Minimums an Gewährleistung physischer Lebensbedingungen gibt es eine Fülle lebensgeschichtlicher und kultureller Besonderheiten, in dem die eigenen physischen Bedingungen zur bewußten Aufgabe werden können. So kann auch die Fähigkeit eines Menschen, mit Krankheit und Gebrechen sinnvoll zu leben, als »gesund« bezeichnet werden. Der »Sinn« des Lebens, in dessen Licht die physische Verfassung dann ihre Bedeutsamkeit erhält, ergibt sich im Idealfall aus der Selbstbestimmung, die Menschen in Solidarität und Freiheit treffen.

Sobald aber biologisch definierte Merkmale aus dem Gesamtzusammenhang einer ganzheitlichen Anthropologie herausgelöst und etwa gar zum Gegenstand bewußter Präfiguration gemacht werden, ist dies eine biologistische Engführung, die den Freiraum des Menschlichen unzulässig einschränkt. Nur im Zusammenhang des Ganzen des Menschlichen lassen sich je und je der Ort und die Bedeutung bestimmen, den biologische Merkmale darin haben. Das Ganze des Menschlichen ist aber fundamental durch die Freiheit des Menschen bestimmt. Der Mensch soll sich zwar nicht mit seinem »Einmal-so-geworden-Sein« abfinden, er kann etwas aus sich machen. Er soll aber dabei darauf achten, daß er sich als frei handelnder und in Beziehungen stehender Mensch auch in veränderter Gestalt nicht untreu wird.

Ein Thema, das von evangelischen Ethikern im Blick auf die Biotechnologie nur sehr beiläufig angesprochen wird, ist die Frage der durch die Einführung neuer Techniken in die Medizin mitverursachten Kostensteigerung im Gesundheitswesen. Dies wäre eine Frage, die im Kontext sozialer Gerechtigkeit zu diskutieren wäre. Je nachdem, ob Biotechniken zur Kostensteigerung oder -senkung beitragen, ob sie den medizinischen Betrieb vereinfachen oder verkomplizieren, ob die mit ihrer Hilfe behandelten Befunde im Verhältnis zu anderen als schwer oder leicht eingestuft werden, wäre

über ihre Wünschbarkeit entsprechend zu urteilen.

Kriterien für den verantwortlichen Umgang mit der *belebten Natur insgesamt* gewinnt die evangelische Ethik aus dem schöpfungstheologisch begründeten Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben. Das Symbol »Schöpfung« verweist in trinitätstheologischer Interpretation auf Gott als geschichtlich-dialogisches Gegenüber, von dem her Kriterien zur Entscheidung zwischen Bewahrung und Gestaltung zu erwarten sind und repräsentiert die von der Dialektik von Freiheit und Selbstbegrenzung geprägte Beziehung des Glaubenden zur Welt. Der biblische Herrschaftsauftrag über die Mitgeschöpfe ist nicht im Sinn gnadenloser Unterwerfung, sondern als Auftrag zur Pflege und Bewahrung zu verstehen. Das Verbot der Totalverfügung über die Natur wird oft mit dem Hinweis auf einen Eigenwert oder ein Eigenrecht der Natur gegenüber dem Menschen begründet. Auf vorkritische Naturrechtstraditionen wird in der evangelischen Ethik nicht mehr zurückgegriffen. Gleichwohl zeichnet sich ab, daß man auf ein Äquivalent nicht verzichten kann. Eigenwert, Eigenart, Eigendynamik, Eigenständigkeit, Sinn, all diese Begriffe laufen wohl darauf hinaus, daß der Mensch die Natur *vernünftigerweise* als selbständige Größe erfährt, mit der er in einem Dialog steht. Sowohl metaphysisch fest verankerte Wirklichkeitsbegriffe als auch technische Großprojekte legen Natur auf eine Gestalt fest und behindern damit den Dialog. Wie kann demgegenüber ein Spielraum in der Darstellung von Natur aufrechterhalten werden? Da Menschen schlechterdings nicht *nicht* in die Natur eingreifen können, versuchen evangelische Autoren, massive, auf den kurzfristigen Nutzen Einzelner zielende Eingriffe und vorsichtige, nachhaltige Gestaltung begrifflich zu unterscheiden. Gebührt für einige im Zweifel dem konservativen Belassen der Vorrang vor dem Ändern, so wird von anderen das gestaltende Handeln des Menschen bewußt mit in den Begriff von Natur miteinbezogen, so daß auch dies in einem liberalen Sinn »zugelassen« werden soll. Nach deutlicheren Kriterien für das Treffen des »rechten Maßes« wird weiterhin gesucht werden müssen. Einige Theologen fordern, die Gestaltung der Natur auch von ästhetischen Gesichtspunkten leiten zu lassen.

Evangelische Autoren sehen die Gefahr, daß der Ausbau der Biotechnik in verschiedenen Lebensbereichen einem neuerlichen Trend zum *Biologismus*

Vorschub leistet. Gegen die biologistische Überschätzung der modernen Biotechnik wird eingewendet, daß der Mensch sich keineswegs mit ihrer Hilfe zum Schöpfer machen kann, da der »genetische Code« nicht identisch ist mit dem Wort, durch das Gott die Welt ins Sein gerufen hat. Gleichwohl stellen die Nukleinsäuresequenzen »biologische Informationen« dar und gehören insofern zu den vielen »Sprachen« der Schöpfung. Wer diese Sprache beherrscht, dem fällt eine Macht zu, für deren Gebrauch er sich zu verantworten hat. Das Phänomen menschlicher Hybris wird im übrigen nicht als spezifisches Problem biologistischen Denkens angesehen, sondern als eine Gefahr, die allem menschlichen Denken und Handeln innewohnt. Es wäre hilfreich, wenn evangelische Ethiker in diesem Zusammenhang noch deutlicher auf die systematisch-theologische Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf zurückgreifen würden. Jedenfalls wird die Einführung der Molekularbiologie nur von wenigen evangelischen Theologen als schlechthin neu eingestuft, von allen aber als ein weiterer, enormer Schritt im Programm der wissenschaftlich kontrollierten Erschließung des Lebens.

Eine der Hauptkontroversen, die angesichts der modernen Biotechnologie auch in der evangelischen Ethik aufbrechen, entzündet sich zwar an der Einschätzung der *Gefahrenpotentiale* der technisch-industriellen Weltgestaltung, betrifft aber am Ende die Frage der Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung. Abgesehen davon, daß man bei jener Einschätzung auf mehr oder weniger zuverlässiges Expertenwissen angewiesen ist, gibt es unter evangelischen Autoren unterschiedliche Grundeinstellungen zur Industriegesellschaft. Zwei deutlich gegenläufige Positionen sollen hier näher betrachtet werden.

Ausgehend von der Annahme nicht der Neutralität, sondern einer grundsätzlichen Ambivalenz der Biotechnik, heben einige Autoren sowohl die Chancen wie auch die Risiken hervor. Sie äußern Verständnis für den sich in den Naturwissenschaften manifestierenden Drang zur Befreiung von bedrückenden Naturgewalten und mahnen angesichts der fehlenden Prognostizierbarkeit bestimmter Risiken, die Biotechnik vorsichtig weiterzuentwickeln, dabei allerdings auch auf das bewahrende Handeln Gottes zu vertrauen. Sie zeichnen sich durch eine zwar nicht euphorische, aber doch eher zuversichtliche Einschätzung der Integrationskraft moderner Gesellschaften aus und engagieren sich

in verschiedenen Kommissionen, um die laufende Entwicklung mit auf den richtigen Weg zu bringen. An ihnen wird dabei auch deutlich, daß die Äußerungen anfangs noch sehr im allgemeinen blieben und daß wenig Klarheit über Methoden und institutionelle Ausstattung eines technologiepolitischen Dialoges und seiner sozialethischen Grundlagen vorhanden war. Man äußerte vornehmlich guten Willen und Bereitschaft zu konstruktiver Zusammenarbeit und schloß sich im übrigen an die Initiativen öffentlicher - und meist stark juristisch orientierter - Kommissionen an. Inzwischen ist die Frage der Strukturierung wissenschafts- und technologiepolitischer Verantwortung unter Einbeziehung auch grundsätzlicher Alternativen stärker in die Überlegungen mit eingegangen.

Für andere Autoren standen von vornherein deutlich die Risiken im Vordergrund. Sie gingen schon früh davon aus, daß die durch Lebensgier und Todesverleugnung ausgelöste ökologische Krise durch die Biotechnik noch weiter verschärft wird und forderten deshalb den Nachweis der Notwendigkeit biotechnischer Verfahren, die Diskussion möglicher Alternativen, hohe Sicherheitsauflagen, wenn nicht gar die Einstellung besonders der gentechnischen Forschung, Entwicklung und Produktion bis zum Erweis ihrer Ungefährlichkeit. Dahinter steht eine skeptische Deutung des gesamten industriellen Systems. Es kam zu einer »neuen Loyalität«, die sich in ihrer erheblich kritischeren Grundhaltung von der Haltung der ersten Gruppe bis heute spürbar unterscheidet. Von Loyalität kann man dennoch sprechen, weil diese Gruppe keine Fundamentalopposition errichtet, sondern sich um Differenzierungen auf einer allerdings anderen Ebene bemüht. Ihre Ausführungen sind im Vergleich zu denen der ersten ungleich radikaler und auch detaillierter. Charakteristisch ist ein gründliches Mißtrauen gegenüber den Repräsentanten des technologischen Fortschritts und ihrer Art mit der Natur, insbesondere der belebten Natur umzugehen, sowie gegenüber der Fähigkeit der Gesellschaft, diesen »Fortschritt« wirklich zu kontrollieren. Der Verbund von Wissenschaft, Wirtschaft und politischer Administration wird als ein Komplex betrachtet, der großtechnische und hochtechnologische Projekte so früh und schnell in Gang zu bringen pflegt, daß jede Initiative öffentlicher Verantwortung notorisch zu spät kommt. Kritiker der Art von Technikfolgenabschätzung,

wie sie die Enquete-Kommission im Fall der Gentechnologie vorgenommen hat, fordern deshalb, daß nicht nur die Folgen bestimmter bereits vollendeter Tatsachen diskutiert werden, sondern grundsätzliche Alternativen in den Diskurs miteinbezogen werden. Hierüber besteht also weitgehende Einigkeit. Die Unzulänglichkeit der öffentlichen Verantwortungsprozesse provoziert aber die Frage, ob nicht die fraglos mühsam genug erkämpften und weithin als leistungsfähig erwiesenen Instrumente der parlamentarischen Demokratie von den Regelungsproblemen hochkomplexer Technik überfordert werden. Es wäre also zu fragen, welche Formen demokratischer Willensbildung geeignet sind, um Wissenschaft und Technik bereits in der Phase der Planung und nicht erst in der Phase der Folgenbewältigung an lebensweltliche Grundorientierungen anzubinden. Sollten sich auf diese Frage keine Antworten finden, so müßte man um der Demokratie willen wohl auf hochkomplexe Technik verzichten.

Sowohl die unterschiedlich wahrgenommene Ambivalenzproblematik als auch die deutliche Kontroverse hinsichtlich der Dringlichkeit einer radikalen politischen Einflußnahme auf den biotechnischen Fortschritt geben Anlaß, nach spezifisch *theologischen* Gründen dieser Differenz zu fragen. Welches *Selbst-, Welt- und Gottesverständnis* leitet die jeweilige Deutung und Einschätzung der industriellen Zivilisation? Sollte ein apokalyptisches Szenario nur dazu dienen, die Dringlichkeit des ethischen Appells zu veranschaulichen, sollte umgekehrt der Appell an das Grundvertrauen nur dazu dienen, die Selbstläufigkeit des Industrieprozesses zu legitimieren, so wären in beiden Fällen noch keine theologischen Argumente genannt. Im ersten Fall würde man die Kriterien des Handeins aus dem Gefahrenszenario, im zweiten Fall aus dem Erfolgsszenario des industriellen Systems gewinnen. Theologisch wird eine Deutung erst dann, wenn das Reden von Gott sie konstitutiv bestimmt. Die christliche Rede von Gott hat symbolisch-metaphorischen Charakter. Das nimmt die protestantische Theologie heute größtenteils zum Anlaß, die eigentliche Intention der Metapher und ihr uneigentliches, traditionell oft mythisches Anschauungsmaterial voneinander zu unterscheiden. Aber weder kann die Einkleidung der Intention in ein modernes Existenzverständnis die metaphorische Grundstruktur vermeiden noch stehen moderne Existenzverständnisse gewisser-

maßen »neutral« zur Verfügung. Auch in ihnen verbergen sich bereits »Intentionen«, die nie »rein« zur Anschauung kommen. Hat man einmal gelernt, Metaphern metaphorisch zu verstehen, so kann man Deutungen, wie die folgenden, vielleicht immer noch »geschichts-metaphysisch« naiv, gleichzeitig aber auch eminent provozierend finden. Zumindest dürfte es sich immer noch lohnen, nach ihrer Wirksamkeit und ihrer Genese zu fragen.

In einer »prophetischen« Deutung kann das industrielle System als ein Götzenkult erscheinen und die ökologische Krise sowohl als Strafe für die Übertretung des ersten Gebotes wie auch als deren logische Konsequenz: Der Mensch ist seiner eigenen Welt ausgesetzt, aus der er Gott als vermeintlichen Rivalen hinausgedrängt hat. Dem Götzen ist deshalb der Glaube zu entziehen, der industrielle Prozeß verliert an Bedeutung und kann unter die Gesetze der Moral zurückgeführt werden. Gott wird die Umkehr vielleicht sogar anerkennen und den Menschen eine neue Zukunft schenken. Eine Wendung zu einer »apokalyptischen« Deutung ergibt sich allerdings, wenn die Welt notorisch am Götzendienst festhält. Dann ist die Katastrophe unvermeidbar. Die Erlösung als das Ende der Zeit ist abzuwarten, der Glaubende wird sich dem hybriden Unternehmen verweigern und die Askese wählen.

Aber vielleicht ist die Krise gar keine Strafe Gottes, sondern eines der Bedrängnisse, die das Volk Gottes auf dem Weg in die Freiheit zu durchstehen hat. Das wäre eine völlig andere, vielleicht eher »weisheitlich« zu nennende Deutung. Nicht Abkehr vom industriellen System, sondern dessen Humanisierung in Geduld und Vertrauen ist dann geboten. Die vielfältigen Möglichkeiten von Wissenschaft und Technik dürfen nicht vernachlässigt werden, sondern sollen überall dort als Gaben Gottes entfaltet und vermehrt werden, wo sie neue Lebensmöglichkeiten erschließen. Zaghaftigkeit und Desinteresse sind in diesem Verständnis sogar Ausdruck des Unglaubens.

Diese äußerst skizzenhafte Gegenüberstellung unterschiedlicher Existenzverständnisse soll nur dazu dienen, eine deutlichere theologische Diskussion zu provozieren. Auch diejenigen, die sich solcher konkreten mythischen Bilder entledigen, werden der Grundstruktur der in ihnen zum Ausdruck kommenden Probleme nicht entrinnen. Wer sich eines biotechnischen Verfahrens bedient, tut

das doch deshalb, weil er damit ein Werk zustandebringen will. Dieses wiederum soll aber irgendeinem Spektrum von Zwecken gerecht werden. Der Gesamtzweck, den das Handeln in sich selbst hat, ist deshalb das Ziel der ethischen Betrachtung. Bei dem, was er tut, läßt sich der Mensch auf das behaften, was er von sich aus sein kann und will. Deshalb ist das Selbstverständnis des Menschen das Zentrum ethischer Kritik, und die theologische Ethik ist weiterhin aufgefordert, sowohl das Selbstverständnis derjenigen theologisch zu interpretieren, die sich am industriellen Prozeß in unterschiedlicher Weise beteiligen als auch derjenigen, die sich ihm möglichst verweigern wollen.

Es ist dieser Gesamthintergrund, vor dem die in der Studie ausführlich entfalteten Urteile evangelischer Autoren zu Einzelgebieten verständlich werden. Zunächst zur Humangenetik: Das Genom wird nicht per se als Kern der Persönlichkeit« angesehen, da Menschen mit genetisch bedingten Krankheiten diese sonst als konstitutiv für ihre Person, wenn nicht gar als gottgewollt ansehen müßten. Gendiagnostische Daten sollen im lebensgeschichtlichen Zusammenhang des Patienten interpretiert werden, die somatische Gentherapie soll nach den üblichen Standards für riskante, therapeutische Versuche durchgeführt werden, die Keimbahngenmanipulation wird wegen der dazu notwendigen extensiven verbrauchenden Embryonenforschung abgelehnt, insgesamt wird deutlich vor eugenischen und biologistischen Engführungen gewarnt.

Die *medizinisch assistierte Zeugung* wird von einigen grundsätzlich abgelehnt, von anderen mit mehr oder weniger großer Zurückhaltung akzeptiert. Ausschlaggebend ist die *Gefährdung* embryonalen Lebens und der mögliche Verlust des Beziehungszusammenhangs. Alle Autoren fordern ein Verbot der verbrauchenden *Embryonenforschung*, wenn auch einige sich Ausnahmen vorstellen können. Es bleibt abzuwarten, wie die evangelische Theologie und Kirche sich dazu stellt, daß das neue deutsche Embryonenschutzgesetz - übrigens weltweit singular - die befruchtete, entwicklungsfähige Eizelle erst vom Zeitpunkt des *Endes* des 24stündigen Befruchtungsvorgangs an als Embryo definiert. Damit bleibt erstens eine ausreichende Zeitmarge für die Präimplantationsdiagnostik, und zweitens treten keine »überzähligen Embryonen« mehr auf, da die Zygoten, die nicht übertragen werden, noch vernichtet werden können, bevor sie

das Stadium erreicht haben, in dem sie im Sinne des Gesetzes »Embryonen« sind. Beide Gesichtspunkte dürfen die Definition maßgebend bestimmt haben. Von der englischen Lösung unterscheidet sich die deutsche damit nur im Zeitmaß, nicht aber im Prinzip.

3. Zur Biotechnologie in Grundlagenforschung und Produktion

Ausführlicher soll an dieser Stelle auf die theologisch-ethische Urteilsbildung zu ethischen Fragen der Biotechnologie in der allgemeinen biologischen Grundlagenforschung und in der landwirtschaftlichen und industriellen Produktion eingegangen werden. Sie ist vergleichsweise gering an Umfang und Intensität und in der allgemeinen Diskussion auch weniger wahrgenommen worden. Die symbolischen Formeln der Bewahrung der Schöpfung und des Friedens in der Natur liefern die theologischen Konnotationen für das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben. Für die theologisch-ethische Urteilsbildung in Fragen der *Ökologie* wurde dieses Prinzip weiter konkretisiert zu einem Prinzip der Gewaltminderung gegenüber den nicht-menschlichen Mitgeschöpfen und den kommenden Generationen als den schwächeren Partnern. Da der Mensch sich in vielerlei Hinsicht zum stärkeren Konfliktpartner gegenüber der Natur entwickelt habe, bedeute Gewaltminderung eine Stärkung der Selbsterhaltung und Autarkie des schwächeren Partners, also der vorgegebenen Natur. Einige Autoren halten das Moratorium als Ausgangspunkt »dissoziativer« Konfliktregelung für geeignet, Ergebnisse ökologischer Systemforschung ebenso wie ästhetische Kriterien in die Beurteilung biotechnischer Projekte mit einzubeziehen. Es gelte innezuhalten, um die denkbaren alternativen Prozeßverläufe aus einer gewissen Distanz kritisch zu betrachten. Zu den erst darauf folgenden »assoziativen« Formen gehören all jene Kommissionen, Arbeitsgemeinschaften und parlamentarischen Debatten, in denen die divergierenden Perspektiven zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Dieser Ansatz könnte sich ferner als anschlussfähig erweisen für eine evangelische Wirtschaftsethik. Die bisher vorgeschlagenen Kriterien lassen sich in der inzwischen weitverbreiteten Trias »Wirtschaftlichkeit, soziale und internationale Verträglichkeit, Umweltverträglichkeit« zusammenfassen.

Mißt man die Biotechnik an diesen Kriterien, so werden im allgemeinen Chancen gesehen in der Verbesserung der Produktion in Mangelbereichen, in der Schonung von Ressourcen etwa durch Verwendung nachwachsender Rohstoffe, bei der Verbesserung des Umweltschutzes und für die Schonung von Versuchstieren durch Verwendung von biotechnisch präparierten Gewebekulturen. Gefahren vermutet man in der Überproduktion, Überinstrumentalisierung und Verkommerzialisierung von Lebewesen, in der Vernachlässigung der Vorsorge und der Bevorzugung von technischen vor nicht-technischen Lösungswegen, des weiteren im Anwachsen wirtschaftlicher Abhängigkeit, in der Monopolisierung und den damit verbundenen sozialen Spannungen sowie in der Verschärfung des Nord-Süd-Gegensatzes. Besonders wegen ihrer hohen Entwicklungsgeschwindigkeit und wegen der Selbstreproduktionsfähigkeit »lebender Systeme« werden die neuen Techniken für ökologisch schädlich gehalten. Im Blick auf die Einführung von Biotechniken in der *Tierhaltung* ist auf die innerhalb der evangelischen Ethik diskutierte »Tier-Ethik« hinzuweisen. Inmitten einer Lebens- und Tötungsgesellschaft, wie sie in der Natur nun einmal bestehe, müsse auch dem Menschen in einem gewissen Maß die Tötung von Tieren erlaubt sein. Ein Zusammenleben mit Tieren und Pflanzen, auch dann, wenn sie schließlich vom Menschen verzehrt werden, sei aber etwas anderes, als sie als bloße Produzenten oder als Produkte im Dienst des Menschen zu verstehen. Nun zu den *einzelnen Verfahren* und ihren Anwendungsbereichen: Molekular- und zellbiologische Grundlagenforschung wird von evangelischen Ethikern nicht pauschal abgelehnt, allerdings auch selten ausdrücklich begrüßt.

Angemahnt wird die optimale Gewährleistung biologischer Sicherheit. Eine Suche nach Differenzierungen der Gefahrenpotentiale wird von der evangelischen Ethik nur von wenigen **unterstützt**. Deutlicher fallen dagegen die Überlegungen über geeignete politische und rechtliche **Steuerungsmechanismen** aus. Dabei gibt es eine Bandbreite von schärferen und mildernden Forderungen. Es werden gesetzliche Bestimmungen gefordert und **frühzeitige** Beratungsprozesse, in denen auch die Stimmen von Minderheiten ein stärkeres Gewicht erhalten. Bei der Freisetzung gentechnisch veränderter Organismen wird von allen zur Vorsicht **geraten** und von einigen ein Moratorium oder gar ein

Verbot gefordert, solange die Risiken nicht bekannt seien. Im Anschluß an die oben erläuterte unterschiedliche Grundeinschätzung der industriellen Zivilisation zeichnen sich auch in den Urteilen zur biologischen Sicherheit in der Biotechnik zwei unterschiedliche Haltungen ab. Einige halten die Sicherheitsprobleme der Gentechnik insgesamt solange für *nicht* gelöst, bis eine ausführliche Sicherheitsforschung Fall für Fall das Gegenteil beweist und lehnen Freisetzungsexperimente ab. Andere raten nur im Risikobereich jeweils entweder zu begleitender Sicherheitsforschung, zu einem Moratorium oder auch zu einem Verbot. Offensichtlich geht es hier um die Frage, wem die Beweislast zufällt. Hilfreich wäre für die weitere Auseinandersetzung eine Klärung darüber, welche Zustände das Prädikat »sicher« verdienen sollen und welche nicht. Wo ist der Übergang vom zumutbaren zum unzumutbaren Risiko? Welches Ziel rechtfertigt, welches Risiko einzugehen?

tionstechniken im Bereich der Tierhaltung gehen auseinander. Auf der einen Seite steht das Verständnis für die Optimierung der Züchtung, auf der anderen die Kritik an der zunehmenden Instrumentalisierung der Tiere. Einstimmig wird die Beachtung genetischer Vielfalt gefordert.

Als Argument gegen die Produktion transgener Tiere wird die Artgrenze geltend gemacht. Ausnahmen von ihrer Beachtung werden unter bestimmten Umständen für möglich gehalten. Gegen Keimbahnmanipulationen an Tieren spreche der hohe Grad an Entstellungen und der hohe Verbrauch von Tieren.

Im Blick auf den Einsatz des gentechnisch hergestellten Rinderwachstumshormons zur Steigerung der Milchleistung wird hervorgehoben, daß die Einführung biotechnischer Verfahren in der Landwirtschaft zu einer kritischen Haltung gegenüber vergleichbaren Verfahren der gesamten Agrarhochtechnologie Anlaß gibt.

Vor Hoffnungen auf »Wunderpflanzen« etwa zur Linderung des Welthungers wird gewarnt. Hierzu seien keine technischen, sondern politische Lösungen erforderlich. Die Einführung herbizidresistenter Pflanzen wird als höchst fragwürdiger Schritt auf der Spirale technischer Entwicklung angesehen.

Alle Formen biologischer Waffenproduktion werden wegen der enormen und nicht begrenzbaren Schadenswirkung der betreffenden Organismen entschieden abgelehnt.

Zu einer Irritation hat die Frage der Patentierung biotechnischer Verfahren und Agenzien geführt. Negative Auswirkungen werden in der wirtschaftlichen Monopolisierung und in der Verengung der Artenvielfalt gesehen. Man spricht sich gegen die Patentierung von Tieren aus und fordert eine weitere Klärung der mit der Patentierung verbundenen rechtlichen und ökologischen Fragestellungen. Hilfreich wäre hierbei eine theologische Reflexion verschiedener Eigentumstheorien. Ob Biotechniken sich als Gewinn für die Landwirtschaft in der Dritten Welt herausstellen, wird eher bezweifelt. Es wird davon abhängig gemacht, inwieweit sie dezentral und ohne großen Kapitalaufwand einsetzbar sind. Der Trend gehe allerdings hier wie auch in anderen technologischen Innovationsprozessen eher in die andere Richtung.

Insgesamt zeigt die Studie, wie viel leichter Theologen das Gespräch mit Medizinern als mit Biologen und Landwirten führen können. Die Medizin kann man darauf behaften, daß sie eine »Kunst« sein will, sie will heilen, und die menschliche »Natur«, die von der Medizin in Ordnung gebracht werden soll, nämlich der »Patient« kann sich in der Regel selbst artikulieren. Die nicht-menschliche Natur dagegen ist auf eine Weise zu »vernehmen«, auf die sich nicht nur die Theologie, sondern wohl die »Humanities« überhaupt erst noch einigen müssen. Ihr »Sinn« ist nicht einfach an ihr abzulesen, wohl aber dem in, mit und als Natur handelnden Menschen »aufgegeben«. Schließlich ist festzustellen, daß vermutlich alle materialethischen Argumente, die bisher von evangelischer Seite vorgetragen wurden, vorher auch schon in der allgemeinen gesellschaftlichen Debatte hier und da aufgetaucht waren. Es wäre aber falsch, daraus zu folgern, daß die theologische Ethik nur eine Verdoppelung der »allgemeinen« Ethik darstellt. Die allgemeine Ethik gibt es nicht, und die evangelische Ethik **empfängt** durch ihre Begründung in den oben genannten vornormativen Vorgaben einen klar begrenzten Raum, in dem der Dissens möglich ist und in dem viele Argumente aus der allgemeinen Diskussion ihren Platz haben, viele allerdings auch nicht.

*Dr. Hartwig von Schubert
FEST, Schmeilweg 5
6900 Heide/berg*

Familienpolitik im vereinigten Deutschland"

Von Siegfried Keil

1. Sozialethische Annäherungen

Das familienpolitische Engagement des Protestantismus stand von Anfang an in einer polaren Spannung. Die beiden bis heute wirksamen Positionen, die bereits in der Zeit der Weimarer Republik, in der sich die Kirche nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments erstmalig wieder als Gegenüber zum Staat begriff und politisch Stellung bezog, Grund gelegt wurden, lassen sich mit zwei Zitaten jener Jahre recht genau auf den Punkt bringen.

»Die Erneuerung des Volkslebens muß bei seiner Urzelle, beginnen. Denn schwer gefährdet ist der christliche Charakter und die Heiligkeit des ehelichen und des Familienlebens.«! Dieses Zitat steht ziemlich am Anfang der »soziale(n) Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Bethel« vom 17. Juni 1924. Gerade weil die Kirchentage damals noch keine großangelegte Laienbewegung waren, sondern öffentliche Darstellungen der Amtskirche zu wichtigen Fragen der Zeit, gibt die zitierte soziale Kundgebung die offizielle Position der im Deutschen Evangelischen Kirchenbund zusammengeschlossenen Landeskirchen der Weimarer Zeit gut wieder: »Die Rettung kann nur kommen, wenn unser Volk wieder Verständnis gewinnt für die von Gott gesetzte sittliche Ordnung.« Das ist die zentrale Botschaft dieser sozialen Kundgebung.

Das andere Zitat stammt von *Karl Barth* aus seinem Referat »Der Christ in der Gesellschaft« auf der religiös sozialen Konferenz in Tambach vom September 1919: »Mag das Heiligste in Gefahr sein bei der Auflösung der Familie, die wir heute in vollem Gang sehen, wir dürfen bei allem Entsetzen und Widerstand, mit dem wir diesen Vorgang begleiten, nicht verkennen, daß es sich letztlich um den Angriff auf die Familie an sich handelt, die wahrlich kein Heiligtum, sondern der gefräßige Götz des bisherigen Bürgertums gewesen ist.«³ Dieser Vortrag ist für ein gutes Jahrzehnt Barths letzte dezidiert politische Äußerung, bevor er Anfang der 30er Jahre wieder in die politische Diskussion eingreift. »Schlichte sachliche Mitarbeit im Rahmen der beste-

henden Gesellschaft« und »radikale Opposition gegen ihre Grundlagen«⁴, darin liegt für Barth die Synthese aus dem Ja und dem Nein. Die Kraft einsetzen zur »Erledigung nächstliegender banalster Geschäfte und Aufgaben, aber auch für eine neue Schweiz und ein neues Deutschland, weil wir des neuen Jerusalem, das von Gott aus dem Himmel herabfährt, gewärtig sinde-.

In diesen beiden Äußerungen begegnen uns zwei diametral entgegengesetzte Grundmöglichkeiten der Wahrnehmung des familienpolitischen Wächteramtes angesichts Kirche und Theologie herausfordernder gesellschaftlicher Veränderungen. Im ersten Fall sind Subjekt und Objekt klar voneinander unterschieden. Die Kirche ruft das Volk auf den rechten Weg der »gesetzten sittlichen Ordnung« zurück. Im zweiten Fall gilt der Weckruf der Kirche selbst noch mehr als dem Volk: Identifiziert euch liebgewordene Ordnungen nicht mit dem Schöpferwillen Gottes, sondern begreift den Protest gegen diese Ordnungen als Beunruhigung, die von Gott selbst ausgehen kann, um Neuorientierung zu ermöglichen.

Es liegt auf der Hand, in welchem Maße das *Wächteramt* im ersten Fall als Bevormundung wahrgenommen wird, als Bevormundung der Bürgerinnen und Bürger selbst, wie der Politiker und des Staates, durch entsprechende Gesetze die Einhaltung der »gesetzten sittlichen Ordnung« zu erzwingen. Das versucht die katholische Kirche bis heute, und die evangelischen Kirchen sind ihr darin immer wieder gefolgt.

Dieses wird sehr deutlich der Fall in der von *Julius Kardinal Döpfner* und Landesbischof D. *Hermann Dietzelbinger* herausgegebenen Stellungnahme »Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung« von 1970⁶, die damals die evangelische »Denkschrift zu Fragen der Sexualethik« von 1971⁷ abfedern sollte. Der gleiche Sachverhalt trat auch noch zehn Jahre später in der gemeinsamen Erklärung von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD »Ja zur Ehe«! zutage. In der Auseinandersetzung um den *Schwangerschaftsabbruch* wirkt sich diese Tendenz zur Vereinnahmung von Politik und Recht durch die Kirchen bis in die unmittelbare Gegenwart aus, wenn auch die letzte umfangreichere gemeinsame

Stellungnahme der beiden Kirchen »Gott ist ein Freund des Lebens«? von 1989 erstmalig ein ausgewogeneres Verhältnis von evangelischen und katholischen Positionen zeigt.

Es ist aber auch deutlich, in welchem Maße die zweite Position zur kritischen Solidarität einlädt. Barth spricht von »großer kritischer Offenheit«, von »mutigen Entschlüssen«, von »geduldiger Reformarbeit«, nicht »um dem Sinn des Gottesreiches Genüge (zu) leisten«, aber doch so, daß in der Gestaltung unserer Lebensverhältnisse ein »Gleichnis des Gottesreiches« gegeben werden kann¹⁰.

Heute hat eine sich an Karl Barth orientierende Familien- und Sozialpolitik weniger den theonomen Charakter seiner Kulturkritik nach dem Ersten Weltkrieg im Auge als vielmehr die Öffnung der Theologie für die sich bereits damals anbahnenden gesellschaftlichen Veränderungen. Es muß nicht mehr in Rückbesinnung auf vorgegebene Ordnungen das Bestehende bewahrt, sondern es kann im Interesse der Menschen nach einer gerechteren Gestaltung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens gesucht werden.

Es darf der Kirche also bei der Mitwirkung an staatlicher Familienpolitik nicht primär um ihre eigenen institutionellen Interessen gehen. Weder können landeskirchliche Lebensordnungen zum Vorbild für das bürgerliche Gesetzbuch werden noch dürfen die Sorgen um das Kirchensteueraufkommen die Reform des Familienlastenausgleichs behindern, wie es 1985 der Fall war. Damals wollten die Steuerexperten der EKD die kindbezogenen Abzüge von der Steuerschuld vor Berechnung der Kirchensteuer, wie sie seit 1975 im § 51a des Einkommensteuergesetzes festgelegt waren, ersatzlos streichen. Das hätte bei bestimmten Familienkonstellationen, insbesondere bei den Alleinerziehenden, ab 1986 per Saldo nicht zu einer Entlastung, sondern zu einer zusätzlichen steuerlichen Belastung geführt und den Kirchen ca. 700 Millionen DM jährliche Mehreinnahmen gebracht und damit die aus der Tarifreform resultierenden Mindereinnahmen auf Kosten der Familien mit mehreren Kindern zum großen Teil wieder ausgeglichen¹¹.

Innerkirchlich ist es dem Protest der *Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Familienfragen* (EAF) gegen diese Regelung, politisch dem Widerstand des Familien- und wohl auch des Finanzministers zu verdanken, daß es dazu nicht gekommen ist. Statt der bis dahin üblichen - nach der Ordnungszahl der Kinder - gestaffelten Abzüge von 600 bis 1800 DM

pro Kind werden seitdem einheitlich 600 DM pro Kind von der Steuerschuld abgezogen, bevor die Kirchensteuer berechnet wird. Der Kompromiß scheint gegenüber der ursprünglichen Absicht erträglich, macht aber einen Teil des Gewinns aus der staatlichen Steuerreform für Familien mit zwei und mehr Kindern kirchlicherseits wieder zunichte.

Anstelle der Durchsetzung solcher institutioneller Eigeninteressen muß die Kirche vielmehr den Staat dabei behaften, »für soziale Gerechtigkeit zu sorgen«¹². Zwar kann auch auf diese Weise Gottes Gerechtigkeit nicht unmittelbar in soziale Gerechtigkeit umgesetzt werden, aber es gehört zum Auftrag der Diakonie wie der Kirche, »sich in der Konsequenz des Handelns Gottes dafür einzusetzen, daß Bedingungen für Gemeinschaft und gleichberechtigte Teilhabe aller an Gütern und Chancen in der Gesellschaft geschaffen werden«. In unserem Zusammenhang bedeutet das die notwendige Weiterentwicklung des Familienlastenausgleichs, der die direkten kindbezogenen Leistungen unabhängig von Familienstand und Einkommen der Eltern, also nicht auf dem Wege über Kinderfreibeträge, wieder deutlich in den Mittelpunkt stellt, wie die EAF das in ihren familienpolitischen Programmen seit 1969 immer wieder gefordert hat¹³.

2. Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Familienpolitik in Ost und West vor dem 3. Oktober 1990

Der Vereinigungsprozeß der beiden deutschen Staaten und die daraus folgende Zusammenführung zweier unterschiedlicher und gegensätzlich begründeter Gesellschaftssysteme stellt Politik und Kirche vor eine große Herausforderung. Die verfassungspolitisch gebotene Herstellung einheitlicher Lebensverhältnisse (Art. 72 [2] GG) in allen, also auch den neuen Bundesländern weist auf die wichtige Rolle der Familienpolitik in diesem Prozeß hin; denn Familienpolitik betrifft ganz konkret die Lebensverhältnisse der Mehrheit der Bevölkerung und das Schicksal der nachwachsenden Generationen.

Artikel 31 des Einigungsvertrages nennt als besondere Aufgaben des gesamtdeutschen Gesetzgebers in diesem Zusammenhang die Weiterentwicklung der »Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen« (1), die »Vereinbarkeit von

Familie und Beruf« (2), die »Weiterführung der Einrichtungen zur-Tagesbetreuung von Kindern« (3), sowie »den Schutz vorgeburtlichen Lebens und die verfassungskonforme Bewältigung von Konfliktsituationen schwangerer Frauen« (4)¹⁵. Für die Herstellung einheitlicher Lebensverhältnisse ist es zunächst notwendig, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Familienpolitik in den alten und neuen Bundesländern zu kennen. Nachdem die EAF bereits im Frühjahr 1990¹⁶ einen ersten tabellarischen Überblick über die familienpolitischen Maßnahmen in der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland geliefert hatte - andere Institutionen sind ihr darin gefolgt - hat der Wissenschaftliche Beirat beim Bundesministerium für (inzwischen) Familie und Senioren¹⁷ diesen Vergleich durch den Rückbezug auf die unterschiedlichen Leitbilder der Familienpolitik im Rahmen der Gesellschaftspolitik beider deutscher Staaten vertieft. Dabei fallen - trotz vieler Unterschiede im Grundsätzlichen - zunächst *einigefamilienpolitische ;hnlichkeiten* auf:

- »Als eine der Intention nach übereinstimmende Zielsetzung läßt sich die Förderung der Ehe und der auf ihr aufbauenden Familie als Institution feststellen, ohne daß die Notwendigkeit der Unterstützung von unvollständigen Familien übersehen wird.
- Übereinstimmung besteht auch in bezug auf das Ziel der Förderung der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit. In der Deutschen Demokratischen Republik wurde das Ziel simultaner Vereinbarkeit ... konsequenter verfolgt als in der Bundesrepublik Deutschland. Dagegen enthält die familienpolitische Konzeption der Deutschen Demokratischen Republik nur eine eingeschränkte Wahlfreiheit in bezug auf die Vereinbarkeit im Sinne einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Phasen der Erwerbstätigkeit, der Familientätigkeit und einer Wiederaufnahme der Erwerbstätigkeit.
- Als übereinstimmendes Merkmal kann es schließlich angesehen werden, daß die Familienpolitik beider deutscher Staaten bisher nur begrenzt an einer Forderung stärkerer Rollenflexibilisierung beider Geschlechter orientiert war. In der Deutschen Demokratischen Republik war die Einbindung der Männer und Väter in die Familientätigkeit noch weniger gesetzlich geregelt als in der Bundesrepublik, die wenigstens in bezug auf Erziehungsurlaub, Erziehungsgeld und Anerkennung von Erziehungsjahren dem Elternpaar Wahlmöglichkeiten einräumte.«

Neben den Ähnlichkeiten sind jedoch deutliche *Unterschiede* der familienpolitischen Konzeptionen unverkennbar:

- »Das Verhältnis zwischen der Familie einerseits und dem Staat beziehungsweise der Gesellschaft andererseits läßt gravierende Differenzen erkennen. Die Familienpolitik der Bundesrepublik räumt der Familie Autonomie hinsichtlich der Erziehungsziele und der Gestaltung des Familienlebens ein. Die Familienpolitik der Deutschen Demokratischen Republik hatte dagegen das Recht der Mitwirkung von gesellschaftlichen Organisationen und Einrichtungen an der Erziehung und die Verpflichtung der Familie, mit gesellschaftlichen Einrichtungen zusammenzuarbeiten, im Familiengesetzbuch festgeschrieben.
- Die Tatsache, daß es bei dem Ziel der Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit in der Deutschen Demokratischen Republik überwiegend um die simultane Vereinbarkeit ging, läßt im Vergleich zu familienpolitischen Konzeptionen der Bundesrepublik Deutschland einen starken Einfluß wirtschafts- und arbeitsangebotspolitischer Ziele auf die Familienpolitik erkennen. Aus dieser Arbeitsangebotsorientierung erklärt sich gleichzeitig der in der Deutschen Demokratischen Republik wesentlich höhere Versorgungsgrad mit Kinder-, insbesondere Kleinstkinderbetreuungseinrichtungen. Damit kommt der im Gegensatz zur Bundesrepublik Deutschland bestehende Vorrang der Krippenerziehung gegenüber der Familienerziehung zum Ausdruck. Der Ausbau der Kinderbetreuungseinrichtungen in der Bundesrepublik war nicht nur von den Bemühungen geprägt, Kinder vor dem Eintritt in die Schule sozial und kognitiv zu fördern und Familien sowie Alleinerziehende bei ihrer Erziehungsleistung zu unterstützen und Hilfestellung in Notlagen zu leisten, sondern auch von der allgemeinen Arbeitsmarktlage beeinflusst.
- Dabei hat jedoch vor allem der Mangel an Kinderbetreuungseinrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland und deren Ausrichtung und Öffnungszeiten als familienergänzende frühkindliche Bildungsinstitutionen eine simultane Vereinbarkeit von Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit vergleichsweise erschwert. Des weiteren fällt auf, daß die Freistellungsregelungen von Müttern im Falle der Erkrankung von Kindern und die in diesem Zusammenhang gewährten Lohnersatzleistungen in der Deutschen Demokratischen Republik großzügiger ausgestaltet waren.
- Die starke Arbeitsangebotsorientierung und die Bevölkerungspolitik haben die Ausgestaltung der Familienpolitik in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik nachhaltig beeinflusst. Das mag erklären, warum die Entlastungen der Familien durch direkte und indirekte monetäre Transfers sowie durch Realtransfers, bezogen auf das Familieneinkommen aus Erwerbsarbeit, in der Deutschen Demokratischen Republik größer waren als in der Bundesrepublik Deutschland. Dies gilt für die Familienpolitik allgemein, insbesondere aber für die Unterstützung der Mehrkinderfamilien (drei und mehr Kinder) su

Die direkte und indirekte finanzielle Entlastung der Familien und die außerfamiliäre Kinderbetreuung waren in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik - bezogen auf die insgesamt bescheideneren Lebensbedingungen - also wesentlich besser als in der bisherigen Bundesrepublik Deutschland. Doch in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik wurde dafür ein hoher Preis gezahlt. Die Bürgerinnen und Bürger zahlten mit ihrer politischen Freiheit und die Gesellschaft mit ihrem wirtschaftlichen Bankrott. Aber dieser Hinweis auf die ideologische Begründung und die fehlende ökonomische Basis in der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik darf nicht dazu führen, daß wir nach der Vereinigung zur Tagesordnung übergehen und alles so fortsetzen, wie es bisher in der Bundesrepublik Deutschland war; denn das würde in der Realität des Alltags für viele Menschen, vor allem für viele Frauen, die Einschränkung ihrer persönlichen Freiheiten und Selbstbestimmungsmöglichkeiten bedeuten, die sie das Erreichen ihrer politischen Freiheit kaum noch als Gewinn erleben lassen können.

Einen solchen Fehlschluß, mit der Kritik am ökonomischen Materialismus der marxistischen Lehre zugleich auch sein humanes Anliegen abzulehnen, hatte schon der Bruderrat der kirchlichen Bruderschaften kritisiert, als er 1947 im Darmstädter Wort in bezug auf die erste Hälfte dieses Jahrhunderts daran erinnerte, daß »der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommenden Reich zur Sache der Christenheit zu machenew.

3. Forderungen an die künftige Familienpolitik im vereinigten Deutschland

Inwieweit es bei der Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland tatsächlich um »die Sache der Armen und Entrechteten« geht, mag nicht allen unmittelbar einleuchten, aber immerhin hat keine geringere Instanz als das Bundesverfassungsgericht den Familienlastenausgleich nach der Wende von 1982 als verfassungswidrig erklärt, weil das

damals neu eingeführte duale System durch die besondere Kombination von Steuererleichterungen und Kindergeldem beziehungsweise Kindergeldkürzungen nicht mehr »zur Schaffung der Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein«²⁰ beitrug. Das Urteil bezieht sich zwar nur auf den Zeitraum bis 1985, schließt aber in seiner kritischen Tendenz die Weiterentwicklung des Familienlastenausgleichs bis 1992 ein.

Wirft dieses Urteil schon einen deutlichen Schatten auf die geringe gesellschaftliche Entlastung der Familien in den alten Bundesländern, um wieviel mehr müssen sich die Familien aus den neuen Bundesländern aufgrund der Entwicklung in den letzten Monaten als arm und entrechtet empfinden. Ihnen wurde nach und nach nicht nur der hohe Anteil öffentlicher Angebote zum Nulltarif und die starke Subventionierung der Angebote für die Befriedigung der Grundbedürfnisse - Nahrung, Kleidung, Wohnung - genommen, sie sind darüber hinaus angesichts des wirtschaftlichen Zusammenbruchs von einer Massenarbeitslosigkeit betroffen, die ihre Existenz ökonomisch und psychisch gefährdet. In dieser Lage richten sich die Erwartungen der Bevölkerung, der Familienverbände und der familienwissenschaftlichen Fachwelt vor allem auf die beiden großen Themenkomplexe Familienlastenausgleich und Vereinbarkeit beziehungsweise Wahlfreiheit in bezug auf Familie und Beruf. Eine besondere Aufgabe besteht auch in einer gesetzlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs.

3.1 Familienlastenausgleich

Für den Familienlastenausgleich empfiehlt der Wissenschaftliche Beirat eine Orientierung an den sozio-kulturellen Mindestkinderkosten.

- »Welche Kriterien zur Bestimmung der sozio-kulturellen Mindestkinderkosten herangezogen werden und welchen Anteil daran der Familienlastenausgleich ausmachen soll, bedarf der politischen Entscheidung. Es wird empfohlen, diesen Anteil auf mindestens 50 v. H. der Mindestkinderkosten festzulegen ... Unter Berücksichtigung der Beschlüsse des BVerfG zur steuerlichen Behandlung der Unterhaltsleistungen für Kinder kann die vollständige Freistellung der Unterhaltsleistungen von der Einkommensbesteuerung u. a. durch die Erhöhung des Kinderfreibetrages oder des Kindergeldes (einschließlich des Sockelbetrages) verwirklicht werden. Von diesen beiden Möglichkeiten sollte in der Gegenwart insbesondere im Blick auf die Lage der Familien in den neuen Bundesländern die Erhöhung des Kindergeldes bevorzugt werden, weil nur so den sozialpolitischen

Zielen des Familienlastenausgleichs ausreichend Rechnung getragen werden kann.«21

In den Koalitionsvereinbarungen vom 16. Januar 1991 ist die Priorität eindeutig anders gesetzt worden. Hier soll das Existenzminimum von Kindern in stärkerem Umfang als bisher auf direktem Weg, das heißt über einen steuerlichen Kinderfreibetrag, von der Einkommensteuer freigestellt werden. Das bedeutet allerdings, daß nur die Einkommensbezieher, die um die 50% Einkommensteuer zahlen, tatsächlich auch die Hälfte des Existenzminimums von Kindern als Entlastung erhalten werden. Alle anderen werden in der Summe von Kindergeld und Auswirkungen des steuerlichen Kinderfreibetrages darunter bleiben. Daran wird auch der Kindergeldzuschlag, der beibehalten werden soll, nichts ändern, da sich dieser ja wie bisher an den Steuerentlastungen in der unteren Proportionalzone orientieren wird.

Die überwiegende Mehrheit der Familien in den neuen Bundesländern wird nach diesen Vereinbarungen mit einem Familienlastenausgleich leben müssen, der ihnen anteilig wesentlich weniger Entlastungen von den Kinderkosten bringt, als sie es in der Vergangenheit in ihrem Gemeinwesen gewohnt waren²². Bei dieser Regelung also tritt der sozialpolitische Gesichtspunkt des Ausgleichs der Kinderlasten in den Hintergrund.

Der Wissenschaftliche Beirat empfiehlt neben dem Familienlastenausgleich im engeren Sinne phasenspezifische Transferleistungen in Gestalt von Familiengründungsdarlehen, einmaliger Geburtsbeihilfe, Erziehungsgeld und Ausbildungsförderung. *Familiengründungsdarlehen* sollten nach Möglichkeit von sämtlichen Bundesländern gezahlt werden. Eine *einmalige Geburtsbeihilfe* könnte an die Stelle der ohne Rechtsansprüche gezahlten Mittel aus der Bundesstiftung »Mutter und Kind« treten. Das *Erziehungsgeld* sollte in seiner Höhe dynamisiert und auf drei Jahre ausgedehnt werden. Die *Ausbildungsförderung* in Gestalt des Bundesausbildungsförderungsgesetzes (BaFöG) soll beibehalten und weiterentwickelt werden²³.

3.2 Vereinbarkeit und Wahlfreiheit in bezug auf Erwerbstätigkeit und Familientätigkeit

Für eine Übergangszeit hält der Beirat es für möglich, daß zunächst nur der Erziehungsurlaub und die Anrechnung bei der Altersrente auf drei Jahre ausgedehnt werden, während das Erzie-

hungsgeld nur für zwei Jahre gezahlt wird. Langfristig sei jedoch nicht nur die dreijährige Zahlung des Erziehungsgeldes, sondern bei Mehrkinderfamilien auch eine über drei Jahre hinausgehende Anrechnung der Erziehungszeiten in der Rentenversicherung ins Auge zu fassen²⁴.

Von all diesen Vorschlägen ist in den Koalitionsvereinbarungen nur die Verlängerung des Erziehungsurlaubs auf drei Jahre und Zahlung des Erziehungsgeldes auf zwei Jahre festgeschrieben. Alle darüber hinaus gehenden Vorschläge sind nicht berücksichtigt. Immerhin gibt diese Regelung die Gewähr dafür, daß in den Ländern, die für das dritte Jahr ein Landeserziehungsgeld zahlen, die Beschäftigungsgarantie gewährleistet ist.

Auch die Leitsätze zur familienorientierten Arbeitsmarktpolitik, die sich auf eine Verkürzung und Flexibilisierung der Arbeitszeit richten, spezifische Arbeitszeitregelungen für Mütter und Väter ins Auge fassen, wie die Ermöglichung des Besuchs von Beratungsstellen, den Hausarbeitstag oder die Freistellung bei Erkrankung eines Kindes²⁵ sind nur in bezug auf den letzten Punkt in den Koalitionsvereinbarungen berücksichtigt worden.

In seinen Leitsätzen zur familienergänzenden Betreuung und Erziehung von Kindern entwickelt der Beirat sehr gründliche Überlegungen zur quantitativen und qualitativen Weiterentwicklung der Klein- und Kleinstkinderbetreuung in den neuen wie den alten Bundesländern.

- »Der Vereinigungsprozeß sollte dazu genutzt werden, die extremen Unterschiede zwischen beiden deutschen Staaten im Hinblick auf den Ausbau von familienergänzenden Betreuungseinrichtungen dahingehend zu überwinden, daß in den Ländern der bisherigen Bundesrepublik Deutschland wesentliche Schritte zu einem bedarfsgerechten Ausbau eingeleitet werden ...
- Die bedarfsgerechte Erhaltung von Betreuungs- und Erziehungseinrichtungen der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik ist nur unter der Bedingung zu rechtfertigen, daß die pädagogische Qualität der Einrichtungen durchgängig wesentlich verbessert wird. Insbesondere die Kinderkrippen müssen den Charakter von »Bewahrungsanstalten« verlieren, indem nur noch pädagogisch-psychologisch qualifiziertes Personal beschäftigt, die Erzieherinnen-Kinder-Relation verbessert, die faktische Gruppengröße gesenkt, die Ausstattung mit Räumen und Spielmaterial wesentlich erweitert und das Zusammenwirken mit den Familien intensiviert wird. In den Kindergärten geht es vor allem um die Ablösung des alten Systems einer ideologisch ausgerichteten, bevormundenden und methodisch rigiden Anpas-

sungserziehung durch offene Bildungsangebote, individualisierende Förderung und ganzheitliche Bildung und Erziehung. In den Schulhorten sollten schulpädagogische und sozialpädagogische Ansätze verbunden werden. Angesichts des hohen Anteils (etwa 40%) von unzureichend qualifiziertem Personal in Kinderkrippen/Kindergärten und Schulhorten in der bisherigen Bundesrepublik Deutschland erscheint eine Verbesserung der pädagogischen Qualität der familienergänzenden Erziehung nicht nur in den aus der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik hervorgegangenen Ländern angezeigt ...

- Der Vereinigungsprozeß sollte dazu genutzt werden, durch eine politische Entscheidung der Gewährleistung einer bedarfsgerechten familienergänzenden Betreuung und Erziehung eine so hohe Priorität zuzuerkennen, daß auch der Bund sich an den Kosten für diesen Bereich der Kinder- und Jugendhilfe beteiligt. Dies kann durch eine entsprechende Umschichtung im Finanzausgleich zwischen Bund, Ländern und Gemeinden geschehen.

In den Koalitionsvereinbarungen steht hierzu nur die kurze Absichtserklärung, daß die Bundesregierung gemeinsam mit den Ländern einen Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz, der zu einer entsprechenden Novellierung des Kinder- und Jugendhilfegesetzes (KJHG) in diesem Punkt führt, schaffen will. Es fehlt jeder Hinweis darauf, daß der Bund sich an den Kosten für diesen Bereich der Kinder- und Jugendhilfe – etwa durch eine entsprechende Umschichtung im Finanzausgleich zwischen Bund, Ländern und Gemeinden – beteiligen will. Das aber bedeutet, daß sich die Länder wie schon bei den Verhandlungen zum KJHG nicht auf eine solche vom Bund vorgeschriebene und auch von der 7. Synode der EKD im Herbst 1989 geforderte Regelung einlassen werden. Wenn es dabei bleibt, ist die Erhaltung beziehungsweise Entstehung eines bedarfsgerechten Angebots in den neuen wie alten Bundesländern sehr in Frage gestellt.

3.3 Zur strafrechtlichen und familienpolitischen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs

Zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs enthält das Beiratsgutachten am Ende des entsprechenden Systemvergleichs folgende Problemankün-

- »Der Schwangerschaftsabbruch war in beiden deutschen Staaten den jeweiligen Grundoptionen entsprechend geregelt. Aus der Gleichberechtigung der Frau, der in der Deutschen Demokratischen Republik auch eine Gleichverpflichtung zur Erwerbstätigkeit ent-

sprach, folgte ihr Entscheidungsrecht über Zeitpunkt, Abstand und Anzahl der Geburten nicht nur mit den Mitteln der Empfängnisverhütung, sondern auch mit den Möglichkeiten des Schwangerschaftsabbruchs. Diese Regelung widersprach nach der in der Bundesrepublik herrschenden Rechtsauffassung dem grundgesetzlichen Schutz der Würde des Menschen und seiner Unanständigkeit, der sowohl geborenes wie vorgeburtliches Leben umfaßt und 1976 zur Indikationsregelung geführt hat.

- Unumstritten ist, daß der beste Schutz der Ungeborenen in einer überzeugenden Lebensförderung der Geborenen besteht. Familien- und frauenpolitische Maßnahmen müssen die Einschränkungen der Lebensbedingungen der Mütter durch die Geburt von Kindern soweit wie möglich begrenzen, wenn die Anzahl der Schwangerschaftsabbrüche weiter zurückgehen soll; denn das Leben eines ungeborenen Kindes kann nicht gegen, sondern nur mit seiner Mutter geschützt werden.
- Umstritten ist jedoch, ob zum Schutz des ungeborenen Lebens die strafrechtliche Sanktionierung des Schwangerschaftsabbruchs notwendig ist oder ob nicht die Freigabe des Abbruchs innerhalb bestimmter Fristen in Kombination mit einer umfassenden Beratung auf dem Hintergrund einer wesentlich verbesserten Familien- und Frauenpolitik das ungeborene Leben wesentlich wirkungsvoller schützen kann.«²⁷

Auf diesem Hintergrund empfiehlt der Beirat im Rahmen seiner Leitsätze zur Familienbildung und Familienberatung in dem genannten Gutachten, den Rechtsanspruch der Schwangeren auf Beratung »in einer Beratungsstelle des Trägers ihrer Wahl sicherzustellen«. Dazu gehören die Gewährleistung der »Pluralität der Träger und Konzepte«, eine »Anschubfinanzierung für den Bereich der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik« und eine intensivierte Bewußtseinsbildung durch »schulische und außerschulische Sexualpädagogik, Familienbildung und Massenmedien«.

Aus diesem Empfehlungspaket wird in den Koalitionsvereinbarungen lediglich die Finanzierung der Beratungsstellen in den neuen Bundesländern im Zusammenhang mit der gesetzlichen Neuregelung des § 218 StGB erwähnt. Der Bund will sich in den neuen Bundesländern an der Finanzierung der Beratungsstellen beteiligen bis zum Inkrafttreten einer neuen gesetzlichen Regelung.

Der Wissenschaftliche Beirat hat sich auf den familienpolitischen Aspekt des Schwangerschaftskonfliktes beschränkt und Empfehlungen zur Schwangerenberatung vorgelegt. Den strafrechtlichen Aspekt hat er nur problematisiert, ohne sich dazu empfehlend zu äußern. Von den evangelischen

Kirchen werden Äußerungen zu beiden Aspekten des Problemkreises erwartet.

Im Jahre 1990 – unmittelbar vor der deutschen Einigung – hat sich die EKD mit einer Stellungnahme der Kammer für Ehe und Familie zur Schwangerschaftsberatung zu Wort gemeldet, in der die Schwierigkeiten der Beratung im Rahmen der Indikationenregelung, wie sie zur Zeit in den alten Bundesländern gilt, angemessen beschrieben werden:

Die Ratsuchenden kommen nicht freiwillig, sie wollen sich indikationengerecht darstellen, sie stehen unter Zeitdruck, familienergänzende Einrichtungen fehlen, und die Wohnsituation ist oft beengt, um nur die wichtigsten Schwierigkeiten zu nennen. Die Kammer fordert für die Schwangerschaftsberatung eine Verbesserung der Möglichkeiten für ein »akzeptierendes, ruhiges Durcharbeiten der inneren und äußeren Probleme.... Nur wenn kein Druck auf die Ratsuchenden ausgeübt wird, kann Beratung erfolgreich sein«²⁹. Aufgrund dieser Erfahrungen muß die Evangelische Kirche bei der Ausarbeitung eines Beratungsgesetzes durch den Bund auf der Absieherung der Pluralität der Träger bestehen; denn in einer pluralistischen Gesellschaft wird eine obligatorische Schwangerschaftskonfliktberatung nur erträglich, wenn das entsprechende Beratungsgesetz die Pluralität der Träger und damit auch die Vielfalt der angewandten Konzepte und Methoden der Beratung garantiert.

Die aus der Stellungnahme zur Beratung durchscheinende Kritik an der Indikationenregelung im Strafrecht könnte als erstes Anzeichen dafür gewertet werden, daß aus der Vereinigung von Kirchenbund und EKD eine wachsende Selbständigkeit des Protestantismus in diesen Fragen gegenüber der Katholischen Kirche entsteht.

Damit könnte dieser Vorgang exemplarisch werden für ein neues Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft im Protestantismus. Nur wenn die Kirche nicht mehr bevormundend in die Politik eingreift, sondern sich am gesellschaftlichen Dialog beteiligt, um rechtliche und gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen die einzelnen sich ihrer Überzeugung gemäß entscheiden können, wird sie einer pluralistischen Gesellschaft gerecht werden können.

Prof Dr. Dr. Siegfried Keil
Vogelsbergstraße 27
3550 Marburg-Cappel

Anmerkungen

- * Im Sommer dieses Jahres wurde das Gutachten des Wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium für Familie und Senioren »Leitsätze und Empfehlungen zur Familienpolitik im vereinigten Deutschland« (Leitsätze) veröffentlicht. Im folgenden Beitrag wird das Gutachten in den weiteren Rahmen familienpolitischer Positionen des Protestantismus gestellt und auf die aktuellen familienpolitischen Beschlüsse in den Koalitionsvereinbarungen 1991 bezogen.
- 1. »Soziale Kundgebung des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Bethel« vom 17. Juni 1924, in: *Karl Kupisch* (Hg.): *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945)*, Göttingen/Berlin/Frankfurt 1960, S. 156.
- 2. AaO., 155.
- 3. *Karl Barth*: *Der Christ in der Gesellschaft*, in: *Jürgen Moltmann* (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I*, München 1966, S. 15.
- 4. AaO., 33.
- 5. AaO., 35.
- 6. *Julius Kardinal Döpfner* und Landesbischof D. *Hermann Dittelfelbinger* (Hg.): *Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung*, Gütersloh/Trier 1970.
- 7. Denkschrift zu Fragen der Sexualethik, erarbeitet von einer Kommission der EKD, Gütersloh 1971, in: *Kirchenkanzlei der EKD* (Hg.): *Die Denkschriften der EKD*, Bd. 3, 1981, S. 139-186.
- 8. Die Deutsche Bischofskonferenz. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinsame Erklärung »Ja zur Ehe«, in: AaO., S. 63-67.
- 9. Die Deutsche Bischofskonferenz. Der Rat der EKD, Gemeinsame Erklärung »Gott ist ein Freund des Lebens«, Gütersloh/Trier 1989.
- 10. *Karl Barth*: AaO., 32f.
- 11. Vgl. *Kurt Neumann*: *Steuersenkungsgesetz von der Bundesregierung beschlossen*, in: *Familienpolitische Informationen der EAF*, Heft 1, 1986, S. 6.
- 12. *Eberhard Jüngel*: *Glaube und Demokratie*, in: *Evangelische Kommentare*, Heft 12, 1985, S. 709.
- 13. *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen*, *Zur gegenwärtigen sozialpolitischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland*, 4. Aufl. Münster 1985, S. 3.
- 14. Zuletzt in: *Schwerpunkte der Familienpolitik*, Bonn 1987, S. 10.
- 15. Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands, 6. September 1990, in: *Bulletin der Bundesregierung* Nr. 104, S. 885.
- 16. *Sabine Mundolf*: *Familienpolitik in der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland - Daten und Maßnahmen im Vergleich*, in: *Familienpolitische Informationen der EAF*, Heft 3, 1990, S. 1-5.

17. Nach der Aufteilung des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit in die drei Bundesministerien für Gesundheit, Frauen und Jugend sowie Familie und Senioren gehört der wissenschaftliche Beirat für Familienfragen in den Geschäftsbereich des BMFuS.
18. Leitsätze, ZifT. 4.1.6.
19. Ein Wort des Bruderrats der Evangelischen Kirche in Deutschland zum politischen Weg unseres Volkes (»Darmstädter Wort«), in: *Martin Greschat* (Hg.): *Im Zeichen der Schuld*, Neukirchen/Vluyn 1985, S. 85f.
20. Bundesverfassungsgericht – 1 BvL 72/86 – Beschluß des 1. Senats vom 12. Juni 1990, Gründe ZifT. C I 2.
21. Leitsätze, ZifT. 6.2.
22. Vgl. hierzu im einzelnen mit vielen Zahlenbeispielen *Anita B. Pfaff* und *Juliane Roloff*: Familienpolitik in der BRD: Gewinn oder Verlust für die neuen Bundesländer?, in: *Frauenforschung. Informationsdienst des Forschungsinstituts Frau und Gesellschaft*, Heft 4, 1990, S. 29-44.
23. Leitsätze ZifT. 6.3.
24. AaO., ZifT. 7.3.
25. AaO., ZifT. 7.1.
26. AaO., ZifT. 8.3-8.5.
27. AaO., ZifT. 4.2.
28. AaO., ZifT. 9.3.
29. Kammer der EKD für Ehe und Familie, zur Situation der evangelischen Beratung bei Schwangerschaft in Not- und Konfliktsituationen, EKD Texte 35, Gütersloh 1990, S. 4.

Zu Arthur Richs Wirtschaftsethik

Einführung

Von Hans Ruh

Die Vollendung des wirtschaftsethischen Werkes von *Arthur Rich* durch die Publikation des H. Bandes seiner »Wirtschaftsethik« ruft nach einer vertieften Aufarbeitung in einer interdisziplinär angelegten Diskussion. Die ZEE leistet dazu ihren Beitrag, indem sie drei Kenner des Werkes Richs zu Worte kommen läßt: Der Ökonom *Hans G. Nutzinger* (Kassel) würdigt aus der Sicht seiner Disziplin den sozialetischen Ansatz Richs. Er versteht die ethischen Überlegungen Richs weniger als Rezepte denn als »Beispiele dafür, wie der Wirtschaftswissenschaftler oder Wirtschaftspraktiker in seinem eigenen Handlungsbereich verantwortliche sozialetische Abwägungen vornehmen kann«. Er findet, jetzt sollten die Ökonomen »dran«, das heißt sie sollten die von Rich entworfenen ethischen Fragestellungen je für ihren Bereich herausarbeiten.

Der Theologe und Sozialetiker *Helmut Kaiser* (Spiez/Bern) befaßt sich mit dem inneren Zusammenhang von Band I und Band H der Wirtschaftsethik Richs. Dann geht er der Vermittlung von Ökonomie und Ethik im Werk Richs nach und kommt zum Schluß: »Auf eine frappierend einfache und stichhaltige Weise gelingt A. Rich die theoretische Vermittlung von Ethik und Ökonomie über die Sinnfrage in der Wirtschaft.«

Der als leitender Manager bei Mühlebach AG tätige *Hans-Erich Roth* (Brugg/Schweiz) beweist durch seinen Beitrag, daß die Wirtschaftsethik Richs für den praktisch tätigen Unternehmer tatsächlich hilfreich und wegweisend sein kann. Offensichtlich weiß der Praktiker die Wirtschaftsethik als echte Orientierung zu schätzen.

Prof. Dr. Hans Ruh
Kirchgasse 9
eH-8001 Zürich

Anmerkungen zu Arthur Richs Wirtschaftsethik*

Von Hans G. Nutzinger

Bereits in seinem bahnbrechenden Band I *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1984) hatte Arthur Rich die Sozialetik genau dort verortet, wo sie auch für mich als Ökonomen hingehört: in dem Spannungsfeld von »Menschengerechtem« und von »Sachgemäßem«. Beide sind miteinander quasi dialektisch verschränkt: Zum einen kann Rich zufolge nicht wirklich menschengerecht sein, was nicht auch sachgemäß ist, zum anderen kann nicht wirklich sachgemäß sein, was dem Menschengerechten widerspricht.

Das eigentliche Ziel des H. Bandes ist, wie der Autor im Vorwort (S. 13) ausführt, die im ersten Band entwickelten und theologisch konzipierten Grundlagen auf ihre Tauglichkeit zur Gewinnung von konkreteren Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zu überprüfen, von Maximen also, »die sich vor den Ansprüchen des in der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe verwurzelten Menschengerechten wie vor denen des Rational-Sachgemäßen in der Wirtschaft verantworten lassen«. Arthur Rich weist auch eingangs darauf hin, daß die gerade für viele Praktiker besonders wichtigen betriebswirtschaftlichen Fragen allenfalls am Rande angesprochen werden - nämlich vor allem dort, wo die Themenkreise Arbeitshumanisierung und Partizipation berührt werden (besonders in den Kapiteln 2 und 3). Diese Entscheidung ist sicherlich gut systematisch damit zu begründen, daß eine vernünftige sozialetische Behandlung betriebswirtschaftlicher Fragen nicht möglich ist, wenn nicht zuvor die ordnungspolitische Problematik geklärt ist, folgerichtig steht auch diese im Vordergrund des vorliegenden zweiten Bandes.

Beide Bände, so betont Rich wiederholt, bilden

eine Einheit. Gleichwohl resümiert er nochmals in einem Epilog (der auch gut zu Beginn des zweiten Bandes hätte stehen können), in welchem theologischen Kontext er die Wirtschaftsethik sieht; dies ist besonders hilfreich für den Leser, der die Aussagen von Band I noch nicht zur Kenntnis genommen oder vielleicht schon wieder vergessen hat. Da, wie bereits gesagt, der vorliegende Band die theologisch konzipierten Grundlagen am Beispiel des »Ordnungsproblems der heutigen Industriegesellschaft« auf ihre Tauglichkeit zur Gewinnungsozialethischer Maximen überprüfen möchte, seien hier nochmals die wesentlichen Aussagen des zugrunde liegenden Kontextes anhand des genannten Epilogs (Kap. 8) zusammengefaßt:

1. Nach Rich hat Wirtschaftsethik mit dem Verhalten von Menschen, sozialen Gruppen, gesellschaftlichen Korporationen in und zu den wirtschaftlichen Strukturen zu tun, innerhalb derer sie sich vorfinden (vgl. S. 369). Daraus ergibt sich für die Wirtschaftsethik ein doppelter Aspekt: Sofern es um das gegenseitige Verhalten von Menschen (Individuen, Gruppen, Körperschaften usw.) innerhalb der gegebenen Strukturen geht, ist sie *interpersonal*: darüber hinaus gibt es aber auch eine ethische Verantwortung der Wirtschaftssubjekte hinsichtlich der sozialen und gesellschaftlichen Auswirkungen von Ordnungsstrukturen, und daraus entsteht der sozial-gesellschaftliche Verantwortungsbezug in der Wirtschaftsethik im Unterschied zum interpersonalen: »Es versteht sich, daß bei einer Wirtschaftsethik, die das ökonomische Ordnungsproblem zu ihrem besonderen Gegenstande hat, ihr gesellschaftsstruktureller Aspekt in die Mitte rücken muß« (S. 370f.).

Arthur Rich liefert hier noch gleich zwei wichtige Klarstellungen: Zum einen warnt er zu Recht davor, man solle nicht den interpersonalen und den gesellschaftsstrukturellen Aspekt der Wirtschaftsethik gegeneinander ausspielen, da beide Aspekte zusammen ein unlösliches Ganzes bilden: »Ohne wirtschaftliche Strukturen, die Raum für die Wahrnehmung von interpersonaler Verantwortung durch die Wirtschaftenden und ihre Interessengruppen schaffen, hängt dieser bestimmte Verantwortungsaspekt in der Luft. Und ohne den Willen der Wirtschaftssubjekte, den geschaffenen Raum zu nutzen und die interpersonale Verantwortung auch wirklich wahrzunehmen, würden die besten Strukturen nichts taugen« (S. 370).

Die zweite Klarstellung ist begrifflicher Art.

Arthur Rich unterscheidet zwischen *Sachnotwendigkeit* oder *Sachgesetzlichkeiten* auf der einen Seite, die sich im wesentlichen auf technische Grundsachverhalte des Wirtschaftens richten (und demzufolge in jeder vorstellbaren Wirtschaftsordnung gelten), und den vielzitierten *Sachzwängen* auf der anderen Seite, »die in den Struktureigenschaften von System- oder Ordnungsgestalten der Wirtschaft gründen« (S. 370). Obwohl gerade marktwirtschaftliche »Sachzwänge« dem professionellen Ökonomen quasi als Naturgesetz erscheinen, erkennt ihnen Rich diesen Status nicht zu und stellt vielmehr klar, daß diese Zwänge auf einer strukturellen Ordnung der Marktwirtschaft beruhen, die von den Wirtschaftenden selber stammt und darum auch von ihnen zu verantworten ist; diese kann und muß also zum Gegenstand bewußter Gestaltung werden.

2. Geraten die Auswirkungen wirtschaftlicher oder politischer Strukturen in Gegensatz zu den Ansprüchen des Menschengerechten, so kann man nach Rich von einem strukturell Bösen - einem Bösen, das in den Strukturen selber steckt - sprechen. Er konzidiert zwar, »daß der Ursprung des Bösen im Personsein des Menschen selber wurzelt« (S. 371). Ökonomisch äußert sich dies in der Absolutsetzung des Selbstinteresses als eigentliches Grundmotiv des Wirtschaftens, das sich schließlich in wirtschaftlichen Ordnungsstrukturen von konfrontativem Zuschnitt objektiviert, »die sich zu Mächtigkeiten etablieren und Gewalt über den Menschen gewinnen, selbst über den, der sich ihnen personaethisch widersetzt ... Wir werden in eine Welt hineingeboren, in der strukturell Böses wirksam ist, das uns, ob wir wollen oder nicht, in Geschehnis- und Handlungszusammenhänge verstrickt, die uns auch personal schuldig machen« (S.371).

3. Die von Rich geforderte Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe vermeidet zwei einander entgegengesetzte Extremeinstellungen gegenüber der Realität des strukturell Bösen in der bestehenden Welt, nämlich sowohl die resignative Anpassung an die bestehenden konfrontativen Strukturen wie auch utopische Verweigerung gegenüber der bestehenden Welt mit ihrem strukturell Bösen. Diese Humanität »lebt vom hoffenden Glauben der Liebe an das Kommen des Reiches Gottes« (S. 372). Dieses Reich Gottes ist aber »keine futurische Zukunft, die der gegenwärtigen Zeit entspringt und vom Verlangen des

Menschen nach Selbsttranszendierung voranzutreiben ist, sondern, ganz im Gegenteil, Zu-Kunft, die kommt, von Gott her kommt, und die hereinbricht in die Welt mit ihrem personal und strukturell Bösen ... Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe hat darum ihren Lebenssitz weder in einem himmlischen Jenseits noch, säkularisiert, in einem utopischen Futurum« (S. 373).

Diese Humanität muß sich also bewußt und entschieden auf die bestehende Welt mit ihren bedrängenden Fragen einlassen, statt unerreichbaren Visionen nachzujagen, sie muß das Erreichbare - »und das bis zu den äußersten Möglichkeiten« - anstreben: »So erweist sie, daß sie im Vorletzten auf das Letzte, im Relativen auf das Absolute aus ist. Und zwar im vollen Bewußtsein, daß es im Vorletzten nur vorletzte, im Relativen nur relative >Lösungen< gibt, weil das Absolute, das Letzte, eben das Reich Gottes als die von Gott herkommende Wirklichkeit jenseits von allem Machbaren steht« (S. 373).

4. Daraus ergibt sich nach Rich für die Wirtschaftsethik in Ansehung des ökonomischen Ordnungsproblems die Grundkonsequenz, daß sie nicht Visionen einer absolut gerechten Wirtschaftsordnung kultivieren darf, sondern sich darauf konzentrieren muß, »die sachlichen und normativen Bedingungen zu statuieren, die im Vergleich zu den bestehenden zu weniger ungerechten oder ... zu relativ besseren Ordnungsgestalten führen können« (S. 374). Hier stellt sich nun das Problem der relationalen Vermittlung von Sachgemäßem und Menschengerechtem, die jeweils für sich voll und ganz ernstgenommen und zugleich zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen. Dies bedeutet: »Auf der Ebene des Menschengerechten ist immer zugleich ökonomisch zu argumentieren, und die ökonomische Argumentation hat sich immer zugleich dem Anspruch des das Umweltgerechte in sich schließenden Menschengerechten auszusetzen« (ebd.). Darüber hinaus stellt sich das Problem relationaler Vermittlung nicht nur im Verhältnis zum Sachgemäßen und Menschengerechten, sondern auch im Verhältnis der menschlichen Grundwerte (wie Selbstverantwortung und Solidarität) und der mit ihnen verbundenen Fundamentalinteressen (Eigen- und Kollektivinteresse). Bei allen Vermittlungsversuchen, so fordert Rich, muß die Frage begleitend sein, »welche ordnungspolitischen Strukturen am ehesten eine in diesem Sinn vermittelnde Gestalt der Wirtschaft ermöglichen,

die sich also vor den Ansprüchen des Menschengerechten wie des Sachgemäßen verantworten läßt« (S. 375).

Ich bin bewußt sehr ausführlich auf die grundlegenden wirtschaftsethischen Überlegungen Arthur Richs eingegangen, denn sie liefern - gerade auch für den professionellen Ökonomen - entscheidende Grundorientierungen, die er in seinem jeweiligen Verantwortungsbereich dann umsetzen kann; er erhält hier sozusagen reichlich sozialetisches Marschgepäck oder - um es weniger martialisch auszudrücken - gute sozialetische Wegzeigung.

Im vorliegenden Buch ist es nun aber der Theologe Arthur Rich selbst, der diese Reise durch zentrale Gebiete der Ökonomie antritt. Über weite Strecken lesen sich die Kapitel 2 bis 7 des vorliegenden Buches wie entsprechende Abschnitte aus einschlägigen wirtschaftswissenschaftlichen Lehrbuchdarstellungen. Das zeigt sich besonders bei der Sichtung der wirtschaftsethischen Hauptprobleme in Kapitel 3, in dem es vor allem um die Grundfragen des Wirtschaftens (Was soll wie und für wen produziert werden?) geht. Die anschließende Darstellung der wirtschaftlichen Grundsysteme (Marktwirtschaft versus Zentralverwaltungswirtschaft) bleibt eher konventionell. In Kapitel 5 werden sodann Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur Systemfrage in der Wirtschaft entwickelt. Rich geht dabei von den beiden Grundtypen Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft aus, die nicht beliebig miteinander gemischt werden können: »Entweder wird die Wirtschaftsentwicklung durch den Marktmechanismus oder durch eine dirigistische, den Marktmechanismus ausschaltende zentrale Planung bestimmt. Man hat sich also für das eine oder andere zu entscheiden ... Im einen Fall ist ordnungspolitisch der Markt konstitutiv und der Plan resp. Lenkungsrahmen regulativ; im andern Falle sind die ins Spiel gebrachten Marktelemente regulativ und zentralen Pläne konstitutiv« (S. 257).

Rich entscheidet sich hier aus nachvollziehbaren Gründen für eine ordnungspolitische Option zugunsten der Marktwirtschaft; die konkrete Ausgestaltung dieser Marktwirtschaft wird dann in Kapitel 6 »Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur Ordnungsfrage in der Wirtschaft« untersucht. Bei den marktwirtschaftlichen Ordnungsge-
stalten wird zwischen kapitalistischer Marktwirtschaft, sozialer Marktwirtschaft, demokratischer

Marktwirtschaft (schwedisches Konzept), sozialistischer Marktwirtschaft (westlichen und östlichen Typs), humaner Wirtschaftsdemokratie nach Šik und ökologisch regulierter Marktwirtschaft unterschieden. Eine Schwierigkeit hierbei besteht darin, daß es sich dabei teilweise um theoretische Konzeptionen, teilweise um mehr oder minder verwirklichte Ordnungsgestalten handelt, was eine ethische Abwägung natürlich erschwert. Arthur Rich kommt auch hier nicht zu einem bestimmten Modell einer Ordnung der Marktwirtschaft, aber doch zu einer grundsätzlichen Empfehlung für die Weiterentwicklung der sozialen Marktwirtschaft unter Aufnahme von Elementen aus Ota Šiks *humaner Wirtschaftsdemokratie* und einer *ökologisch regulierten Marktwirtschaft*, wie sie etwa Hans Christoph Binswanger vertritt.

Kapitel 7 schließlich liefert einen weltwirtschaftlichen Ausblick, in dem vor allem auf das Verschuldungsproblem vieler Entwicklungsländer eingegangen wird. Rich spricht sich hier für eine »partizipative Strukturierung der Weltwirtschaft« aus, die den Entwicklungsländern auch wirklich langfristige Entwicklungschancen einräumt; dazu gehören vor allem eine massive, wenn auch selektiv und differenziert ausgestaltete Entlastung der Entwicklungsländer in ihren Schuldendienstverpflichtungen gegenüber den Kreditgebern der Ersten Welt. Rohstoffpreise, die sich primär nach künftigen, nicht nach augenblicklichen Knappheiten richten, Verzicht der Industriestaaten auf protektionistische Handelshemmnisse gegenüber Produkten der dritten Welt, eine solidarische Umweltpolitik seitens der vermögenden Nationen, damit die Entwicklungsländer in die Lage versetzt werden, ihre ökologischen Probleme von weltweiter Relevanz wirksam anzugehen, und schließlich die Bereitschaft der Industrieländer, erforderlichenfalls eine Senkung des übersetzten Wohlstandsniveaus in Kauf zu nehmen (vgl. S. 366).

Bei der Behandlung all dieser inhaltlichen ökonomischen Fragen hält sich Arthur Rich an die einschlägige Literatur; dementsprechend ist für den Ökonomen hier natürlich schon sehr vieles bekannt. Die gleichzeitig angestellten ethischen Überlegungen sind dabei weniger als Rezepte zu verstehen, sondern eher als Beispiele dafür, wie der Wirtschaftswissenschaftler oder Wirtschaftspraktiker in seinem eigenen Handlungsbereich verantwortliche sozialetische Abwägungen vornehmen kann. Diese brauchen im Ergebnis keineswegs

vollständig mit jenen Folgerungen übereinzustimmen, zu denen Arthur Rich gelangt ist. Schließlich können auf Grundlage der allgemeinen Überlegungen auch jene Bereiche noch vertieft bearbeitet werden, die - wie die Frage der Ethik im Unternehmen oder der Ethik in den weltwirtschaftlichen Beziehungen - im vorliegenden Band nicht ausreichend behandelt werden konnten.

Ich finde, jetzt müssen vor allem die Ökonomen an die Arbeit. Sie sollten darauf verzichten, an diesem oder jenem Detail der Darstellung herumzumäkeln, und sich lieber darauf konzentrieren, die ethischen Fragestellungen in ihren jeweiligen Erfahrungs- und Wissensbereichen herauszuarbeiten und Kriterien für ihre Beantwortung zu entwickeln. Nur eine derartige Vorgehensweise wäre - ich denke: ganz im Sinne von Arthur Rich - zugleich sachgemäß und menschengerecht.

Prof Dr. Hans G. Nutzinger
3500 Kassel

Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht - Die Wirtschaftsethik von Arthur Rich

Von Helmut Kaiser

Der erste Band der Wirtschaftsethik (WE 1) von Arthur Rich erschien 1984, in welchem er die Grundlagen von Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive entfaltet. Der zweite Band (WE 2), im ersten angekündigt, beschäftigt sich mit Fragen der Wirtschaftsordnung aus der Sicht der Sozialetik. In der Zwischenzeit ist eine kaum mehr überschaubare Fülle von Büchern und Aufsätzen zu wirtschaftsethischen Fragen und Problemen veröffentlicht worden. Eine Durchsicht all dieser Publikationen zeigt jedoch, daß keine von diesen sich in dieser eben »sozialetischen« Weise mit Fragen der Wirtschaftsordnung befaßt. Es ist Arthur Rich' gelungen, den zweiten Band seiner Wirtschaftsethik trotz »gesundheitlicher Handicaps« (WE 2, 13) und immer wieder neuer Entwicklungen auf politischer (>dramatische Vorgänge im Osten«) wie theoretischer Ebene (eine Vielzahl von Symposien) auf seinen 80. Geburtstag hin am 21. Januar 1990 abzuschließen.

Der innere Zusammenhang zwischen Band 1 und 2 und der Status der »Wirtschaftsethik« von A. Rich

Der erste Band der Wirtschaftsethik von A. Rich stellt eine Grundlegung in theologischer Perspektive dar. Es werden die Forschungsrichtungen und Hauptgestalten der Ethik beschrieben sowie die Hauptaspekte ethischer Verantwortung (Individualethik, Personalethik, Umweltethik, Sozialethik) entfaltet, um daran anschließend prinzipiell wissenschaftstheoretische Überlegungen anzustellen. Es wird das Problem des Normativen mit Bezug auf den Ansatz der Kritischen Theorie, des Kritischen Rationalismus und der Normativen Sozialwissenschaft von *Gerhard Weisser* diskutiert mit dem Ergebnis einer für A. Rich spezifischen Verhältnisbestimmung von Sachgemäßem und Menschengerechtem. »Die hier angestellten Erwägungen lassen sich nun dahingehend zusammenfassen, daß nicht wirklich menschengerecht sein könne, was nicht sachgemäß ist, und nicht wirklich sachgemäß, was dem Menschengerechten widerspricht« (WE I, S.81). Diese Verkoppelung und Verschränkung richtet sich einmal gegen die »utopistische Vernachlässigung des Sachgemäßen in der Wirtschaft«, zum andern gegen die »Ausscheidung des Menschengerechten als sozialetisches Postulat aus dem Bereich des Ökonomischen unter Bezug auf die viel angerufene >Eigengesetzlichkeit< in der Wirtschaft« (WE I, 81). Dies kann sozusagen als methodologisches Credo der Wirtschaftsethik von A. Rich betrachtet werden. Zu den prinzipiellen Überlegungen gehört dementsprechend auch die Entfaltung und Begründung von Kriterien, da es eine Wirtschaftsethik ohne »Normen« nicht geben kann (WE I, 172ff.). Für uns ist die Wirtschaftsethik von Arthur Rich ein Konzept, welches folgenden methodologischen Grundanliegen genüge

- Theologische Sozialethik verantwortet sich in ihrem Argumentieren und Handeln vor dem Forum der kritischen Vernunft. Sozialetisches Denken und Handeln muß im Kontext heutiger Probleme des Menschseins und der ethischen Rationalität der Neuzeit geschehen. Dazu gehört die Idee der kritischen Prüfung (empirischer Verweissungszusammenhang) wie auch die Reflexion

auf die praktische Vernunft (Begründungszusammenhänge)³.

- Theologische Sozialethik bemüht sich um normologische Klärungen im Sinne einer präzisen Klärung normativer Grundlagen und Perspektiven. Dazu gehört zum Beispiel die Klärung ethischer Grundbegriffe wie Demokratie, Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Institution, Säkularisierung oder Frieden. In diesem Bereich der normologischen Klärungen, wozu die Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik gehören wie Schriftgemäßheit der Ethik, Kirche und Lehramt, Dogmatik und Ethik und Integrationskategorien wie Schöpfung, Rechtfertigung, Eschatologie und Versöhnung, besteht ein wichtiger Schwerpunkt der theologischen sozialetischen Reflexion. Diese kann unter dem Gesichtspunkt »materiale Grundlegungsfragen« zusammengefaßt werden-. Mit den Kriterien leistet A. Rich dies auf eine »argumentative« und »kommunikable« Weise.
- Das Problem der Vermittlung von Ethik und Ökonomie wird als für die theologische Sozialethik konstitutiv begriffen, wenn auch auf verschiedene Art und Weise behandelt. Am weitesten ausgearbeitet ist wohl der Ansatz von A. Rich, der die Theorie der ethischen Urteilsfindung (von *H. E. Tödt*) in seinem Ansatz integriert hat und über die drei verschiedenen Ebenen (Fundamentalprämisse Glaube, Hoffnung, Liebe; Kriterien; Maximen) eine Vermittlung von Menschengerechtem und Sachgerechtem leistet.

In Band I werden diese methodologischen Grundanliegen ausgeführt, so daß der Zusammenhang zwischen Band I und 2 der einer speziellen »Anwendung« ist: »Der vorliegende zweite Band setzt sich zum eigentlichen Ziel, anhand des Ordnungsproblems der heutigen Industriegesellschaft die im ersten Band entwickelten und theologisch konzipierten Grundlagen auf ihre Tauglichkeit zur Gewinnung von ins Konkrete gehenden Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zu erproben ...« (WE 2, 13), Daraus wird auch ersichtlich, um welche Art von Wirtschaftsethik es sich bei A. Rich primär handelt, wenn wir die folgenden Gegenstandsbereiche von Wirtschaftsethik unterscheiden:

Gegenstands-Bereich	Charakterisierung	Typologie
Probleme	Behandlung ökonomischer Einzelprobleme wie Arbeitslosigkeit, Eigentum. Mitbestimmung Umweltschutz. usw.	problemorientierte Ethik:
Institutionen. Gesellschaft	Ordnungsmodelle (Marktwirtschaft. Planwirtschaft. »Der Dritte Weg«), Gesellschaftstheorie	gesellschaftstheoretische Ethik
Theorie	Reflexion der ökonomischen Theorie und Kategorien wie z. B. »Nutzen«	Metatheoretische Ethik

A. Rich behandelt in seinem zweiten Band insbesondere die ordnungspolitische Thematik, indem er Beurteilungs- und Entscheidungsmaximen zur System- und Ordnungsfrage in der Wirtschaft vorstellt und diskutiert (WE 2, 226ff.). Als Anknüpfungspunkt für die Vermittlung von Ethik und Ökonomie wählt er die »Sinnfrage in der Wirtschaft«.

Die Sinnfrage in der Wirtschaft als Frage nach ihrem Zweck oder die Vermittlung von Ethik und Ökonomie

Auf eine frappierend einfache und stichhaltige Weise gelingt A. Rich die theoretische Vermittlung von Ethik und Ökonomie über die Sinnfrage in der Wirtschaft. »Die Frage nach dem Sinn der Wirtschaft ist gleichbedeutend mit der Frage nach ihrem Zweck bzw. Ziel« (WE 2, 15). Er hat sicher recht mit der Feststellung, daß diese rein formale Bestimmung der Sinnfrage wohl kaum Anlaß für Kontroversen gibt; Probleme wird es jedoch ganz sicher dort geben, wo A. Rich die ökonomische Sinnfrage als Frage nach dem Menschengerechten in der Wirtschaft formuliert. Hier mutet er dem Ökonomen zu, daß der fundamentale Zweck der Wirtschaft (»Lebensdienlichkeit«, WE 2,22) nicht rein ökonomisch, sondern allein über die Vielfalt existentieller Grundbedürfnisse eingeholt werden kann. So ist der fundamentale Zweck der Wirtschaft zugleich - es gilt die »Relationalität« der Zwecke (WE 1, 184; WE 2, 36) - ein humaner, sozialer und ökologischer, womit er die Grundaspekte und Hauptaspekte der ethischen Verantwortung von Band 1 (41 ff.) für die »Explikation« der Sinnfrage *innerhalb* der Wirtschaft zur Anwendung bringt.

Die Doppeigesichtigkeit der modernen Industriegesellschaft und die Sichtung der wirtschaftlichen Hauptprobleme

Ist die Sinnfrage innerhalb und nicht außerhalb der Wirtschaft auf einer theoretischen Ebene situiert, dann stellt sich schon die Frage, ob die Wirtschaft in ihrer aktuellen Ausgestaltung diese Sinnfrage überhaupt zuläßt. Nachdem A. Rich die Wirtschaft insbesondere als Produktionsprozeß dargestellt hat und dabei wertvolle und hilfreiche Begriffsbestimmungen bietet, nimmt er die Kulturkritik an der industriellen Gesellschaft auf: »Sie wirft ihr eine einseitig ökonomistisch-materialistische Grundorientierung vor, nur bedacht auf wirtschaftliche Effizienz und materiell ausgerichtete Wohlstandsvermehrung. Es fehle ihr an der Optik für humane, kulturelle, ökologische und ähnlicher solcher, der Quantifizierbarkeit entgehender Werte« (WE 2, 130). Da A. Rich diese Kulturkritik nicht einfach undifferenziert übernehmen kann, unternimmt er eine Sichtung der wirtschaftsethischen Hauptprobleme, um eine Antwort auf die obige Frage geben zu können, inwiefern die Kriterien des Menschengerechten in Beziehung zum Wirtschaften gesetzt werden können. Dazu gehören die drei Grundfragen der Wirtschaft (»Was und wieviel soll produziert werden?« »Wie?« und »Für wen soll produziert werden?«), deren ethische Implikationen er jeweils herausarbeitet, sowie das Problem der Effizienz, der Partizipation und der Mitgeschöpflichkeit, wobei abschließend die Relationalität von Menschengerechtem und Sachgemäßem als Problem der ökonomischen Rationalität aufgenommen und mit Peter Ulrich abschließend festgehalten wird: »Es gibt keine vernünftige Wirtschaftsethik jenseits der ökonomischen Rationalität - und keine wohlverstandene ökonomische Rationalität diesseits praktischer (ethischer) Vernunft« (WE 2, 173). A. Rich konstatiert dabei eine

Übereinstimmung zum **Konzept** der Wirtschaftsethik von *Peter Ulrich*, der eine Transformation der ökonomischen Vernunft auf der Grundlage der Theorie des kommunikativen Handeins von *Jürgen Habermas* durchführt. Das Verhältnis dieser beiden Theorien zueinander muß hier offen bleiben, doch ist soviel mit Genugtuung festzustellen, daß das Gespräch zwischen dem Wirtschaftsethiker theologischer Herkunft und dem ökonomischer Herkunft trotz divergierender Ausgangspunkte (Glaube, Hoffnung, Liebe; Kritische Theorie) mit viel gegenseitigem Verständnis geführt wird.

Die Ordnungsfrage der Wirtschaft

In den ersten drei Kapiteln versucht A. Rich mit viel Beharrlichkeit die Sinnfrage in der Wirtschaft zu etablieren, sie zu begründen und gleichzeitig darauf hinzuweisen, daß ethische Reflexion innerhalb der Wirtschaft stattzufinden habe, argumentativ und kommunikabel sein müsse und niemals doktrinär sein dürfe, da dadurch das wissenschaftstheoretische Credo verletzt würde. Er unterscheidet dann im vierten Kapitel zwischen dem marktwirtschaftlichen und dem zentralverwaltungswirtschaftlichen Grundsystem (WE 2, 176ff.), wobei A. Rich im 5. Kapitel zu der Auffassung gelangt, daß der Entscheid hinsichtlich des Grundsystems nur zugunsten der Marktwirtschaft ausfallen könne, weil nach seiner Meinung die Planwirtschaft nicht marktmodifizierbar, die Marktwirtschaft jedoch planmodifizierbar sei. In dieser Argumentation liegt eine Schlüsselstelle der Wirtschaftsethik von A. Rich, welche bereits zu Kritik geführt hats. In einer Maxime plädiert A. Rich für das Modell der human reformierten und ökologisch regulierten Marktwirtschaft, wobei die von A. Rich formulierten Maximen kein bestimmtes Modell einer Ordnung der Marktwirtschaft enthalten, sondern lediglich den Rahmen abstecken, »innerhalb dessen die Optionen unter den Gesichtspunkten des Menschengerechten und des Sachgerechten zu erfolgen hätten«. Der Ansatz von A. Rich verlangt somit den Dialog, das Gespräch zwischen dem/r SozialethikerIn und dem Ökonomen, bei dem beide Disziplinen als gleichwertig betrachtet werden. Insofern enthält der wirtschaftsethische Ansatz von A. Rich auftheoretischer Ebene die Bedingungen für das Gespräch zwischen Ethik und Ökonomie.

Im 7. und letzten Kapitel reflektiert A. Rich die zunehmende Internationalisierung der Wirtschaft und fordert für eine Neuordnung der wirtschaftli-

chen Beziehung zwischen Nord und Süd eine partizipative Strukturierung (WE 2, 350).

Von Georg Wünsch zu Arthur Rich

Georg Wünsch nennt seine Wirtschaftsethik von 1927 im Vorwort ein »geschlossenes Ganzes«, während A. Rich in seinem Vorwort seiner WE 2 von 1990 von einem »Torso« spricht. Zu vielschichtig ist der Bereich der Wirtschaft geworden, als daß dieser in einem oder zwei Büchern in allen seinen Einzelheiten durchdrungen werden könnte. A. Rich weiß um diesen Sachverhalt und beschränkt sich auf die ordnungspolitische Problematik und weiß auch, daß andere Themen wie z. B. die betriebswirtschaftlichen oder die der ökonomischen Theorie noch bearbeitet werden müssen. »Um ihnen hinreichend gerecht zu werden, bedürfte es eines weiteren Bandes. Doch das zu schaffen, dazu ist der Verfasser schon aus gesundheitlichen Gründen kaum mehr in der Lage. Es wäre sehr zu wünschen, daß sich ein kompetenter Autor fände, der hier in die Lücke springt« (WE 2, 13). Gerade dadurch, daß sich A. Rich auf ein spezifisches Problemfeld beschränkt, hat die wirtschaftsethische Diskussion mit dem zweiten Band von A. Rich einen wichtigen Beitrag erhalten. Wohl hat A. Rich die aktuelle wirtschaftsethische Grundlegungsdiskussion in diesem zweiten Band der Wirtschaftsethik nicht (direkt) aufgenommen", doch hat er (indirekt) eine zentrale Thematik dieser Diskussion entfaltet: Ordnungspolitik darf nicht auf eine sachtechnische Systemsteuerung der effektivsten Markt- und Staatsteuerung verkürzt werden, sondern muß als Integration gesellschaftlicher Wert- und Sinnorientierungen konzipiert werden. Insofern hat A. Rich aus der speziellen sozialetischen Sicht einen Beitrag zur Grundlegung von Wirtschaftsethik geleistet, welcher in der aktuellen Grundlegungsdiskussion zu diskutieren ist und der darauf wartet, praxiswirksam zu werden.

Dr. theol. Helmut Kaiser
CH-3700 Spiez

Anmerkungen

- Arthur Rich: Wirtschaftsethik, Band 11. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990.

1. Seit 1976 emeritierter Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich mit Schwergewicht auf Sozialethik.
2. Wir beziehen uns auf die folgenden vorliegenden Gesamtdarstellungen: *Heinz-Horst Schrey*: Einführung in die Evangelische Soziallehre, Darmstadt 1973; *Stephan H. Pfatner und Werner Heierle*: Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980; *Hartmut Weber*: Theologie-Gesellschaft- Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970; *Siegfried Katterle*: Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische Probleme praktischer Sozialwissenschaften, besonders christlicher Soziallehren, Göttingen 1972; *Martin Honecker*: Tendenzen und Themen der Ethik, in: Theologische Rundschau. Neue Folge, März 1982, Heft 1, S. 1-71; Probleme sittlichen Urteilens. Ansätze und Grundzüge evangelischer Sozialethik in der Gegenwart, hg. von *Karl Ernst Wenke*. Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Bochum 1986; *Christo/er Frey*: Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, Gütersloh 1989. Wir selbst haben den Ansatz von Arthur Rich dargestellt: *Helmut Kaiser*. Die Berggebietsförderung des Bundes. Ethische Interpretation und Handlungsorientierung, Zürich 1987, Teil B. Grundsätzlich sind wir der Meinung, daß bis jetzt noch eine umfassende, lehrbuchhafte und kritische an der Kuhaschen Paradigmatheorie orientierte Darstellung der neueren - und auch der älteren - sozialethischen Ansätze fehlt. Wir können dies hier nur als Defizit anmelden.
3. Siehe Handbuch der christlichen Ethik, Bd. I, hg. von *Anselm Hertz*. Freiburg i. Br. 1978, Erster Teil; *Martin Honecker*, Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971; *ders.*: Sozialethik zwischen Vernunft und Tradition, Tübingen 1977.
4. Handbuch der christlichen Ethik, aaO.; *Heinz Eduard Tödt*: Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, S. 97ff. In vielen Ethikern werden immer auch Konkretionen behandelt, nachdem die Grundlegungsfragen abgeschlossen worden sind. Siehe dazu auch *Trutz Rendtorff*: Ethik, Bd. 1/2, Stuttgart u. a. 1980/81 mit dem Untertitel: Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie.
5. »Dieses Buch [*Peter Ulrich/Hg.*: Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik, Bem und Stuttgart 1990] sei Arthur Rich gewidmet ...: dem Vordenker einer modernen Wirtschaftsethik, der durch Sachverstand, kritisches Engagement, Augenmaß und menschliche Ausstrahlung gleichermaßen Vorbild für eine Generation von Wirtschaftsethikern bleiben wird« (*P. Ulrich* im Vorwort aaO., S. 13).
6. Siehe dazu die Rezension von WE 2 durch *Georges Enderle*, Orientierung 10/31.5. 1990 und 11./15.6. 1990.

7. Siehe z. B. *Peter Ulrich (Hg.)*: Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik, aaO.

Arthur Richs Wirtschaftsethik 11 - Eine fundierte Orientierungshilfe für die Wirtschaft

Von Hans Erich Roth

Nach dem grundlegenden Gedanken im ersten Band der Wirtschaftsethik von Arthur Rich ist mit dem zweiten Band ein Nachschlagewerk von unerhörter Bedeutung entstanden. Ein Werk, das eine tiefgreifende Analyse der Wirtschaft und besonders der verschiedenen Wirtschaftstheorien umfaßt, das außerdem Stärken und Schwächen in einer Form aufzeigt, die nicht einfach Widerstand herausfordert, sondern zum Dialog führt. Angefangen von der Sinnfrage der Wirtschaft, die sich wohl jeder ernsthaft Verantwortliche im unternehmerischen Bereich zu stellen hat, bis hin zu einer weltwirtschaftlichen Marktregulierung sind wirklich alle Gebiete, die auch den praktischen Wirtschaftler interessieren können, abgedeckt.

Der theologische Hintergrund von Arthur Rich ist zwar in allen Teilgebieten feststellbar und doch überrascht bis zu einem gewissen Grade die praxisbezogene und von tiefer Erfahrung geprägte Analyse der verschiedenen wirtschaftlichen Funktionen. Wenn in diesem Werk vom fundamentalen Zweck der Wirtschaft ausgegangen wird, dabei selbstverständlich der humane Zweck nicht zu kurz kommt, der soziale Zweck betont wird und schließlich mit aller notwendigen Deutlichkeit auf den ökologischen Zweck der Wirtschaft hingewiesen wird, dann entsteht ein umfassendes Gedankengut, eine gesamtheitliche Betrachtungsweise, wovon heute zwar noch oft die Rede ist, aber oft eher im Sinne von Public-Relation-Werbung als von konsequenter Realisierung.

Bei vielen - wenn auch gleichzeitig viel zu wenigen - Gesprächen habe ich Arthur Rich kennengelernt. Sein umfassendes Wissen und seine über allem stehende Weisheit, die klare sachbezogene Analyse der Dinge und immer wieder der zentrale Gedanke der Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe prägen den Verfasser und prägen sein Buch. Zu keiner Zeit fällt es schwer, als Wirtschaftler seine kritischen Bemerkungen nachzuvollziehen und immer ist man bei der

Lektüre als verantwortungsbewußter Mensch herausfordert.

Bis zum Zeitpunkt der letzten eigentlichen Trendwende in der industrialisierten Gesellschaft, nämlich dem Jahr 1974, hatte der Unternehmer oder der verantwortliche Leiter einer Unternehmung oder eines Unternehmensbereiches kaum mehr Aufgaben zu lösen, als in erster Linie den Gewinn zu maximieren. Natürlich hatte man begonnen, seit dem Ende des zweiten Weltkrieges das soziale Gedankengut in die unternehmerische Tätigkeit mit einfließen zu lassen und doch war der »Herr-im-Haus-Standpunkt« nach wie vor maßgebend. Zwar war schon seit Beginn der 70er Jahre klar geworden, daß unsere Umwelt unter der maßlos materialistisch ausgerichteten wirtschaftlichen Zielsetzung zu leiden begann. Die Mahner waren zu jener Zeit wenig zahlreich und vor allem war die große Masse der Menschen der Konsumsucht derart erlegen, daß sie höchstens als Störenfriede empfunden wurden. Der Wachstumsglaube war unbezwingbar.

Als dann der Club of Rome mit einem sehr umstrittenen Buch über die Grenzen des Wachstums an die Öffentlichkeit trat und damit die Publizität solcher Arbeiten zunahm, wurde man sich bewußt, daß es da noch etwas gab, was zusätzlich zu berücksichtigen war. Materieller Wohlstand in Ehren, aber nur unter bestimmten Bedingungen. Seit der deutsche Bundeskanzler *Erhardt* die alte Marktwirtschaft in die soziale Marktwirtschaft umzuwandeln begann, stieg das Bewußtsein, daß der wirtschaftlich Verantwortliche tatsächlich auch die soziale Frage mit zu tragen hatte.

Seit Ende der 70er Jahre wurde es schließlich klar, daß die langfristige Existenz des Menschen zwar nicht unwesentlich von der erfolgreichen Tätigkeit der Wirtschaft abhing, damit aber auch gleichzeitig der Sorge für eine gesunde Umwelt mehr Bedeutung zukam. Eine zerstörte Umwelt hieß ja nichts anderes, als Entzug der Lebensgrundlage für den Menschen und damit Zerstörung des Fundamentes für die Wirtschaft. Noch immer aber war zu jener Zeit das Haudegen-Unternehmertum erfolgreich.

Arthur Rich hat mit der Fertigstellung seines zweiten Werkes über die Wirtschaftsethik einen Zeitpunkt getroffen, der für eine gesamthafte, eine generelle Analyse der wirtschaftlichen Verantwortlichkeiten reif war. Die Wirtschaftsethik ist in

diesem Sinne nichts anderes als das Dach über einem während Jahrzehnten aufgebauten Gebäude, das aufgrund der inzwischen gemachten Erfahrungen langsam seiner Vollendung entgegengeht.

Es ist geradezu faszinierend, mit welcher tiefer, praktischer Kenntnis man in diesem Buche konfrontiert wird, wenn man beispielsweise über den Rationalisierungsprozeß liest und dabei die grundsätzliche Bejahung dieses Prozesses durch den Autor feststellen kann. Wie oft in einem speziellen Gebiet menschlichen Lebens besteht ja die Tendenz, daß man eine gemachte Erkenntnis übertreibt. So wird zu Recht die fertigungsorientierte Arbeitsteilung, die bis zur Lernunfähigkeit des Menschen vorangetrieben wurde, kritisiert. Aber ebenfalls kritisiert wird die Erwartung, daß wir zurückkehren könnten zur Zeit der Höhlenbewohner oder der Pfahlbauer, um damit wieder einen gesamteinheitlichen Arbeitsinhalt zu finden. Hingegen- und dies ist eine gewaltige Leistung eines in theologischen Fragen ausgebildeten Menschen - wird die elektronisch gestützte Rationalisierung durchaus bejaht. Bei aller Vorsicht, die dieser gegenüber am Platze ist, wenn sie übertrieben wird, werden in diesem Buch auch die positiven Seiten dargestellt, die gerade in bezug auf Arbeitsteilung mithelfen können, wieder zu besseren und vor allem vollständigeren Arbeitsinhalten zu gelangen.

Daß auch bei den ethischen Fragen Arthur Rich nicht davor zurückschreckt, die rein praxisbezogenen Bedingungen mit in seine Kritik einfließen zu lassen, um damit zu Ergebnissen zu kommen, die oft überraschen, ist für den Autor bezeichnend. Nirgendwo in seinem Buch ist Schönfärberei festzustellen, nirgendwo werden blauäugige Behauptungen aufgestellt. Ganz besonders kommt dies zum Ausdruck bei der Analyse der wirtschaftlichen Grundsysteme. Daß der Verfasser ein hundertprozentiger Befürworter der Marktwirtschaft ist, kann in diesem Buch nachgelesen werden. Daß er aber soweit geht, daß er sogar diese marktwirtschaftlichen Ansätze durchaus auch in anderen Lebensbereichen befürwortet, mag den einen oder anderen zum Erstaunen bringen. Diese Gedanken sind aber nichts anderes, als die konsequente Haltung einem System oder einer Ordnung gegenüber, die als sachgemäß und menschengerecht bezeichnet werden. Es kommt dabei klar zum Ausdruck, daß der Mensch in seinem irdischen Dasein unvollendet ist und bleibt, daß auch seine Werke demzufolge nur

Stückwerk sind und daß diese Unvollkommenheit eben auch im wirtschaftlichen Bereich mit zu berücksichtigen ist.

Geradezu verblüffend ist die Tatsache, daß das Buch kurz vor der Öffnung im Osten geschrieben wurde, aber klar feststellt, daß das planwirtschaftliche System nicht funktionieren kann. Das Machtmonopol des Staates wird dabei genauso in Zweifel gezogen wie der Glaube an die Machbarkeit einer kommunistischen Gesellschaft. Nichts konnte die Aussagen in diesem Buch besser bestätigen als die geschichtliche Entwicklung in den vergangenen Monaten und Jahren.

Nicht unwesentlich ist bei diesem ausgezeichneten Werk, daß es in einer verständlichen, klaren Sprache geschrieben wurde, auch wenn dies nicht heißt, daß es sich völlig ohne geistige Anstrengung liest. Es wird aber in diesem Buch auf eine Anhäufung von Fremdwörtern bewußt verzichtet um der Klarheit der Aussage willen, aber auch um

des Verständnisses willen, das es bei Nicht-Wissenschaftlern, aber dennoch Verantwortlichen für wesentliche Untemehmensbereiche oder Teile der Wirtschaft erwecken soll. Es ist nicht vorstellbar, daß jemand, der den Inhalt dieses Werkes wirklich verdaut hat, noch der Ansicht wäre, er könnte auf ethische Grundregeln in seiner wirtschaftlichen Tätigkeit verzichten. Es steht mit der Wirtschaftsethik 11 von Arthur Rich ein Werk zur Verfügung, das zur obligatorischen Lektüre für alle, die sich ernsthaft mit Wirtschaftsfragen befassen, werden sollte. Wenn damit erreicht wird, daß die Wirtschaftsethik als das erachtet wird, was sie für Arthur Rich bedeutet, nämlich als grundsätzlich christlich ausgerichtete Verhaltensweise wirtschaftlich Verantwortlicher, dann ist ein hervorragendes Ziel erreicht.

Hans-Erich Roth
CH-5200 Brugg

Bibliographie

Grundfragen der Ethik

- Bayer, Oswald:* Autorität und Kritik. Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie. Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. Ca. 240 S. Ca. 60,- DM.
- Bethge, Eberhard:* Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980-1990. München: Chr. Kaiser 1991. Ca. 272 S. Ca. 78,- DM.
- Drescher, Johannes:* Glück und Lebenssinn. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Freiburg: Karl Alber 1991 (Reihe Praktische Philosophie, Bd. 36). Ca. 400 S. Ca. 98,- DM.
- Heidegger, Hans:* Philosophische Hermeneutik. Freiburg: Karl Alber 1991 (Handbuch Philosophie, Bd. 9). Ca. 280 S. Ca. 74,- DM; Subskriptionspreis: Ca. 60,- DM.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm:* Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie Band 2. München: Chr. Kaiser 1991. Ca. 416 S. Ca. 89,- DM.
- Marten, Rainer:* Heidegger lesen. München: Wilhelm Fink 1991. Ca. 240 S. Ca. 48,- DM.
- Moltmann, Jürgen:* In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie. München: Chr. Kaiser 1991. Ca. 250 S. Ca. 69,-DM.
- Riceur, Paul:* Zeit und Erzählung. Band 111: Die erzählte Zeit. Aus dem Französischen von Andreas Knop. München: Wilhelm Fink 1991 (Reihe: Übergänge 18/111). Ca. 444 S. Ca. 88,-DM.
- Wege der Vernunft.* Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag von Hans Albert. Hg. von Alfred Bohnen und Alan Musgrave. Tübingen: J. C. B. Mohr 1991. 319 S. 98,- DM.

Historische Probleme der Ethik

- Anzinger, Herbert:* Glaube und kommunikative Praxis. Eine Studie zur »vordialektischen« Theologie Karl Barths. München: Chr. Kaiser 1991 (Beiträge zur evangelischen Theologie, 110). Ca. XVI, 291 S. Ca. 68,- DM.
- Catteeoel, Jan:* Dämonie und Gesellschaft. Seren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommuni-

kationstheoretiker. Freiburg: Karl Alber 1991 (Reihe Praktische Philosophie, Bd. 39). Ca. 300 S. Ca. 68,- DM.

Disse, Jörg: Kierkegaards Phänomenologie der Freiheitserfahrung. Freiburg: Karl Alber 1991 (Reihe Symposium, Bd.91). Ca. 230 S. Ca. 64,-DM.

Rang, Bernhard: Husserls Phänomenologie der materiellen Natur. Frankfurt a. M.: Klostermann 1990 (Philosophische Abhandlungen, 56). XIV, 422 S. 96,- DM; Kt. etwa 84,- DM.

Politische Ethik

- Lackey, Douglas P.:* The Ethics of War and Peace. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1989. 208 S. 16,05 £.
- Müller-Kent, Jens:* Militärseelsorge im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Auftrag und militärischer Einbindung. Hamburg: Steinmann & Steinmann Theologischer Verlag 1990. 456 S. 56,-DM.
- Sigmund, Paul E.:* Liberation Theology at the Crossroads. Democracy or Revolution? Oxford University Press 1990 (OUP USA). 266 S. 25,00 £.
- Zur philosophischen Aktualität Heideggers.* Band 1: Philosophie und Politik. Hg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Frankfurt a. M.: Klostermann 1991. Ca. 460 S. Ca. 112,- DM.

Sozialethik

- Bond, John and Peter Coleman (Ed.):* Ageing in Society. An Introduction to Social Gerontology. London: SAGE Publications 1990. 288 S. 25,00 £; Paperback: 10,95 £.
- Esser, Hartmut und Jürgen Friedrichs (Hg.):* Generation und Identität. Theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie. Opladen: Westdeutscher Verlag 1990. 49,60 DM.
- Lübbe, Weyma:* Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen und Institutionenanalyse bei Max Weber und seinen Kritikern. Tübingen: J. C. B.

- Mohr 1991 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 67). VIII, 191 S. 108,- DM.
- Nagel, Thomas*: Mortal Questions. Cambridge University Press 1991 (Canto edition). 240 S. 5,95 £.
- Schmidt, Johannes*: Gerechtigkeit, Wohlfahrt und Rationalität. Axiomatische und entscheidungstheoretische Fundierungen von Verteilungsprinzipien, Freiburg: Karl Alber 1991. Ca. 360 S. Ca. 98,-DM.
- Si/ver, Morris*: Foundations of Economic Justice. Oxford: Blackwell 1989. 224 S. 35,00 £.
- Uhlhorn, Gerhard*: Schriften zur Sozialethik und Diakonie. Hannover: Lutherisches Verlagshaus 1990. 500 S. 68,- DM.

Ökumene und Weltreligionen

- Blaser, Klauspeter*: Volksideologie und Volkstheologie, Ökumenische Entwicklungen im Lichte der Barmer Theologischen Erklärung. Mün-

- chen: Chr. Kaiser 1991 (Ökumenische Existenz heute, 7). Ca. 128 S. Ca. 22,- DM.
- Horizont-Überschreitung*: Die Pluralistische Theologie der Religionen. Hg. von Reinhold Bernhard. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 256 S. Ca. 78,- DM.
- Lernen für eine bewohnbare Erde*: Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont. Hg. von Friedrich Johannsen und Harry Noormann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster). Ca. 320 S. Ca. 58,- DM.
- Paden, William E.*: Am Anfang war Religion. Die Einheit in der Vielfalt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990 (GTB Sachbuch 787). 224 S. 29,80 DM.
- Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*. Eine Studie. Hg. von der VELKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. Ca. 120 S. Ca. 19,80 DM.

Zusammengestellt von Gunhi/d Frey

Einleitung

Der erste Beitrag dieses Heftes ist als »Gedenkblatt« *Heinz Eduard Tödt*, dem langjährigen Mitherausgeber dieser Zeitschrift gewidmet, der im Mai im Alter von 73 Jahren gestorben ist. *Trutz Rendtorff*, derzeit geschäftsführender Herausgeber, gibt darin einen Überblick über die in der ZEE veröffentlichten Beiträge des Theologen und Sozialethikers Tödt, die dieser Zeitschrift entscheidende Perspektiven theologischer Ethik zugetragen haben.

Perspektiven theologischer Wirtschaftsethik entfalten die Studien von *Helmut Kaiser* und *Josef Wieland*. Kaiser bestreitet den Grundsatz einer Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft auch in seiner systemtheoretischen Ausformung (*Luhmann*) durch den Hinweis auf die gerechtigkeitspezifische Fragestellung, die der Ökonomie selbst innewohnt. Ökonomische Fragen sind Gerechtigkeitsfragen, wie er an den ökonomischen Implikationen der Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls* nachweist.

Wieland wendet den Blick zurück zu *Luthers* Stellungnahmen zu nationalökonomischen und wirtschaftsethischen Fragen. Entgegen den landläufigen Urteilen über *Luthers* Inkompetenz in wirtschaftstheoretischen Zusammenhängen, die sich aus seiner historischen Gebundenheit an frühmittelalterliche Lebensformen erklären lasse, stellt der Verfasser *Luthers* Diferenzbewußtsein heraus. Die paradoxe Zuordnung von Reich Christi und Reich der Welt ermöglicht es *Luther*, den Totalitätsanspruch der ökonomischen Vernunft theologisch begründet in seine Schranken zu weisen, ohne die Ökonomie lediglich mit der Theologie zu konfrontieren. Es ist die Theologie, die die Logik der Ökonomie durchschaut und entkräftet, auch wenn die Theologie keine eigene ökonomische Theorie hervorbringen kann.

Die Einsicht, daß die Konfrontation alltäglicher Verhaltensweisen und Regeln mit theologischen Normen einen unfruchtbaren Weg ethischer Urteilsfindung anleiten, bestimmt auch die Arbeit von *Wolfgang Maaser*, die sich den Realisierungsbedingungen ethischer Ansprüche zuwendet. Der Diversifikation der Lebensformen und Rationalitäten entspricht eine sozialhermeneutische Entschlüsselung der prä rationalen Elemente des Denkens und Urteilens. *Maaser* präzisiert damit den Weg, den eine kommunikative Ethik zurücklegen muß.

Empirische Forschungen zur religiösen und kirchlichen Situation in der ehemaligen DDR sind rar. Der Literaturbericht von *Detlef Pollack* (in seiner Kurzfassung von *Wolf-Jiirgen Grabner*) gibt Einblick in Vorgehensweise und Ergebnisse derjenigen Arbeiten, die bisher es sich zum Thema gemacht haben, die gesellschaftliche Situation von Religion und Kirche in der ehemaligen DDR zu erhellen. Wieviel Bindung an die Gesellschaft braucht die Kirche – eine Frage, die zu klären der Kirche in Zukunft aufgegeben sein wird. Die Bibliographie, zusammengestellt von *Gunhild Frey*, schließt das Heft.

E. S. – v. S.

Heinz Eduard Tödt - Ein Gedenkblatt

Von Trutz Rendtorff

Heinz Eduard Tödt, der am 25. Mai 1991 nach schwerer Krankheit im Alter von 73 Jahren gestorben ist, war von 1965 bis 1987 Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Er hat in diesem Zeitraum nicht nur auf die konzeptionelle Planung entscheidend eingewirkt, sondern auch als Autor eine Vielzahl gewichtiger Beiträge verfaßt. Mit der Würdigung dieser Beiträge! soll ein Überblick auf die Wirksamkeit des Theologen und Sozialethikers Tödt gegeben werden, die unmittelbar mit der ZEE verbunden ist. Damit wird nur ein kleiner Ausschnitt aus seiner umfassenden wissenschaftlich-theologischen Arbeit erfaßt, deren große Reichweite von grundlegenden Arbeiten zum Neuen Testament bis zur Bonhoefferforschung an anderer Stelle dargestellt werden wird.

Schon vor seiner Berufung als Professor für Sozialethik an die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg und seinem Eintritt in den Kreis der Herausgeber der ZEE meldete sich Heinz-Eduard Tödt 1961 zu Worte mit einem kritischen »Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft« (Nr. 1). *Heinz-Dietrich Wendland* war wie Tödt, wenn auch in anderer biographischer Erstreckung, ein Sozialethiker, der seine wissenschaftliche Karriere in der Theologie als Neutestamentler begonnen hatte. Sein 1956 in 1. Auflage erschienenes Buch »Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Entscheidungsfragen für das kirchliche Handeln im Zeitalter der Massenwelt« rückte den an *Paul Tillich* orientierten Begriff einer »Theologie der Gesellschaft« in den Vordergrund. Mit dem Begriff »Theologie der Gesellschaft« wollte Wendland die Sozialethik aus der Engführung eines Seitenzweigs der Ethik, die wiederum nur als eine untergeordnete Disziplin der Theologie galt, herausführen und zu einem alle theologischen Disziplinen integrierenden neuen Aufgabenfeld der evangelischen Theologie ausbauen.

Tödt legte mit seinem umfangreichen Aufsatz die wohl gründlichste und auch grundsätzlichs-te Auseinandersetzung mit Wendlands Entwurf vor, die seinem Weg in die Sozialethik erste deutliche Konturen verlieh. Er erkannte, daß zunächst »die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit dieser wissenschaftlichen Disziplin gestellt werden« müsse und holte damit die von Wendland nicht unternommene wissenschaftsgeschichtliche Zuordnung nach. Denn noch sei der Beweis nicht erbracht, »daß es vom evangelischen Glaubensverständnis her überhaupt so etwas wie eine Theologie der Gesellschaft geben« könne (211). Mit sicherem Zugriff auf die Grundlagenproblematik der evangelischen Theologie des 20..Jahrhunderts erblickte Tödt im Werk von *Ernst Troeltsch* den kritischen Scheidepunkt, »weil Troeltsch einer Generation angehört, welche die theologische Neubesinnung der zwanziger Jahre nicht mehr vollzogen hat« (213), welche »die Grundlagen des Kulturprotestantismus«, denen auch Troeltsch verhaftet war, »zerstörte« (212).

Nach einer kritisch-referierenden Würdigung von Wendlands Ansatz und den Hauptthemen seines programmatischen Buches werden darum die »Hauptgegensätze zwischen Troeltsch und Wendland« herausgearbeitet (230ff.). Zwar hätten beide Forscher »ihre sozialtheologischen

Gedanken aufs engste mit dem Reichsgottesbegriff verknüpft«, aber »jenseits dieser Übereinstimmung trennen sich alsbald die Wege« (231). Troeltsch habe, bei historisch berechtigter Unterscheidung der Verkündigung Jesu von der Predigt der Apostel, die »christologische Transformation« der Aussagen Jesu vom kommenden Reich Gottes nicht berücksichtigt und damit die »unauflösbare Zusammengehörigkeit von Zukunfts- und Gegenwartsaussagen« im Neuen Testament nicht zureichend interpretieren können. Das aber sei genau für Wendland maßgebend geworden, indem für diesen das Reich Gottes »bereits in der Gegenwart eine real wirksame Potenz« sei. Noch größere Unterschiede zwischen Troeltsch und Wendland erblickte Tödt im Kirchenverständnis. Troeltsch habe unter dem Einfluß der historisch-soziologischen Betrachtungsweise auf einen dogmatischen Kirchenbegriff verzichtet, so daß ihm auch die biblische Botschaft ins historisch Relative verschwinde. Wendland dagegen versuche mit dem Begriff der »weltlichen Christenheit« den Kirchenbegriff als Begriff einer Bewegung in die Welt und in der Welt zu aktualisieren. Dabei spielt der seit der Oxforder Konferenz von 1937 etablierte Begriff der »verantwortlichen Gesellschaft« eine wichtige Rolle, der als Leitbild »eine direkte Antwort auf die Grundprinzipien westlich-demokratischer Ordnung« darstellt (234). Die Kirche dürfe sich nach Tödt's Urteil dieses Leitbildes für ihr gesellschaftliches Handeln aber nur in dem Maße bedienen, als sie sich der historischen und gesellschaftlichen Relativität bewußt bleibe. In Aufnahme einer Kritik, die *Wolf-Dieter Marsch* an Wendland geübt hat, warnt Tödt vor einer theologisch-ekklesiologischen Überbestimmung gesellschaftlicher Kategorien, weil »Gott auch ohne christliche Ordnungen aus freier Gnade die Weltlichkeit der Welt erhält, wo und wann es ihm gefällt« (235).

So kommt Tödt in Kritik an Wendland zu dem Einwand, »daß der Schritt über sozialetische Urteile hinaus zu einer universalen Sicht einer Theologie der Gesellschaft theologisch nicht zu rechtfertigen« sei (240). Die Ausgangsfrage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer umfassenden Sozialtheologie wird negativ beantwortet. »Stehen wir damit wieder bei Troeltsch?« Dessen Weg zu einer »sachkundigen, völlig profanen Reformarbeit« sei durch den Verlust des Vertrauens »auf die Errettung der Gesellschaft durch die der Gesellschaft immanenten Kräfte« nicht sinnlos geworden. Aber die Sozialethik müsse sich der »grundlegenden Spannung« zwischen freier »Distanz gegenüber allen gegebenen Normen« und konkreter »Bejahung bestimmter Normen« bewußt sein, um dem von Wendland geforderten sozialetischen Beitrag der weltlichen Christenheit ohne sozialtheologische Überhöhung gerecht zu werden. Die Suche nach einer adäquaten Theorie der Normen wird denn auch der herausragende Beitrag zur Theorie der Sozialethik sein, den Tödt später zur Diskussion stellt (Nr. 7).

Doch zunächst ist es konsequent, daß derinzwischen auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Sozialethik in Heidelberg berufene Tödt seine Antrittsvorlesung Ernst Troeltsch widmet (Nr. 2). Im Heidelberger Wissenschaftsmilieu mußte es besonders auffallen, daß dem "glanzvollen Kongreß", der 1964 dem 100. Geburtstag *Max Webers* gewidmet war, am Tag der Antrittsvorlesung, dem 17. Februar 1965 als dem 100. Geburtstag von Ernst Troeltsch nichts Vergleichbares entsprach: »Heute, am 100. Geburtstag von Troeltsch? ... kein Kongreß, keine Dankbarkeitserklärungen, keine Erbschaftsstreitigkeiten! Die wissenschaftliche Öffentlichkeit scheint Troeltsch aus der großen Diskussion gezogen zu haben.« Das zeige einen »Abbruch der Tradition« (228). Tödt sprach damals über Troeltsch im Vergleich zu Max Weber mit offenkundiger Sympathie von der für Troeltsch geltenden Losung »verantwortlicher Kornpro-

miß, Aushalten der Spannungen zwischen Gegenwart und Geschichte« in einer Zeit, deren Geister »von weltanschaulichen Parolen« beherrscht wurden. Auch in der Theologie war »totale Krise- das Gebot der Stunde. »Man wählt das prophetische Pathos der sreligiösen Entscheidung- und vollzieht eine vernichtende Abrechnung mit dem Kulturprotestantismus« (230). Als einer, der im theologischen Erbe des Umbruchs der zwanziger Jahre in die Theologie eingetreten ist, fragt Tödt durchaus provozierend: »Wie wäre es, wenn sich heute die Erneuerung selbst nur als eine vorübergehende Epoche herausstellte? Als eine Epoche gar, die eben jetzt im Begriff ist, zu Ende zu gehen?« Tödt hat mit dieser Frage die geistige Lage der protestantischen Theologie in den 60er Jahren klar erfaßt und aus der innertheologischen Debatte vor allem der Bultmannschule, der er von seiner neutestamentlichen Forschung her verbunden war, belegt. Nur sei es eben das Merkwürdige, daß der implizite »Rückgriff auf den Neuprotestantismus dem heutigen theologischen Allgemein-Bewußtsein noch verschleiert zu sein scheint« (231). Die »Ächtung der neuprotestantischen Epoche« habe deren Positionen dem Vergessen ausgeliefert. Auf dem Hintergrund dieser Analyse stellt Tödt 1965 darum die Frage: »Was wollen wir selbst? Neuprotestantismus oder Kerygmatheologie?« Angesichts dieser Frage gewinne Ernst Troeltsch aktuelle Bedeutung, und das gelte zentral angesichts der unabweisbaren Frage, »ob und wie protestantisches Christentum und moderne Welt überhaupt miteinander und nebeneinander existieren können« (231).

Auf dem Hintergrund des zeitgenössischen Urteils, daß Troeltschs Theologie letztlich scheitern mußte, weil sie »die Desillusionierung des Kulturidealismus« nicht zu überstehen vermochte (233), würdigt Tödt die tiefe Einsicht in die Krise im Verhältnis von Christentum und Moderne, die Troeltsch als Krise der säkularisierten Welt aber »denkend schon vorweg eingeleitet« habe, bevor sie als politisch-gesellschaftliche Katastrophe hereinbrach (235). Die Kerygmatheologie, die das Krisenbewußtsein aufgenommen habe, sei aber doch »außerstande gewesen, Troeltschs Verantwortungsbewußtsein für die säkularisierte moderne Welt wissenschaftlich aufzunehmen«. Alles, was seitdem als Sozialethik vorgelegt worden sei, bleibe »weit unter dem Niveau von Troeltschs Erkenntnissen«, so daß die Konfrontation mit Troeltsch »sowohl die Insuffizienz des Neuprotestantismus wie auch die Grenzen der Kerygmatheologie schmerzhaft deutlich« mache. Angesichts der von Tödt aufgestellten Alternative »Neuprotestantismus oder Kerygmatheologie« kommt er selbst in dieser programmatisch gemeinten Antrittsvorlesung zu dem Ergebnis, daß hier eine einseitige Parteinahme unzeitgemäß sei; die Verabschiedung des Fortschrittsoptimismus dürfe die Theologie nicht dazu verleiten, mit der Angst ein Bündnis einzugehen, wie es allzu oft geschehe. Zugleich mit der kritisch-richtenden Kraft der Erwartung der Zukunft Gottes müsse dem Menschen »eine im Glauben begründete Hoffnung für die Welt der vorletzten Dinge zugesprochen werden« (235). Dieser Ausblick auf eine revidierte theologische Eschatologie verbindet sich mit einem Thema, das in den 60er Jahren die unterschiedlichsten Fürsprecher in der Theologie gefunden hat.

Die in den beiden folgenden Jahren in der ZEE publizierten Vorträge legen Zeugnis ab von Tödts Engagement in der Genfer Ökumene, die vor allem durch die erste Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft unter der Stabführung von *Paul Albrecht* zu einem neuen sozialethischen Profil der ökumenischen Diskussion geführt hat. »Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz« (Nr. 3) werden 1967 eindringlich im Sinne begleitender Kritik dargestellt (wie dies auch in dem begriffsprägenden Bändchen »Theologie der Revolution« von 1968

geschehen ist). Die Teilnahme an der ökumenischen Diskussion setzt sich in dem großangelegten Vortrag vor der Sagorsker Konsultation 1968 fort, die der theologischen Vertiefung der sozialetischen Thematik von Genf 1966 gewidmet ist. Unter dem weit gespannten Titel »Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch« (NI. 4) werden biblisch orientierte Motive der christlichen Anthropologie auf ihre Orientierungsfunktion für das Humanum unter Bedingungen von Modernisierungsprozessen befragt.

In anderer thematischer Wendung findet das von Tödt zusammen mit *Günter Howe* und *Georg Picht* an der Forschungsstätte der Evangelischen Akademien in Heidelberg initiierte und groß angelegte Projekt zur Friedensforschung seinen Niederschlag in der ZEE in dem Vortrag zur »Lehre vom gerechten Krieg und der Friedensauftrag der Kirchen« (Nr. 5). Nimmt man noch den Aufsatz aus dem Jahre 1981 über »Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Thema christlicher Ethik« (Nr. 9) hinzu, so spiegeln diese Beiträge in unserer Zeitschrift die thematische Ausweitung der sozial-ethischen Arbeit Tödts wider, die in der Sammlung seiner ethischen Arbeiten ausführlicher dokumentiert worden ist (Perspektiven theologischer Ethik, 1988). Tödt nimmt das Thema des technischen Fortschritts zum Anlaß, um sich kritisch mit einem Verständnis der christlichen Ethik als »Wertwissenschaft« auseinanderzusetzen, wie es durch die Grundwertediskussion der 70er Jahre in den Vordergrund getreten war (18). Er hält dagegen, daß theologische Ethik »nicht Bibel und Tradition benutzen« sollte, »um aus ihnen Werte und Normen zu begründen«. Dringlich sei es, »die rechten Perspektiven für den Umgang mit den Werten unserer Lebenswelt zu finden«. Und in Aufnahme der von ihm selbst aufgestellten Kriterien für die Normenfindung führt er aus, daß Urteile theologischer Ethik »mit der Durchsicht der Phänomene und der Kritik der Werte« beginnen müßten, um schließlich dazu zu kommen, »die anstehenden Phänomene und ihre Problematik in christlicher Perspektive« zu beurteilen (19).

Besonders hervorgehoben werden muß in diesem Zusammenhang der Vorstoß in die Theorie der Ethik, den Tödt in einem Vortrag vor der Konferenz evangelischer Sozialetiker in Tutzing am 23. Juni 1976 unternommen hat (Nr. 7). Tödt entwickelt in seinem »Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung« die Frage, »welche Rolle der Umgang mit Normen in dem konkreten Prozeß der ethischen Urteilsfindung spielt« (82). Eine solche Theorie der Urteilsfindung sei ihm in der Ethik bisher nicht bekannt geworden. In gewisser Weise wird dabei das Konzept der »middle axioms«, das *Oldham* auf der Oxforder Konferenz 1937 in Vorschlag gebracht hat, operationalisiert und aus Erfahrungen im Umgang mit konkreten ethischen Problemfeldern in eigenständiger Weise präzisiert. Dabei handelt es sich um die Frucht vielfachen Engagements des theologischen und kirchlichen Lehrers, der diese Theorie »vielfältig ausprobiert und in ganz unterschiedlichen Gruppen, wie zum Beispiel Studenten-Tutorien, Pfarrerkonferenzen und ähnlichem, diskutiert« hat.

Die sechs Schritte des ethischen Urteils, die zugleich Sachmomente der Ethik bezeichnen, hat Tödt damals in folgende Fassung gebracht: 1. Problemfeststellung zur Klärung, was das eigentliche Problem sei; 2. Situationsanalyse zur Untersuchung des Kontextes beziehungsweise des Umfeldes des jeweiligen Problemfalles; 3. Verhaltensalternativen angesichts der Frage, was zu tun sei. Sofern auf diesem Wege Normen ins Spiel kommen, folgt 4. die Normenprüfung. Tödts Normendefinition lautet: »Eine Norm ist das, wodurch man im Urteil eine Situation mit einer Handlung verknüpft. Sittliche Normen intendieren, diese Verknüpfung in sittlich

vertretbarer (das heißt die Integrität der Handelnden durchhaltender) Weise geschehen zu lassen« (83). Die daraus resultierende Entscheidung zu einem bestimmten Handeln nennt Tödt sodann 5. den Urteilsentscheid. Den Abschluß des Urteilsfindungsprozesses in seiner theoretischen Gestalt bildet 6. die rückblickende Adäquanzkontrolle, mit der Frage, ob das Ergebnis dem festgestellten Problem adäquat ist.

Dieser Vorschlag hat vielfältige Beachtung gefunden und entsprechende Diskussionen ausgelöst. In seiner pragmatischen Grundhaltung und inhaltlichen Offenheit entspricht er der neuen Einschätzung der Praktischen Philosophie, wie sie in den 70er Jahren stattgefunden hat, unter weitgehender Zurückstellung metaphysischen Ballasts beziehungsweise dogmatischer Ansprüche. Man könnte geneigt sein, vor allem in dem 6. Kriterium die eigentliche Pointe dieses Urteilsschemas zu erblicken. Denn die Lage in der Ethik ist ja so, daß die Grundsatzdebatten auf der einen Seite nach ihren eigenen inneren Gesetzen perpetuieren und daß zugleich und in meist nur lockerer Verbindung dazu gerade in den Kirchen schubweise zu bestimmten aktuellen Themen sehr konkrete massive Urteilsbildungsprozesse stattfinden. Diese sind meist auch mit grundsätzlichen Kontroversen verbunden. Aber sobald die drängende Aktualität des jeweiligen im Vordergrund stehenden Themas zurücktritt, erlischt auch das Interesse an den implizierten Problemen ethischer Urteilsfindung. Eine »rückblickende Adäquanzkontrolle« findet in aller Regel nicht statt. Dabei könnte sie - wenn die Leidenschaften des Augenblicks erloschen sind - durchaus als Medium echter Verständigung und gegebenenfalls Korrektur dienen. Zu viele unausgetragene Kontroversen begleiten die Sozialethik der Kirche, als daß nicht ein solcher Vorschlag, wie ihn Tödt entwickelt hat, ernsthafter Befolgung anempfohlen zu werden verdiente.

Ein sehr persönlich gefärbtes und darin authentisches Exempel, das in diese Richtung verstanden werden kann, hat Heinz-Eduard Tödt gegeben, als er sich auf dem Höhepunkt der sog. Nachrüstungsdebatte aus Anlaß einer Kontroverse auf der Synode der EKD 1984 »zur Diskussion« zu Worte meldete (allerdings ohne dabei auf sein Kriterium der Adäquanzkontrolle direkt Bezug zu nehmen). Der Artikel »Verdrängte Verantwortung. Evangelische Theologie und Kirche angesichts der vierzigsten Wiederkehr des Tages des Kriegsendes (Nr. 12) ist ein Dokument kritischer Selbstprüfung eines Angehörigen der Kriegsgeneration, der aktiv am Rußlandfeldzug teilgenommen hat und aus dem Abstand der Zeit und der gewonnenen theologisch-ethischen Reflexion rückblickend die Frage aufwirft, wie Theologie und ethische Entscheidung wohl zusammengehangen haben mochten. »Ethik, so lautet das Resümee«, setzt voraus, daß geschichtliches Geschehen unbeschadet so vieler verhängnisvoller Ereignisfolgen nicht unbeeinflussbar determiniert ist, sondern dem Menschen Raum läßt zur Orientierung und zu eigenen, freilich ereignisbezogenen Entscheidungen« (136). In Aufnahme früherer Anfragen formuliert Tödt seinen Eindruck, daß »äußerst subtile theologische Reflexion« und »naive Ahnungslosigkeit über die politischen und gesellschaftlichen Vorgänge« eine unglücklich-gefährliche Verbindung eingehen können; auch die Berufung auf so zentrale Kategorien wie die der christlichen Eschatologie würden von sich aus nicht schon orientierend wirken, wenn sie nur religiös und nicht zugleich ethisch wahrgenommen würden. Die Frage sei, ob und wie sich waches ethisches Bewußtsein angesichts noch unbekannter beziehungsweise heraufziehender Gefahren der Zivilisation jenseits des Krieges bewähren könne.

Dieser kleine Überblick auf Heinz Eduard Tödt als Autor der ZEE ist weder vollständig noch

kann er alles erfassen und bedenken, was der Theologe und Sozialethiker in Wissenschaft und Kirche bedeutet hat und weiterhin bedeuten wird. Dazu wäre mehr und anderes aus seinen zahlreichen Publikationen an anderen Orten heranzuziehen, vor allem aber auch seine große Wirkung im engeren und weiteren Schülerkreis zu würdigen. Mit diesem kleinen Gedenkblatt soll in Dankbarkeit des Mitherausgebers gedacht werden, der das Gesicht dieser Zeitschrift über lange Zeit mitgeprägt und weit darüber hinaus das Profil der evangelischen Sozialethik bestimmt hat.

Anmerkungen

1. Die im Text angegebenen Nummern beziehen sich auf die nachstehenden Beiträge H. E. Tödt in der ZEE. Die in Klammern genannten Seitenzahlen beziehen sich auf den jeweils behandelten Beitrag.

Beiträge von Heinz Eduard Tödt in der ZEE

- Nr. 1: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Beitrag über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft, in: ZEE 5 (1961), 211-241.
- Nr.2: Ernst Troeltschs Bedeutung für die evangelische Sozialethik. Antrittsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg am 17. Februar 1965, in: ZEE 10 (1966), 227-236.
- Nr.3: Bedeutung und Mängel der Genfer Weltkirchenkonferenz, in: ZEE 11 (1967), 2-19.
- Nr.4: Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch. Vortrag bei der Konsultation über theologische Fragen von Kirche und Gesellschaft, Sagorsk bei Moskau, März 1968, in: ZEE 12 (1968), 333-348.
- Nr.5: Die Lehre vom gerechten Kriegs und der Friedensauftrag der Kirchen. Vortrag auf der Frühjahrssynode der Pfälzischen Landeskirche am 7. Mai 1969, durch Anmerkungen im Februar 1970 ergänzt, in: ZEE 14 (1970), 159-173.
- Nr. 6: (zusammen mit Ilse Tödt) Paulo Freires Conscientizacao - eine theologische Theorie der Sozialisation, in: ZEE 16 (1972), 305-311.
- Nr.7: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung. Vortrag auf der Konferenz deutscher evangelischer Sozialethiker in Tutzing am 23. Juni 1976, in: ZEE 21 (1977), 80-93.
- Nr.8: Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Schwarzafrika, in: ZEE 21 (1977), 300-303.
- Nr.9: Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Thema christlicher Ethik, in: ZEE 25 (1981), 18-29.
- Nr. 10: Zur Sozialethik für Praktiker. Erwägungen zu einem Beispiel der Lehrerfortbildung von St. Blattner und S. Ley, in: ZEE 25 (1981), 301-304.
- Nr. 11: Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik, in: ZEE 26 (1982), 29-39.
- Nr. 12: Verdrängte Verantwortung. Evangelische Theologie und Kirche angesichts der vierzigsten Wiederkehr des Tages des Kriegsendes, in: ZEE 29 (1985), 127-138.
- Nr. 13: Luthererinnerung im Gedenkjahr 1983. Sozialethische Aspekte des Lutherjubiläums in der Bundesrepublik, in: ZEE 29 (1985), 409-437.
- Nr. 14: Glaube und politische Einstellung bei Rudolf Bultmann. Anmerkungen zum Beitrag Walter Rebbels, in: ZEE 31 (1987), 183-189.

Prof Dr. Trutz Rendtorff
Geschäftsführender Herausgeber
Schellingstraße 3j/III Vg.
8000 München 40

Von der »Brüderlichkeit« zur Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Eine Vermittlung von Ethik und Wirtschaft

Von Helmut Kaiser

1. Ökonomische Fragen sind Gerechtigkeitsfragen

Aufgabe der Wirtschaft als System ist die Bereitstellung von Gütern und Dienstleistungen zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Dabei besteht das Kernproblem des Wirtschaftens im Sachverhalt der Knappheit, welchen *Peter Bernholz* auch als Grundtatbestand für die Notwendigkeit von Werturteilen innerhalb der Ökonomie anführt. Er schreibt in seinem Lehrbuch »Grundlagen der politischen Ökonomie«:

»Könnten alle Bedürfnisse unterschiedslos erfüllt werden, so bestünde keine Notwendigkeit zum Wirtschaften. Eine Bewertung der Mittel, die der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen, wäre sinnlos; alle Güter stünden im Überfluß zur Verfügung und wären daher freie Güter. Die Nationalökonomie müßte jedermann als nutzlose Wissenschaft, ja als Zeitverschwendung erscheinen. Leider leben wir nicht im Schlaraffenland. Damit aber tritt die von Ökonomen immer wieder gestellte Frage in den Vordergrund, wie bei gegebenen Wünschen der Individuen oder Gruppen und bei vorhandenen begrenzten Gütervorräten und Produktionsmitteln wie Arbeit, Boden, Naturschätzen, Gebäuden und Maschinen eine möglichst weitgehende, ja optimale Erfüllung dieser Wünsche erreicht werden kann.«'

Wirtschaften als Bedürfnisbefriedigung geschieht im Kontext dieses Grundtatbestandes der *Knappheit*, welcher sich nicht aus der Welt schaffen läßt>, Aus diesem Sachverhalt der Knappheit ergibt sich die gerechtigkeitspezifische Fragestellung, für wen welche Güter und Dienstleistungen produziert und wie diese verteilt werden sollen.

Um diese Fragen beantworten zu können, hat sich das Wirtschaften als ein komplexer sozialer Prozeß der Arbeitsteilung herausgebildet, in welchem permanent und in nuce Gerechtigkeitsfragen eingelagert sind:

Exkurs 1: Die Wirtschaft als funktionales Teilsystem, die Gesellschaftstheorie von N. Luhmann und die Unmöglichkeit einer ethisch-reflexiven Ökonomie

Für uns ist der Sachverhalt der Arbeitsteilung der Grund dafür, daß im Prozeß des Wirtschaftens und der ökonomischen Bedürfnisbefriedigung zugleich Gerechtigkeitsfragen beantwortet werden müssen. Dagegen führt *Niklas Luhmann* aus, daß eine solche Ethisierung der Wirtschaft weder wünschbar noch möglich

sei, weil ein System anderen Bedingungen als das individuelle Handeln einer Person genügen muß. Wir stellen in einem Exkurs diese Theorie von N. Luhmann dar und werden an diesem Punkt kurz die Kritik N. Luhmanns an der handlungstheoretischen Konzeption von *Max Weber* aufnehmen, weil diese für seine Theorie den Ausgangspunkt bildet: »Die Rationalität eines sozialen Systems kann nicht allein dadurch gesichert werden, daß alle Beteiligten rational handeln. Sie setzt systemeigene Sinnkombinationen, vielleicht sogar ganz andersartige Kategorien des Verständnisses voraus.«! Die Rationalität auf der Ebene des Einzelhandelns ist also nicht dieselbe wie die Rationalität auf der Ebene des sozialen Systems. Mit dieser Kritik verweist N. Luhmann auf die Frage, inwiefern die Werte-Dimension von der Mikro-Handlungs-Ebene auf die Meso- und Makro-Handlungs-Ebene übertragen werden kann. N. Luhmann selbst hält eine solche Werte transformation für nicht möglich.

Wird nämlich die Gesellschaft wie von N. Luhmann vor allem verstanden als ein System, welches durch Ausdifferenzierung in soziale Subsysteme die Weltkomplexität bewältigt, bearbeitet und reduziert und damit die Stabilität des Gesamtsystems sichert, dann kann ein handlungstheoretischer Ansatz nicht mehr genügen, um die komplexe Gesellschaft theoretisch zu erfassen. Die Funktion und Aufgabe der Teilsysteme besteht darin, durch systemimmanente Prozesse des Ausscheidens von Möglichkeiten die für das Gesamtsystem notwendige Stabilisierungsleistung zu erbringen. Jedes Teilsystem hat dabei sein je spezifisches Prinzip von Rationalität. Im Bereich der Wissenschaft ist es die »Wahrheit«, »Recht und Macht« im politischen System, »Geld« ist das generalisierte Steuerungsmedium im Bereich der Wirtschaft und »Liebe« wird im familiären Bereich wirksam. Systemeigene Sinnkombinationen werden wirksam, womit der Sinnbegriff funktionalisiert wird und auf regulative Ideen zum Beispiel im Bereich der Wirtschaft verzichtet werden kann. Dem systemtheoretischen Ansatz liegt das Paradigma der »selbstgeregelten« Systeme zugrunde und in seinen Ausführungen über die Wirtschaft definiert N. Luhmann mit Bezug auf die Theorie der Selbstreferenz die Wirtschaft der Gesellschaft als »autopoietisches« System: »Autopoietische Systeme sind *geschlossene Systeme* insofern, als sie das, was sie als Einheit zu ihrer eigenen Reproduktion verwenden (also: ihre Elemente, ihre Prozesse, sich selbst) nicht aus ihrer Umwelt beziehen können. Sie sind gleichwohl *offene Systeme* insofern, als sie diese Selbstreproduktion nur in einer Umwelt, nur in einer Differenz zu einer Umwelt vollziehen können.« Die Selbstreferenz (Einheit, die ein Element, ein Prozeß, ein System für sich selbst hat; Selbstkonstitution und Selbstreproduktion; Selbstbeobachtung; Verzicht auf die Möglichkeit unilateraler Kontrolle') des ökonomischen Systems, wozu gehört, daß die »mitlaufende Fremdreferenz« durch die »mitlaufende Selbstreferenz« ersetzt ist - dies geschah mit der Umstellung des Gesellschaftssystems von der stratifikatorischen (schichtspezifischen) auf die funktionale Differenzierung -, hat ihre Einheit im Geld. Das moderne Wirtschaftssystem »ist voll durchmonetarisiert. Das heißt: alle Operationen, die wirtschaftlich relevant sind, und nur Operationen, die wirtschaftlich relevant sind, nehmen auf Geld Bezug. Ihnen liegen Preise zugrunde, eingeschlossen die Preise des Geldes selbst ... Der autopoietische Elementarvorgang, die letzte, nicht weiter dekomponierbare Kommunikation, aus der das System besteht, ist die Zahlung ... Zahlungen erfordern immer auch eine Gegenbewegung des Transfers von Gütern oder Dienstleistungen oder anderer monetärer Größen. In dieser Hinsicht verweist der Operationssinn letztlich auf die Umwelt: auf Dinge, Tätigkeiten, Bedürfnisse. Eine voll monetarisierte Wirtschaft ist ein ausgezeichnetes Beispiel für ein zugleich geschlossenes und offenes System. Letztlich ist es der *Bedingungszusammenhang von Geschlossenheit und Offenheit*, der die *Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems* bewirkt; und dies deshalb, weil die *Zwangskoppelung* von selbstreferentiellen und fremdreferentiellen Sinnverweisungen in *allen* wirtschaftlichen Operationen besondere strukturelle Bedingungen erfordert, für die es in der Umwelt des Systems keinerlei Entsprechungen gibt. Ich sage bewußt: keinerlei -Entsprechung. Denn man darf nicht übersehen, daß ein Funktionieren dieser Ordnung sehr wohl abhängt von je speziellen rechtlichen und politischen Vorkehrungen.« Ethische Gesichtspunkte dürfen somit nicht in das autopoietische System eingebracht werden, weil dies der funktionalen Differenzierung widersprechen und einen Rückfall in ein stratifikatorisches Gesellschaftssystem des 17./18. Jahrhunderts bedeuten würde. Ethik innerhalb des Wirtschaftssystems zerstört die selbstreferentielle Autonomie, es kann und darf für N. Luhmann keine mitlaufende systeminterne »ethische« Fremdreferenz geben. Die Wirtschaft muß voll durchmonetarisiert bleiben, wobei die Preise »Erwartungsprogramme« sind und der Geldwert die »autopoietische Reproduktion« regelt. Die Geldform wirkt »sozial destabilisierend«, das heißt »sie kappt kommunikativ mögliche Bindungen, und genau das ist die Bedingung der

Ausdifferenzierung eines besonderen Funktionssystems für Wirtschaft.«? Der einzelne muß sich nicht mehr erklären und kann auf Begründungen und Erläuterungen verzichten. Er kann einfach kaufen und bezahlen. Insofern bewirkt der Geldmechanismus der Wirtschaft, daß die »zwischenmenschliche Interpenetration« zurücktritt und statt dessen »neue Formen sozialer Interpenetration, Markt und Organisation« in den Vordergrund treten. Konkret ein Beispiel: »Man tauscht Arbeitsleistung nach spezifischen Anforderungen gegen Bezahlung in bestimmter Höhe. Dabei ist die Einbeziehung der vollen Komplexität des Menschen in die eines anderen nicht nur unnötig, sondern auch als Störfaktor zu vermeiden. Also kann die soziale Interpenetration nicht mehr zwischenmenschliche Interpenetration mitversorgen. Achtung wird entbehrlich. Einschätzung von Leistungs- und Zahlungsfähigkeit genügen.«

Eine »Moralisierbarkeit« (= Ethische Reflexivität) der Wirtschaft ist somit für N. Luhmann eine theoretische Unmöglichkeit. Statt dessen muß sich die Wirtschaft als ein spezieller Funktionsbereich, der sich zu einer hohen Selbständigkeit ausdifferenziert hat, um die Versorgung der Gesellschaft mit Gütern und Dienstleistungen optimal zu sichern, selbstreferentiell mit »Hilfe eigener Reflexionstheorien« begründen. Die Ethik ist keine solche Reflexionstheorie, weil der Gegenstand der Ethik, die »Moral«, ein Störfaktor darstellt: »Natürlich verzichtet keine Gesellschaft auf Moral; allein schon deshalb nicht, weil in der Interaktion zwischen Menschen das Problem der wechselseitigen Achtung laufend neu reproduziert wird. Aber die Koordination der Einzelbeiträge zu den großen Funktionsbereichen kann nicht mehr über Moral erreicht werden. Moral wird zum Störfaktor, jedenfalls zu einer Attitüde, die nicht ohne Mißtrauen beobachtet und in Schranken gehalten werden sollte.«? Weil die Gesellschaft zum Glück keine »moralische Tatsache« ist^v, wird Moral bei N. Luhmann funktional reduziert auf die personenbezogene Leistung der Unterscheidung von Achtung und Mißachtung: »Als Moral eines sozialen Systems wollen wir die Gesamtheit der Bedingungen betrachten, nach denen in diesem System über Achtung und Mißachtung entschieden wird.«! Ethik im Teilsystem der Wirtschaft kann und darf es nach N. Luhmann nicht geben, womit die Wirtschaftsethik erledigt ist.

Die Darstellung der »Theorie der Moral« von N. Luhmann zeigt, daß es unabdingbar ist, die handlungstheoretische Begründung der Wirtschaftsethik systemtheoretisch zu reflektieren. Die Systemtheorie von N. Luhmann ist für eine solche Reflexion ungeeignet, weil sie die »Moral Dimensions!« nicht reflektiert, sondern auf der Grundlage der Theorie der selbstreferentieller Systeme funktional abblendet und als Störfaktor definiert. Wir meinen, daß für eine solche Reflexion die Theorie des kommunikativen Handelns von *Jürgen Habermas* herangezogen werden kann, der die Unterscheidung beziehungsweise Gegenüberstellung von kommunikativem und instrumentellem Handeln (Ebene Handlung) auf systemtheoretischer Ebene über die Unterscheidung von Lebenswelt und System (Ebene System) einholt und damit die Handlungsebene mit der Systemebene verknüpft. Es ist *Peter Ulrich*, der in immer wieder neuen Theorieschritten eine Grundlegung von Wirtschaftsethik auf der theoretischen Grundlage der Theorie des kommunikativen Handelns versucht¹³.

Arbeitsteilung, Allokation (Verteilungszustand), Allokationsverfahren (Verteilungsprozeß) und Gerechtigkeitsprinzipien stehen in einem unauflösbaren Zusammenhang, den wir kurz aufnehmen und weiter erläutern möchten:

Als *Robinson Crusoe* noch allein war, mußte er die Fragen »Was, wie, für was und für wen soll produziert werden« nur für sich beantworten, um überleben und leben zu können. Die Produktionsmittel wie Spaten mußte er sich selbst herstellen und zum Glück hatte er sich noch ein Gewehr bei dem Schiffbruch gerettet, welches ihm zum Jagen diene. Das Geld aber, das er aus dem Schiffswrack geborgen hatte, war für ihn völlig wertlos.

Doch als *Freitag* auftauchte, konnte er schon nicht mehr nur an sich denken, sondern mußte eine zweite Person in sein wirtschaftliches Denken und Handeln einbeziehen.

Zum Begriff des Wirtschaftens und der Wirtschaft gehört jedoch nicht bloß das Zusammenwirken von zwei Personen, sondern das Zusammenspiel zahlreicher Menschen. Fälle, daß Menschen auf die Dauer völlig auf sich allein gestellt sind und für sich alleine

wirtschaften und sich alleine versorgen müssen, kommen selten vor und sind eher Ausnahmesituationen. Seit Urzeiten leben Menschen zusammen, gingen gemeinsam auf die Jagd und besorgten zusammen den Haushalt. Dabei wurde nicht nur für den *Eigenbedarf* produziert, sondern für die Gemeinschaft und zudem wurden die Vorteile der *Arbeitsteilung* genutzt: der eine setzte seine Fähigkeit auf der Jagd, der andere beim Ackerbau und die dritte beim Hausbau ein. Gemeinwohlproduktion wie Arbeitsteilung sind die zwei wesentlichen Merkmale des Wirtschaftens gerade auch der modernen Industriegesellschaft. Die Versorgung der Menschen mit Gütern und Dienstleistungen ist in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft ein komplizierter arbeitsteiliger Prozeß. Die Güter werden in verschiedenen Produktionsstätten hergestellt und gelangen anschließend über Märkte an die vielen Verbraucher oder an weiterverarbeitende Stellen. Innerhalb der Volkswirtschaftslehre wird zur Veranschaulichung dieses komplexen Prozesses die Kreislaufdarstellung gewählt, welche eben diese Vielschichtigkeit des Wirtschaftens systematisiert¹⁴. Weil die Wirtschaft im wesentlichen ein soziales Geschehen ist und sie einen eminent »sozialen Zweck« hat, folgt für den Wirtschaftsethiker *Arthur Rich*: »Infolgedessen hat auch die Verteilungsgerechtigkeit entscheidend mit der Sinnfrage der Wirtschaft zu tun.«¹⁵ Das heißt: Innerhalb der Wirtschaft müssen nicht nur die (Was?, Wieviel?, Wie?, Für welche Zwecke?) beantwortet werden. Vielmehr sind bei der hoch-arbeitsteiligen Produktion zwei zusätzliche Entscheidungen zu treffen, welche sich auf den Gesichtspunkt der Verteilung beziehen:

- Wer soll was produzieren?
- Für wen soll produziert werden, das heißt wer soll die erzeugten Güter erhalten?

Diese Fragestellung zeigt, daß ökonomische Fragen gleichzeitig und in nuce Gerechtigkeitsfragen sind. Damit schließen wir den ersten Gedankengang ab. Es war uns wichtig, diese »Moral dimension« der Ökonomie aufzuzeigen, wie dies *Amital Etzioni* in seinem Buch »The Moral Dimension. Toward a New Economics. New York 1988« getan hat. Übrigens hat bereits 1969 *Kenneth E. Boulding* die Ökonomie als »Moralwissenschaft« bezeichnet, da die Ökonomie gerade auch eine Wissenschaft der Wahlmöglichkeiten ist, in welcher mindestens und in einfachster Form Werturteile wie »A ist besser als B« zur Entscheidung stehen. Wohl ist es möglich, solche Werturteile als eine Sache des Geschmacks aus der ethischen Reflexion zu eliminieren. *Kenneth E. Boulding* bezeichnet jedoch die lateinische Redensart »de gustibus non disputandum« (über Geschmack läßt sich nicht diskutieren) als die »absurdeste antike Weisheit« und kritisiert mit aller Schärfe, wenn Ökonomen meinen, die ethische Reflexion mit Bezug auf diese absurde antike Weisheit suspendieren zu können. Es wird deutlich, daß damit K. E. Boulding zu einem Vertreter der Kritik der bestehenden Nationalökonomie geworden ist.¹⁶ Wir fassen zusammen, um die These »Ökonomische Fragen sind Gerechtigkeitsfragen«, in einem grundsätzlichen Sinne erklären und als stichhaltig aufnehmen zu können:

Ökonomische Fragen sind Entscheidungsfragen, wobei der Sachverhalt der Knappheit eine grundlegende Bedeutung hat. Daraus ergibt sich: »Unter Knappheitsbedingungen muß der Mensch Entscheidungen zwischen Alternativen treffen.«¹⁷ Als unmittelbare Folge ergibt sich daraus, daß ökonomische Fragen zugleich Gerechtigkeitsfragen sind, weil sich aufgrund der Knappheit in einer ganz herausragenden Weise das Problem stellt, für wen die Dienstleistungen erbracht werden. So stehen die ökonomischen Sachfragen »Was?«, »Wozu?« und »Wie?« im Kontext der Gerechtigkeitsfrage.

Exkurs 2: Definition von Ökonomie und die ethische Dimension

»Volkswirtschaftslehre ist die Analyse der *Entscheidungen* der Gesellschaft und ihrer Mitglieder, wie *knappe* Produktionsmittel mit alternativer Verwendbarkeit - sei es mit oder ohne Hilfe von Geld – für die *Produktion* verschiedener Güter verwendet und wie diese Güter für den gegenwärtigen und künftigen Konsum der einzelnen Individuen und Gesellschaftsgruppen *verteilt* werden. Sie analysiert den Nutzen und die Kosten, die mit einer verbesserten Verwendung der Produktionsmittel verbunden sind.«¹⁸

Begriffe wie »Entscheidungen«, »alternative Verwendbarkeit«, »Verteilung« oder »Nutzwertanalysen« erlauben es, die Ökonomie entweder als »Moralwissenschaft«!? oder als »ethische Ökonomie«- zu bestimmen, wobei mit dieser Begrifflichkeit nicht primär gemeint ist, daß die ökonomische Theorie von ethischen Interessen und Werten beeinflusst ist, sondern Grundelemente und Methoden der ethischen Urteilsbildung voraussetzt, ausgebildet hat und Wertentscheide theoretisch und metaethisch reflektiert und überdenken muß. Wir werden uns nach dieser grundsätzlichen Definition der Ökonomie als »Moralwissenschaft« auf die Frage der Gerechtigkeit beschränken.

2. Die »Beantwortung« der Gerechtigkeitsfrage in der Ökonomie

Um die Frage nach der Verteilung beantworten zu können, bedarf es gerechtigkeitspezifischer Entscheidungskriterien. Die Frage ist deshalb, wie innerhalb der Ökonomie diese Frage der Gerechtigkeit aufgenommen und behandelt wird? Indem wir diese Frage zu beantworten versuchen, nehmen wir bereits unsere spezielle Themastellung »Von der Brüderlichkeit zur Gerechtigkeitstheorie von *John Rawls*« auf.

Innerhalb der ökonomischen Theorie und der Ökonomie als System der Bedürfnisbefriedigung hat sich das folgende Verteilungs- beziehungsweise Gerechtigkeitsprinzip herausgebildet. Es hat je nach dem, ob es sich auf die Faktor- oder Güterallokation bezieht, die folgende Gestalt:

- Es sind Faktorallokationen (Verteilung vorhandener oder laufend erzeugter Produktionsfaktoren wie Arbeitskräfte, Werkzeuge, Maschinen, Vorprodukte) erstrebenswert, bei denen es auch durch eine Änderung der Faktorenverteilung nicht möglich ist, die Produktion eines Gutes zu steigern, ohne daß zugleich die Produktion wenigstens eines anderen Gutes sinkt (effiziente Faktorallokation).
- Es sind Güterallokationen erstrebenswert, bei denen es auch durch eine Änderung der Güterverteilung nicht möglich ist, den Grad der Bedürfnisbefriedigung eines Verbrauchers zu erhöhen, ohne daß zugleich der Grad der Bedürfnisbefriedigung wenigstens eines anderen Verbrauchers sinkt (optimale Güterallokation).
- Sozial-ökonomische Verhältnisse gelten dann als optimal, wenn keine Möglichkeit mehr besteht, sie für einige, mindestens einen zu verbessern, ohne gleichzeitig andere, mindestens einen schlechter zu stellen (sog. Pareto-Optimumj--.

Dieses Pareto-Optimum als das grundlegende Wohlfahrtsprinzip ist zugleich ein Verteilungsprinzip innerhalb der Ökonomie und bestätigt, daß ökonomische Fragen gleichzeitig Gerechtigkeitsfragen sind. Weil das Wirtschaften konstitutiv bestimmt ist durch Arbeitsteilung und Tausch, gehören Gerechtigkeitsfragen unabdingbar und wesentlich zur Ökonomie". Für die Wirtschaftsethik ist es nun von höchstem Interesse, diese Gerechtigkeitskonzeption ethisch zu interpretieren, das heißt danach zu fragen, welchen normativen Gehalt das Pareto-Optimum enthält.

Eine solche ethische Interpretation stellt fest, daß das Pareto-Optimum das folgende Werturteil enthält: Jede Veränderung der Gesellschaftsverhältnisse ist unzulässig, die einen einzigen minimal schlechter stellt, auch wenn alle anderen daran entschieden gewinnen und es dem Benachteiligten ohnehin viel besser geht. Dies beurteilt der Philosoph *Otfried Hoffe* folgendermaßen: »Daß unter dem Gesichtspunkt sozialer Wohlfahrt jede Veränderung der Gesellschaftsverhältnisse falsch sein soll, die einen einzigen minimal schlechter stellt, auch wenn alle anderen daran entschieden gewinnen und es dem Benachteiligten ohnehin viel besser geht, bevorzugt den jeweiligen Status quo.«²⁴

Das Pareto-Optimum gibt also nicht an, wessen Situation verbessert werden soll, sondern verlangt nur für den Fall von Verbesserungen, daß niemand benachteiligt werden darf. Es stellt somit kein eigentliches Gerechtigkeitsprinzip dar, welches immer den Gedanken des Ausgleiches enthält. Es ist wohl richtig, wenn man festhält, daß in der neoklassischen Theorie die Gerechtigkeitsproblematik durch allokationstheoretische (Allokation als Zuweisung von Produktionsfaktoren auf unterschiedliche Verwendungszwecke) Aspekte beziehungsweise durch ein pareto-optimales Wachstumsdenken ersetzt wird und daß die Gerechtigkeit kein Gegenstand der wissenschaftlichen Ökonomie ist: »Die Ökonomen vertreten in ihrer großen Mehrheit die Ansicht, daß die Definition der Gerechtigkeit nicht Gegenstand ihrer Disziplin ist, sondern in den Bereich der Ethik, Moral und Philosophie gehört.«²⁵ Wohl ist das *Problem* der Verteilung ein spezielles Problem der Wirtschaft, nicht aber die *Definition* von Gerechtigkeit. Das bedeutet, daß die wissenschaftliche Ökonomie meint, »die Frage nach der *Verteilungsgerechtigkeit* als für sie irrelevant ausklammern zu können und nach *Verteilungsgesetzen* sucht beziehungsweise vorgibt, solche Gesetze (etwa mit dem Grenzproduktivitätstheorem der Verteilung) vorweisen zu können.« Die institutionell beziehungsweise vertragstheoretisch konzipierte Ökonomie fordert dagegen schon lange den Einbezug einer Gerechtigkeitstheorie in die ökonomische Theoriebildung, woraus deutlich wird, daß zwischen den grundlegenden Theoremen der ökonomischen Theorie (Gleichgewicht, Grenznutzen, Grenzproduktivität und so weiter) und neueren Konzeptionen von Wirtschaftswissenschaft ethische Grundsatzfragen wie die der Gerechtigkeit als noch offene Probleme kontrovers diskutiert werden. Daraus ergeben sich für die wirtschaftsethische Reflexion der Gerechtigkeitsfrage, welche dem Wirtschaften inhärent ist, die folgenden Einsichten:

(1) Die Definition von Gerechtigkeit gehört nicht in den Aufgabenbereich der Ökonomie. In diesem Falle werden Gerechtigkeitsfragen als für die Wirtschaft grundlegend anerkannt, deren Behandlung jedoch an die Ethik delegiert. Die Ethik erhält dadurch einen dominanten Status und es besteht die Gefahr, daß von der Ethik ohne ökonomische Sachkenntnis Normen an die Ökonomie herangetragen beziehungsweise übergestülpt werden.

(2) Die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit wird als irrelevant abgeblendet und sie wird durch spezifische Verteilungsgesetze (zum Beispiel Grenzproduktivitätstheorem) substituiert. Hier geschieht eine Trennung von Ethik und Ökonomie, weil die Ökonomie meint, auf eine ethische Reflexion verzichten zu können.

(3) Das Pareto-Optimum Gerechtigkeitskonzept in der Wohlfahrtsökonomik stellt kein eigentliches Gerechtigkeitskonzept dar und enthält zudem noch ein den Status quo erhaltendes Werturteil, so daß also die ökonomische Theorie in ihrer neoklassischen Ausgestaltung die Gerechtigkeitsfrage nicht beantworten kann.

(4) Die institutionell beziehungsweise vertragstheoretisch konzipierte Ökonomie fordert den Einbezug einer Gerechtigkeitstheorie. In dieser Perspektive wird die Wirtschaft als ein konstitutionelles System bezeichnet, das heißt als ein soziales System, bestehend aus Handlungs- und Entscheidungseinheiten²⁷.

Diese Forderung nach Einbezug einer Gerechtigkeitstheorie in die ökonomische Theorie wird im folgenden aufgenommen, wobei es um eine spezifische Gerechtigkeitstheorie gehen wird, nämlich um die von John Rawls, welcher in seiner Theorie den Gedanken der »Brüderlichkeit« aufgenommen hat.

3. Von der Brüderlichkeit zur Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls

In den bisherigen Ausführungen haben wir die Notwendigkeit gerechtigkeitstheoretischer Überlegungen für die Ökonomie aufgezeigt. Die Frage nach der Gestalt einer solchen Gerechtigkeitstheorie ist bislang offen geblieben, bedarf aber der sorgfältigen Erörterung, weil es grundverschiedene Gerechtigkeitsvorstellungen gibt²⁸ und es zudem die Marxsche Kritik am Gerechtigkeitsbegriff zu berücksichtigen gilt. Wir werden im folgenden zunächst das Verhältnis von Gerechtigkeit und Brüderlichkeit aufnehmen und mit O. Höffe die Frage thematisieren, inwiefern der Gerechtigkeitsbegriff ohne Solidaritätsaspekte entworfen werden kann.

(1) Gerechtigkeit versus Brüderlichkeit

Die Notwendigkeit einer Gerechtigkeitstheorie für die Ökonomie ist unbestritten, weil ökonomische Fragen zugleich Gerechtigkeitsfragen sind. Bereits *Aristoteles* (384-322) hat in seiner *Nikomachischen Ethik* die Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit sowie die Vertragsgerechtigkeit erörtert und mit Beispielen aus der Wirtschaft erläutert, indem er zum Beispiel nach der Vergleichbarkeit der Leistungen zwischen einem Arzt und einem Landwirt gefragt hat. Gerechtigkeit, soviel kann vorab zum Begriff gesagt werden, »setzt auf alle Fälle ein wie immer begründetes Wechselverhältnis von Partnern voraus?«, welches in der aristotelischen Tradition die Aufforderung zum Ausgleich enthält. So gibt es die Gerechtigkeit bei der Austeilung von Gütern (*iustitia distributiva*). Jeder hat das gleiche Recht auf einen Paß, eine Wahlstimme, es geht um gleiche Bürgerrechte- und -pflichten, um die gleiche Verteilung von Lebenslagen. Bei der ausgleichenden Gerechtigkeit im Austausch von Waren und Dienstleistungen (*iustitia commutativa*) geht es um den gerechten Preis oder um Marktgerechtigkeit. Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit wurden in ihrem inneren Zusammenhang gesehen.

Neben dieser »ausgleichenden« Gerechtigkeit gibt es in der theologischen Tradition ein Verständnis von Gerechtigkeit im Sinne von Güte und Barmherzigkeit. Die sogenannte *iustitia dei* ist die reine Güte und Barmherzigkeit ohne Berücksichtigung der Werke und Leistungen des einzelnen (= Rechtfertigung des Menschen allein aus dem Glauben von Röm 1,17) und steht so in einem grundsätzlichen Kontrast zur klassischen Gerechtigkeitsdefinition von *Ulpian*: »*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*« (der feste und beständige Wille, jedem sein Recht zuzuteilen)«. Das berühmte Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16)

setzt diesen Gerechtigkeitsgrundsatz »suum cuique« (())Jedemdas Seine zukommen lassen« oder »Gleiches gleich zu behandeln«) außer Kraft, indem der Bruch der Rechtsordnung das Erscheinen der Güte bedeutet: Die Arbeiter, die früh morgens zu arbeiten angefangen haben, erhalten den gleichen Lohn wie diejenigen, die nur eine Stunde im Weinberg gearbeitet haben.

Aus diesen beiden Verständnissen von Gerechtigkeit, dem ethisch-aristotelischen und dem theologisch-christlichen, haben wir die Themastellung abgeleitet. Zunächst einmal kann gefragt werden, inwiefern Güte und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit oder Brüderlichkeit und Gerechtigkeit überhaupt etwas miteinander zu tun haben. Auf diese Fragestellung kann mit einem Zitat von *Otfried Höffe* eingegangen werden, welches in einem Sammelband »Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik« steht. Insofern hat die folgende Aussage einen wiederum zunächst grundlegenden Stellenwert und sie bezieht sich auf das Verhältnis von Brüderlichkeit und Gerechtigkeit:

»Ein Prinzip, das viel vertreten wird, namentlich in der Beziehung zur Dritten Welt, ist die *Solidarität* bzw. das Miteinanderteilen. Namentlich in der christlich geprägten Kultur des Abendlandes hat diese Leitidee eine gute Grundlage. Das Prinzip der Solidarität übersteht sogar die Säkularisierungsbewegung, die im Verlauf der Neuzeit das Gewicht des Christentums empfindlich abschwächt; in der Französischen Revolution spricht man von *fraternité*, Brüderlichkeit. Das Prinzip war aber schon damals umstritten. Außerdem setzt es von seiner christlichen Herkunft her, dem Gedanken der Nächstenliebe bzw. Wohltätigkeit, Freiwilligkeit voraus. In vielen Fällen stellen sich die wirtschaftsethischen Fragen von heute aber deshalb, weil es an einer freiwilligen Brüderlichkeit bzw. Nächstenliebe fehlt. Gesucht ist deshalb eine alternative Idee, eine Leididee, deren Anerkennung die Menschen einander schulden. Diese Idee nennen wir Gerechtigkeit.«³³

Der Philosoph Höffe führt verschiedene Gründe dafür an, die Leitidee der Brüderlichkeit durch die Alternative der Gerechtigkeit zu ersetzen, um so die Wirtschaftsethik zunächst einmal »nicht nach Solidaritäts-, sondern nach Gerechtigkeitsgesichtspunkten zu entwickeln.«³³

Ein wesentlicher Grund, die Gerechtigkeit vom Tausch und nicht von Solidaritätsprinzipien her zu konzipieren, nennt O. Höffe klar und deutlich: »Der Tausch ist eine Grundform des Wirtschaftens. Wer die Gerechtigkeit vom Tausch her versteht, versucht nicht, ethische Prinzipien, die vorökonomisch begründet sind, nachträglich auf die Wirtschaft anzuwenden. Er geht den umgekehrten Weg und überlegt, wie weit sich mit einem aus der Wirtschaft bekannten Prinzip die Ethik entwickeln läßt, und zwar die Sozialethik in ihrem auf Freiwilligkeit nicht angewiesenen Teil.«³⁴

Wir stimmen dieser Verhältnisbestimmung von Ethik und Wirtschaft vollkommen zu und meinen ebenfalls, daß sich die Wirtschaftsethik entlang den ökonomischen Kategorien und Sachfragen zu entwickeln habe und daß beide Disziplinen als *gleichwertig* zu betrachten sind³⁵. Im Gegensatz zu O. Höffe halten wir jedoch die Alternative »Solidarität oder Gerechtigkeit« für falsch. Zudem zeigt die Argumentation von O. Höffe selbst, daß sein Begriff von Tauschgerechtigkeit – Prinzip der Gleichwertigkeit des Nehmens und Gebens – eben ohne Solidaritätsaspekte nicht auskommt, sondern in einem hohen Maße von solchen infiziert ist. Insofern wird die wirtschaftsethische Reflexion transparenter, kritisierbarer und operabler, wenn vorab die Gerechtigkeitstheorie mit Bezug auf Solidaritätsaspekte definiert wird. Damit ist ein Programm

von wirtschaftsethischer Reflexion gefordert, welches systematisch Solidaritätsgesichtspunkte miteinbezieht und zugleich beabsichtigt, eine Wirtschaftsethik innerhalb der ökonomischen Vernunft zu entfalten,

(2) Vom Utilitarismus zur Fairneß

Die ethische Theorie des Utilitarismus von *J. Bentham* (1748-1832) als ethische Grundlage ökonomischer Theorie erhebt den Anspruch, eine rationale Wahl bei Handlungsalternativen zu ermöglichen, indem »The greatest happiness of the greatest number« (das größte Glück der größten Zahl) als rationales Kriterium zur Beurteilung von falschen oder richtigen Handlungen angegeben wird. Das Gute besteht im Utilitarismus in der Maximierung des Nutzens. Wir weisen zunächst einmal darauf hin, daß der Utilitarismus mit seinem Utilitäts- und Konsequenzenprinzip eine unaufgebbare ethische Theorie ist, die Grenzen dieser ethischen Theorie bestehen jedoch in ihrer Nichtberücksichtigung des subjektiv Besonderen. Denn die Forderung der Vermehrung des Nutzens besagt nichts über dessen Verteilung. Dazu *John Rawls*: »Es gibt also im Prinzip keinen Grund, warum größere Vorteile einiger nicht geringere Nachteile anderer aufwiegen sollten; oder noch wichtiger: warum die Verletzung der Freiheit einiger weniger nicht durch das größere Wohl vieler anderer gutgemacht werden könnte.« An einem konkreten Beispiel kann das Gerechtigkeitsdefizit der nutzensummenorientierten Ethik aufgezeigt werden. Person A in gehobener Position verdient 12000 DM pro Monat, Person B als Magaziner 3000 DM. Im Durchschnitt verdienen sie sehr gut, nämlich 7500 DM. So entspricht der Utilitarismus wohl der metaethischen Rationalitätsforderung, nämlich, daß die Ausführung einer Handlung dem Handelnden selbst oder allen von ihr betroffenen irgendeinen Nutzen bringt. Er entspricht aber nicht der metaethischen Adäquatheitsforderung, welche besagt, daß ethische Prinzipien, welche unser Verhalten leiten, mit unseren zutiefst »verankerten Moralüberzeugungen« übereinstimmen müssen": Dazu gehört die Idee der Gerechtigkeit beziehungsweise die der Fairneß.

J. Rawls Kritik am Nutzenprinzip besteht darin, daß das Ziel dieses Utilitätsprinzips - das größte Glück der größten Zahl - dem Fairneßgrundsatz widersprechen kann. Denn es ist utilitaristisch durchaus denkbar und legitimierbar, daß ein einzelner, einzelne Gruppen mit dem Glück der Mehrheit aufgerechnet werden. Dies ist jedoch nach J. Rawls ethisch nicht zulässig, weil für ihn das Fairneßprinzip »Zu jedermanns Vorteil« gilt. Er stellt sich die Gesellschaft als ein System von fairer Zusammenarbeit vor, welche als Kooperation zu wechselseitigem Vorteil durch eine Identität von Interessen bestimmt ist: »Die Frage der Fairneß ergibt sich, wenn freie Personen, die keine Herrschaft übereinander ausüben, sich an einer gemeinschaftlichen Tätigkeit beteiligen und sich untereinander auf die Regeln einigen beziehungsweise die Regeln anerkennen, die diese Tätigkeit definieren und die jeweiligen Anteile an Vorteilen und Lasten festlegen. Die Parteien halten eine Praxis gewöhnlich dann für fair, wenn keiner das Gefühl hat, er oder einer der anderen werde durch Beteiligung daran übervorteilt oder werde dazu genötigt, Ansprüchen nachzugeben, die nicht als legitim empfunden werden".

Fairneß ist eine soziale Kategorie, gekennzeichnet durch Herrschaftsfreiheit, Gleichheit und Konsens. Das Fair play beinhaltet für J. Rawls eine »Einschränkung des Eigennutzens«, "wobei

die Einschränkung des eigennützigen Strebens eine Verhaltensform ist, »durch die Teilnehmer an einer gemeinsamen Praxis ihre wechselseitige Anerkennung als Personen mit gleichen Interessen und Fähigkeiten zeigern!«. Mit diesem für J. Rawls zentralen Begriff der Fairneß hat er für seine Theorie der Gerechtigkeit zentrale anthropologische Vorentscheidungen getroffen, welche eine Absetzung zum klassischen ökonomischen Menschenbild bedeuten, welches seit und - fälschlicherweise - mit Bezug auf *Adam Smith* den Eigennutz und das egoistische Erfolgskalkül als alleinige Triebfeder des gesellschaftlichen Wohlstandes bestimmts-.

Mit der Anerkennung des anderen im Fair play wird *erstens* das egoistische Verhalten überwunden, bei welchem der einzelne seine Ansprüche und Interessen in den Vordergrund stellt, ohne diejenigen des anderen zu berücksichtigen. Fairneß stellt vielmehr eine Beziehung der positiven Gegenseitigkeit dar, in welcher eine gegenseitige Verständigung über Ansprüche, Bedürfnisse und Interessen geschieht. Damit kann noch nicht von Solidarität oder Brüderlichkeit in dem Sinne gesprochen werden, daß man sich vorbehaltlos für den anderen einsetzt, doch basiert Fairneß auf der goldenen Regel, welche in ihrer positiven Formulierung im Neuen Testament heißt: »Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, sollt auch ihr ihnen tun« (Mt 7,12). Mit der goldenen Regel wird eigenes Handeln in Relation zum Handeln des anderen gestellt, das Handeln des einzelnen wird in einem doppelten Sinne als »soziales« bestimmt: Einmal, weil das Handeln immer in Beziehung steht und zweitens wird in bezug auf den anderen nicht etwa nur ein Schädigungsverbot ausgesprochen - Was du nicht willst, das dir man tu', das füg' auch keinem andern zu -, sondern eine positive Forderung formuliert.

Zweitens fordert J. Rawls mit dem Gedanken der Fairneß, daß der Gedanke des Gemeinwohls im Utilitarismus nicht allein kollektiv, sondern distributiv verstanden werden muß. Es darf nicht allein auf das maximale Gesamtwohl ankommen, vielmehr muß die Verteilung des Gesamtwohls auf die verschiedenen Mitglieder der Gesellschaft eine »selbständige Rolle« spielen". Das Kriterium des *kollektiven* Vorteils im Utilitarismus wird in der Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls ergänzt durch das Kriterium des *distributiven* Vorteils, womit der moralische Standpunkt der Gerechtigkeit eingeholt ist und die Lebenslage des einzelnen unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit eine besondere und herausragende Bedeutung erlangt.

Mit dem Begriff der Fairneß sind damit wichtige ethische Voraussetzungen für den Gerechtigkeitsbegriff geschaffen, welche in drei Punkten zusammengefaßt werden können, womit gleichzeitig die Leitidee der Brüderlichkeit aufgenommen wird:

- Fairneß geht davon aus, daß das eigene Handeln vorgängig auf das Handeln des anderen bezogen ist und beinhaltet mit der goldenen Regel die positive Forderung, daß das Handeln dem Kriterium »Zu jedermanns Vorteil« genügen muß.
- Fairneß enthält damit das Kriterium des distributiven Vorteils, welches besagt, daß das Wohl des einzelnen eine besondere Berücksichtigung erfährt und nicht nutzensummentheoretisch aufgerechnet und vernachlässigt werden darf.
- Wird Brüderlichkeit verstanden als »Für-andere-Dasein« (*D. Bonhoeffer*), welches auf der wechselseitigen Angewiesenheit der Gesellschaftsmitglieder aufeinander beruht, dann gibt es zwischen Fairneß und Brüderlichkeit dort eine grundsätzliche Übereinstimmung, wo die »positive Gegenseitigkeit« (Mt 7,12) als Grundstruktur einer jeden menschlichen Beziehung angenommen und damit die »Koinzidenz von Moral und Selbstinteresse« aufgebrochen wird. Brüderlichkeit als gegenseitige aktive Hilfsbereitschaft und Hilfe, welche gerade auch

Ungleichheiten zu überwinden trachtet, wird jedoch dann den Begriff der Fairneß sprengen, wenn sie sich zur Feindesliebe erweitert".

Es stellt sich jetzt die Frage, wie der Fairneßgedanke bei J. Rawls in Gerechtigkeitsgrundsätze umgesetzt und inwiefern mit dieser Gerechtigkeitstheorie der Gedanke der Brüderlichkeit aufgenommen wird.

(3) Von der Fairneß zur Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls als Konkretisierung des Grundsatzes der Brüderlichkeit

J. Rawls will Gerechtigkeit als Fairneß verstanden wissen, wobei die Einigung auf solche allgemein verbindlichen Regeln der Fairneß durch einen Vertrag geschieht. Dieser Vertrag ist bei J. Rawls jedoch nicht das Ergebnis eines tatsächlichen Übereinkommens, sondern eines Gedankenexperimentes mit dem folgenden Inhalt:

In einem hypothetisch angenommenen »Urzustand« (original position) müssen sich die Menschen für eine gemeinsame Lebensform entscheiden. Diese »original position« zeichnet sich durch einen - ebenfalls hypothetisch - angenommenen »Schleier des Nichtwissens« (veil of ignorance) aus, welcher dafür sorgt, daß den in dieser Situation entscheidenden Menschen alle Kenntnis von der eigenen Situation und von der der anderen fehlt. Dieses Wissensdefizit beziehungsweise diese Unwissenheit bezieht sich auf die eigenen Fähigkeiten und Positionen und auf die Positionen, welche die anderen Gesellschaftsmitglieder in der künftigen Gesellschaft innehaben werden.

In dieser fiktiven Vertragssituation läßt J. Rawls eine Klugheitswahl stattfinden, welche wohl auch eine Wahl im Eigeninteresse ist, wozu aber gehört, daß jeder damit rechnen muß, die ungünstigste Position zu erhalten. Insofern entspricht diese Situation der Unwissenheit genau dem Gedanken der Unparteilichkeit.

In dieser Entscheidungssituation, so J. Rawls, würden die Menschen die folgenden beiden Gerechtigkeitsgrundsätze wählern".

Erster Grundsatz:

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz:

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- (a) Sie müssen unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und
- (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.

Gewählt würde also eine Form des Zusammenlebens, daß eine möglichst große Anzahl von Grundfreiheiten eingeräumt werden würde und daß Ungleichheiten nur dann zulässig sind, wenn sie den Benachteiligten Vorteile bringen. Dies ist das Unterschiedsprinzip bei J. Rawls-, welches erstens das Fairneßprinzip des gegenseitigen Vorteils berücksichtigt, damit zweitens die

Unbestimmtheit des Pareto-Optimums überwindet-? und drittens das Prinzip der Brüderlichkeit aufnimmt. Das Unterschiedsprinzip fordert konsequent die Verbesserung der Lage der Benachteiligten und die besser Gestellten haben kein Recht, Verbesserungen für die am wenigsten Bevorzugten zu verhindern. Deshalb gilt strikt der Grundsatz, die Aussichten der am stärksten Benachteiligten zu verbessern", womit für J. Rawls selbst das Prinzip der Brüderlichkeit gerechtigkeitspezifisch konkretisiert ist:

»Ein weiterer Vorzug des Unterschiedsprinzips ist der, daß es den Grundsatz der Brüderlichkeit konkretisiert. Gegenüber der Freiheit und Gleichheit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der Demokratietheorie weniger Gewicht gehabt. Er gilt als ein nicht so ausgesprochen politischer Begriff, der selbst kein demokratisches Recht bestimmt, sondern bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen anspricht, ohne die die von jenen Rechten ausgedrückten Werte aus dem Blickfeld geraten würden ... Oder man versteht die Brüderlichkeit ganz ähnlich als eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen und in der Abwesenheit von Unterwürfigkeitsgesten zeigen... Sicher hat die Brüderlichkeit mit diesen Dingen zu tun, ebenso mit einem Sinn für Bürgerfreundschaft und soziale Solidarität, doch in diesem Verständnis führt sie zu keiner deutlichen Forderung. Wir müssen noch einen Gerechtigkeitsgrundsatz finden, der dem zugrundeliegenden Gedanken entspricht. Nun scheint aber das Unterschiedsprinzip einer natürlichen Bedeutung der Brüderlichkeit zu entsprechen: dem Gedanken nämlich, daß man keine Vorteile haben möchte, die auch nicht weniger Begünstigten zugute kommen.e-'

Der Brüderlichkeit entspricht bei J. Rawls einmal der spezielle Gerechtigkeitsgrundsatz = Differenzprinzip, welcher die Verbesserung der Situation der Benachteiligten fordert, womit die bekannte Option für die Armen der Befreiungstheologie zu einer grundsätzlichen Option für die Benachteiligten wird. Zum anderen wird das Brüderlichkeitsideal, welches bei J. Rawls im Kontext seiner Gerechtigkeitsgrundsätze steht, mit der Demokratietheorie verknüpft (= Erster Grundsatz). Damit erhält die Leitidee der Brüderlichkeit, welche oftmals eine bloß personalethisch-gefühlsmäßig-gesinnungsethische Kategorie ist, eine sozialetisch-politisch-institutionelle Fassung⁵².

4. Brüderlichkeit im Neuen Testament und die Brüderlichkeit in der Gerechtigkeitstheorie von J. Rawls

Brüderlichkeit wird in der Gerechtigkeitstheorie bei J. Rawls über das Differenzprinzip und die Demokratietheorie eingeholt und definiert. Für den/die theologischen EthikerIn stellt sich die Frage, inwiefern damit der neutestamentliche Begriff von Brüderlichkeit erfaßt ist und welche weiterreichenden Motive eventuell noch zu nennen sind.

Wenn wir die Frage nach der Brüderlichkeit innerhalb der Theologie stellen, dann sind wir auf das Verhalten und Handeln der Person von Jesus verwiesen, welches wir sozusagen in Gestalt eines »ethischen Modells« systematisch fassen können.

Der Titel des Wiener Theologen *Adolf Holl* »Jesus in schlechter Gesellschaft« bringt auf eine provozierende Art und Weise die Brüderlichkeit von Jesus zum Ausdruck und wir gehen nicht falsch in der Annahme, daß sich gerade auch in der säkularen Gesellschaft das Bild des solidarischen Jesu, welcher sich bewußt auf die Seite der Kleinen, Armen und Benachteiligten gestellt hat, ins Bewußtsein eingepreßt hat. Wir wissen, daß er zu seinen Mählern Verachtete,

Ausgestoßene, Erniedrigte eingeladen hat, daß er nicht nur mit jüdischen Gelehrten redete, sondern gerade auch mit Kindern, Unwichtigen, Sündern, Zöllnern und Prostituierten (Lk 18,15f.; Mt 18,2; Mk 2,15-17,18f.; Mt 11,19; Lk 7,34; Mt 21,32; Lk 15,2). Sein Verhalten war geprägt durch Zuneigung, Verbundenheit, Zärtlichkeit, Solidarität und der besonderen Sympathie für die Benachteiligten>'. Brüderlichkeit darf jedoch nicht allein als »humane Gegenseitigkeit« und als »Eintreten für die Schwachen« im zwischenmenschlichen Bereich betrachtet werden, sondern enthält als Ideal einer humanen Gesellschaft die folgenden vier Grundsätze":

- Gemeinnützigkeit des Eigentums (Mt 6,19ff.; 19,21ff.; Lk 18,17ff.; 12,32ff.; Apg 2,42 ff.; 4,32ff.);
- Gegenseitige Hilfe, die aktive Solidarität des Stärkeren für den Schwächeren (Mt 18,12ff.; 19,21ff.; 20,1 ff.; 26ff.; 22,30f.; 25,31ff.);
- Befreiung der menschlichen Beziehungen von Herrschaft und Knechtschaft (Mk 10,42 ff.; Lk 22,25ff.; Mt 18,1 ff.; 20,20ff.);
- Gewaltfreiheit, Abwesenheit von physischem oder psychischem Zwang in den menschlichen Beziehungen, Feindesliebe (Mt 5,5; 21ff.; 18,21ff.).

Brüderlichkeit aufgrund dieser Grundsätze bezieht sich *erstens* auf die partizipativ-kooperative Gestaltung der Eigentumsverhältnisse, wobei hier die von *Arthur Rich* geführte ordnungspolitische Diskussion aufzunehmen wäre. Dazu gehört auch das Modell der Mitarbeitergesellschaft von *Ota Sik*⁵⁶.

Zweitens ist die Gesellschaft als Solidargemeinschaft zu entwerfen. Inwiefern, so ist zu fragen, leistet der Sozialstaat in seiner aktuellen Ausgestaltung die Verwirklichung des Differenzprinzipes?

Drittens beinhaltet die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen eine Gestaltung der Gesellschaft auf dem Hintergrund der Idee des kommunikativen Handeins von *Jürgen Habermas*. Es geht um den Entwurf einer Demokratietheorie als Theorie des kommunikativen Handeins.

Zur Brüderlichkeit gehört *viertens* Gewaltfreiheit und ein jeglicher Verzicht auf Bedrohung. Es geht um die Durchsetzung einer herrschaftsfreien Liebe der Menschen untereinander. Damit wird eine früher schon formulierte und schier uneinlösbare Forderung nach der Liebe in Strukturen erhoben. Das Buch von *Gerd Gerken* mit dem Titel »Management by love« zeigt jedoch eine neue Stoßrichtung an, auch wenn eine solche Forderung mit einigen Problemen belastet ist.

Der theologische Gedanke der Brüderlichkeit wird wohl über das Differenzprinzip und die Demokratietheorie von J. Rawls adäquat interpretiert. Die Idee der Brüderlichkeit betont aber insbesondere auch die Ausgestaltung ökonomischer Rahmeninstitutionen unter dem Gesichtspunkt der Solidarisierung und Vergemeinschaftlichung, was bei J. Rawls bewußt ausgeklammert wird⁵⁷. Wir meinen aber, daß eine Gerechtigkeitstheorie innerhalb der ökonomischen Theorie entfaltet werden muß, wie dies O. Höffe versucht, wenn er die Gerechtigkeit vom Tausch her versteht.

5. Das Verhältnis von Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit oder die Notwendigkeit des Prinzips der Brüderlichkeit in der Gerechtigkeitstheorie

Wir beabsichtigen in Abgrenzung zu O. Höffe den Entwurf einer Gerechtigkeitstheorie, welche Aspekte der Solidarität als grundlegend enthält. O. Höffe hat bewußt auf eine solche Gerechtigkeitstheorie verzichtet, um eine sachfremde Dominanz der Ethik gegenüber der Ökonomie zu verhindern.

Interessant für unsere Argumentation ist aber, daß O. Höffe in seinem Ansatzpunkt bei der Tauschgerechtigkeit dann jedoch explizit den Begriff der Brüderlichkeit »einführt« und ausführt, daß sich ohne eine »Zwangsbefugnis« ein solcher gerechter Tausch kaum durchsetzt". Tausch bedeutet für ihn nämlich eine »Gleichwertigkeit des Nehmens und Gebens«: »Der Tausch ist die nicht-paternalistische, die -brüderliche, man könnte sagen xiemokratische: Form der Zusammenarbeit. Insofern lebt im Tausch das dritte Ideal der Französischen Revolution, die *fraternite*, fort.c-?

Die Tauschgerechtigkeit der (neoklassischen) ökonomischen Theorie, so interpretieren wir O. Höffe, impliziert den Gedanken der Brüderlichkeit, so daß es unnötig ist, eine normative Gerechtigkeitstheorie in die ökonomische Theorie einzuführen. Dazu ist folgendes kritisch anzumerkenw:

- Die lange und schwierige Diskussion um den gerechten Preis bei Aristoteles und den Scholastikern zeigt, daß in der Tauschgerechtigkeit nicht vorab die Brüderlichkeit als normatives Leitprinzip enthalten ist. Genau dies will O. Höffe jedoch aufzeigen, um nicht nachträglich vor-ökonomische ethische Prinzipien einführen zu müssen. Richtig ist, daß die Tauschgerechtigkeit die allgemeine Idee der Gerechtigkeit enthält, offen ist jedoch deren Gestalt: Gilt »Jedem gemäß dem ihm durch das Gesetz Zugeteilten«, »Jedem das Gleiche«, »Jedem gemäß seinen Verdiensten«, »Jedem gemäß seinen Leistungen« oder »Jedem nach seinen Bedürfnissen«. Es bedarf, so unsere Meinung, der ethischen Reflexion der Tauschgerechtigkeit, wozu die Beschreibung und Rechtfertigung der *gesollten* Gerechtigkeitsvorstellung innerhalb der Tauschgerechtigkeit gehört. Wer auf eine solche Reflexion verzichtet, überläßt die Aushandlung der Gerechtigkeitsprinzipien dem freien Spiel der Marktkräfte, substituiert die Gerechtigkeit durch das Konkurrenzgeschehen und vertritt eine unreflektierte Identität von Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit.
- Tauschgerechtigkeit, so die ökonomische Theorie, ist in einem Marktsystem eine notwendige Bedingung für die Existenz von Individuen, deren Bedürfnisbefriedigung und Wohlfahrt. Die neoklassische Theorie besagt, daß auf Märkten, die Tauschgerechtigkeit produzieren, Freiheit und Gleichheit existieren und jedes Individuum die Möglichkeit hat, seine Interessen zu verfolgen. Gleichheit besteht ferner, weil gleiche Werte getauscht werden (Äquivalentenprinzip) und dadurch verhindert wird, daß ein Individuum Vorteile aus dem Tausch zum Nachteil eines anderen ziehen kann. Umstritten ist nun aber, inwiefern aus der Tauschgerechtigkeit Verteilungsgerechtigkeit folgt. Die faktisch vorhandenen gravierenden Ungleichheiten in unseren Gesellschaften widerlegen die neoklassische These eines F. A. Hayeks, wonach die Tauschgerechtigkeit in einem Marktsystem die Verteilungsgerechtigkeit überflüssig macht. Wirtschaftsethische Reflexion hat darauf aufmerksam zu machen, daß erstens aus der

Tauschgerechtigkeit nicht die Verteilungsgerechtigkeit folgt und daß zweitens eine ungleiche Verteilung der Anfangsvermögen die Gerechtigkeit grundlegend in Frage stellt.

Weil, so unsere über empirische Einsichten begründete Meinung, die Tauschgerechtigkeit nicht quasi automatisch-konsekutiv - wieder eine neue »unsichtbare Hand« – die Verteilungsgerechtigkeit impliziert, bedarf die ökonomische Theorie einer Gerechtigkeitstheorie auf der normativen Grundlage von Solidaritätsaspekten. Die Anschlußstelle für die Integration dieser Gerechtigkeitstheorie in der ökonomischen Theorie ist die ökonomische Grundfrage »Für wen soll produziert werden?«, während die Frage nach den institutionellen Rahmenbedingungen für die Realisierung dieser Gerechtigkeitstheorie in der ökonomischen Praxis hier noch offen bleiben muß.

Exkurs 3 zu den institutionellen Rahmenbedingungen: Vertrag statt Markt {J. Rawls versus R. Nozick⁶¹

Die Notwendigkeit einer Gerechtigkeitstheorie in der Ökonomie kann nicht bestritten werden. Wie aber kann Gerechtigkeit in den ökonomischen Prozessen realisiert werden? In bezug auf diese Fragestellung haben sich zwei kontroverse Positionen herausgebildet, welche anhand der Fragestellung »Markt statt Vertrag?« zusammengefaßt werden können:

Die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze von John Rawls, von denen er meint, daß die Menschen in einem »Urzustand« (original position als Schleier des Nichtwissens: niemand weiß, welche Position er in der Gesellschaft einnehmen wird; es handelt sich um ein Gedankenexperiment zur Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien) sich auf diese werden einigen, lassen wohl offen, wie eine gerechte Gesellschaft konkret aussehen soll, sie geben jedoch an, wessen Situation verbessert werden soll. Es geht um die Verbesserung der Situation der am meisten Benachteiligten. Dazu die Kritik von *Robert Nozick* an dieser Theorie der Gerechtigkeit⁶². Er bezeichnet solche strukturellen (=unhistorischen) Verteilungs-Grundsätze als »Endergebnis- oder Endzustands-Grundsätze« (End-Result Principles or End-State-Principles), deren Absicht darin besteht, ein bestimmtes Verteilungsergebnis zu garantieren. Dagegen vertritt R. Nozick die Auffassung, daß für die Beurteilung der Gerechtigkeit nicht allein das Endergebnis maßgebend sein darf, sondern auch deren Zustandekommen: »Die meisten Menschen halten am gegenwärtigen Zeitquerschnitt orientierte Verteilungsgrundsätze nicht für allein maßgebend. Sie halten für die Beurteilung der Gerechtigkeit einer Situation nicht nur die betreffende Verteilung für maßgebend, sondern auch deren Zustandekommen.«⁶³ Auch wenn wir mit den Konsequenzen (Minimalstaat), die R. Nozick aus dieser Einsicht (empirisch? Wie begründet?) zieht, nicht einverstanden sind, so ist doch der Prozeßgedanke unbedingt zu beachten. Nicht allein das Ziel, sondern eben auch das Mittel bedarf einer ethischen Betrachtung, es geht um die ethische Reflexion und Gestaltung des Weges und Prozesses, der zu einem bestimmten Zielhinführt. Bei R. Nozick wie bei *Frederick A. Hayek*, auf den er sich insbesondere bezieht, führt dieser Gedankengang zu einem Minimalstaat, dessen Aufgaben auf die Garantie der Freiheitsrechte beschränkt werden, der aber wohl kaum mehr die institutionellen Rahmenbedingungen gemäß dem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz von R. Rawls schaffen kann. Genau dies verlangt jedoch die institutionelle Ökonomie, so daß das Konzept von R. Nozick hinter diesen Ansatz zurückfällt und im Kern, weil auf den Freiheitsrechten begründet - »Jeder wie er will, und jedem, wie die anderen wollen-e«, - ein individualistisches Theoriekonzept darstellt. Dieses ist jedoch für die Grundlegung einer Wirtschaftsethik ungeeignet, welche die sozialetische Dimension zu beachten hat. Aus dieser Diskussion können wir ableiten, daß darüber nachgedacht werden muß, wie das Verhältnis von Endzustands- und Vorgangsgrundsätzen zu bestimmen ist⁶⁵. Subtil verweist R. Nozick darauf, daß eine vertragstheoretische Begründung der Gerechtigkeit wie die bei J. Rawls eigentlich den Vorgangsgrundsätzen eine besondere Bedeutung zumessen müßte, weil in Verträgen die Vorgänge ja eine besondere Rolle spielen. Gerade das Unterschiedsprinzip ist jedoch ein »besonders starker struktureller Endzustands-Grundsatz«, dessen Gefahr darin besteht, daß er zu politischen Strategien des Zwangs führt und sie legitimiert. Er hat da

wohl planwirtschaftliche Umverteilungsgesellschaften im Blick, was jedoch durch die lexikalische Vorordnung des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes bei R. Rawls ausgeschlossen wird. Sind für J. Rawls Endzustands-Grundsätze theoriebestimmend, so stellt die Anspruchstheorie (The Entitlement Theory) »die Grundsätze in den Mittelpunkt, nach denen Besitzverteilungen entstehen, und nicht die Struktur, die eine Besitzverteilung aufweist.« Die Anspruchstheorie geht dabei davon aus, daß die Frage der Gerechtigkeit eine Frage des gerechten Erwerbs von Besitztümern ist. Als Kriterien dafür gelten der Grundsatz der »gerechten Aneignung« (Besitzergreifung herrenloser Gegenstände) und der der »gerechten Übertragung« (Kaufvertrag, Arbeitsvertrag, Schenkung). Ist der Erwerb von Besitztümern auf diese Art und Weise erfolgt, dann hat der einzelne einen Anspruch auf sie. Die Anspruchstheorie ist eine historisch-genetische Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, bei der die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit eine Frage danach ist, wie sie zustande gekommen ist: »Der vollständige Grundsatz der Verteilungsgerechtigkeit würde einfach besagen, eine Verteilung sei gerecht, wenn jeder auf die Besitztümer Anspruch hat, die ihm bei der Verteilung zugehören. Eine Verteilung ist gerecht, wenn sie aus einer anderen gerechten Verteilung auf gerechte Weise entsteht. Die gerechten Möglichkeiten des Übergangs einer Verteilung zu einer anderen werden durch den Grundsatz des gerechten Übergangs angegeben.« Was aber bedeutet der Grundsatz der gerechten Übertragung bei einem Ausgangszustand der Ungerechtigkeit? Seine radikale Ablehnung einer Umverteilung bedeutet nichts anderes als die Erhaltung von Ungerechtigkeit, außer er führt in diesen seinen Grundsatz strukturierte – ergebnisorientierte - Verteilungsaspekte ein⁶⁹. Insofern müssen in der wirtschaftsethischen Diskussion, wie bereits oben erwähnt, die Endergebnis- und Prozeßgerechtigkeit miteinander vermittelt werden. Dies beinhaltet, daß die prozeßhaft-institutionellen Rahmenbedingungen konzipiert werden müssen, welche die Anwendung der beiden Gerechtigkeitsprinzipien von J. Rawls in sich tragen.

6. Den Aspekt der Brüderlichkeit einbringen oder das heikle Verhältnis von Ethik und Wirtschaft

In der wirtschaftsethischen Diskussion ist eine gewisse Scheu festzustellen, materialetische Sollensansprüche zu formulieren, weil hinter solchen Forderungen sofort ein Dominanzmodell- ethischer Imperialismus; Unkenntnis ökonomischer Sachfragen - von Ethik vermutet wird. Eine solche Befürchtung ist nicht unbegründet, da ethische Reflexion oftmals mit einem Absolutheitsanspruch aufgetreten ist und es versäumt hat, ihre Anliegen argumentativ und kommunikativ zur Sprache zu bringen. Doch scheint es unseres Erachtens aufgrund solcher Erfahrungen verkehrt zu sein, auf jegliche normative Verbindlichkeit (= Deontologie) zu verzichten und statt dessen allein das als ethisch rechtfertigungsfähig zu deklarieren, was in der ökonomischen Axiomatik an Werten enthalten ist. Wird so zum Beispiel als Ansatz einer Gerechtigkeitstheorie innerhalb der Ökonomie der Tausch gewählt, dann ist die Zustimmung der neoklassischen Ökonomie gesichert. Wirtschaftsethische Reflexion wird jedoch das Verhältnis von Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit als wirtschaftsethisches Grundproblem aufnehmen müssen, weil für sie Aspekte der Solidarität und Brüderlichkeit in der Gerechtigkeitstheorie unaufgebbare sind. Der Ansatz beim Tausch wird damit nicht aufgegeben, doch es wird behauptet, daß damit die Gerechtigkeitsfrage nicht beantwortet, sondern erst gestellt ist?.

Helmut Kaiser, Sozial- und Wirtschaftsethiker
Kirchgasse 5
CH-3700 Spiez

Abstract

As economic actions generate questions about justice (=ethically relevant fact), the duty of economic-ethical reflection consists in contributing to the search for answers to these questions. Justice is a complex ethical term, therefore the question for the »right« idea of justice needs to be asked. In doing so we give reasons for our view that justice cannot be defined without considering aspects of solidarity, thus emphasizing a specific perspective within theological ethics.

Thereby we discuss interpretations of justice in utilitarianism as well as J. Rawls's theory of justice, which succeeds in making the principle of brotherliness (= element of Christian tradition) more tangible. Therefore this paper considers a topical economic-ethical problem - justice with or without aspects of solidarity?; the relation between teleology and deontology? and - offers at the same time a mediation (= equivalence of both disciplines) between (theological) ethics and economics which is argumentative as well as furthering understanding and dialogue.

Anmerkungen

1. Peter Bernholz und Friedrich Breyer: Grundlagen der politischen Ökonomie, Tübingen 1984, S. 11.
2. S. Horst Herbig: Preistheorie. Eine Einführung in die Mikroökonomie, Stuttgart u. a. 1985, S. 20.
3. Niklas Luhmann: Zweck – Herrschaft – System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers (1964), in: ders.: Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen 1971, S. 91 (S.90-112).
4. Niklas Luhmann: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1988, S. 49.
5. Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1984, S. 57ff.
6. aaO., S. 625f.
7. Niklas Luhmann: Die Wirtschaft der Gesellschaft, aaO., S. 18.
8. Niklas Luhmann: Soziale Systeme, aaO., S. 324. Hier dann noch der undifferenzierte Hinweis, daß A. Smith seine Wirtschaftstheorie außerhalb seiner »Theorie der ethischen Gefühle« geschrieben habe.
9. aaO., S. 325.
10. aaO., S. 318.
11. aaO., S. 319. »Moral ist eine symbolische Generalisierung, die die volle reflexive Komplexität von doppelkontingenten Ego/Alter-Beziehungen auf Achtungsausdrücke reduziert und durch diese Generalisierung (1) Spielraum für Konditionierungen und (2) die Möglichkeit der Rekonstruktion der Komplexität durch den binären Schematismus Achtung/Mißachtung eröffnet« (aaO., S. 320).
12. Amitai Etzioni: The Moral Dimension, Toward a New Economics, New York 1988.
13. S. Peter Ulrich: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern und Stuttgart 1986; ders. (Hg.): Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie, Bern und Stuttgart 1990.
14. Paul A. Samuelson: Volkswirtschaftslehre I, Köln 1981, S. 67.
15. Arthur Rich: Wirtschaftsethik 11. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht, Gütersloh 1990, S. 28.
16. S. Kenneth E. Boulding, aaO., S. 103-125.
17. Karl Homann: Rationalität und Demokratie, Tübingen 1988, S. 53.
18. Paul A. Samuelson: Volkswirtschaftslehre, Bd. I, Köln 1981, S. 17; 8. Aufl. 1987, S. 28f.
19. Kenneth E. Boulding: Ökonomie als eine Moralwissenschaft, in: Seminar: Politische Ökonomie. Zur Kritik der herrschenden Nationalökonomie, hg. von Winfried Vogt, Frankfurt a. M. 1973, S. 103-125.
20. Peter Koslowski: Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogene Ethik, Tübingen 1988.
21. S. Gynnar Myrdal: Das politische Element in der ökonomischen Theoriebildung, London 1971 (5. Aufl., 1932).
22. Horst Herbig: Preistheorie, aaO., S. 27. Das Pareto-Optimum wird genannt nach Vilfredo Pareto (1848-1923), der in seinem Buch »Manuel d'economie politique«, Paris 1909, S. 617ff., dieses Gerechtigkeitsprinzip formuliert hat.
23. Eine dogmengeschichtliche Darstellung der ökonomischen Verteilungstheorien bestätigt diese Feststellung. S. dazu Peter de Gijssel: Individuum und Gerechtigkeit in ökonomischen Verteilungstheorien, in: ders. (Hg.), Ökonomie und Gesellschaft Jahrbuch 2: Wohlfahrt und Gerechtigkeit, Frankfurt/New York 1984, S. 14-66.

24. *Otfried Höffe*: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Freiburg/München 1975, S.160.
25. Vahlen's Großes Wirtschaftslexikon, Bd. 2, hg. von *Erwin Dicht!* und *Otmar Issing*, München 1987, S. 848.
26. *Karl Georg Zinn*: Politische Ökonomie. Apologien und Kritiken des Kapitalismus, Opladen 1987, S. 24; s, auch 147f.
27. *Karl Homann*: Rationalität und Demokratie, aaO.
28. *S. Bruno Brülisauer*: Die Idee der Gerechtigkeit, in: Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft, *studia philosophica* (Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft), Vol. 38, Basel und Stuttgart 1979, S. 207-225.
29. *S. Arnold Künzli*: »Gerechtigkeit« als Ideologie und Eschatologie im Denken von Karl Marx, in: Gerechtigkeit in der komplexen Gesellschaft, aaO., S. 49-79: »Aber Marx ging es nicht darum, Gerechtigkeit zwischen Kapital und Arbeit herzustellen, sondern es ging ihm um die Aufhebung der sozioökonomischen Antagonismen, die das Problem der Gerechtigkeit aufwerfen« (S. 49).
30. *Martin Honecker*: Einführung in die theologische Ethik, Berlin und New York 1990, S. 188.
31. AaO., *ders.*: Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978, S. 180.
32. *Otfried Höffe*: Gerechtigkeit als Tausch? Ein Ökonomisches Prinzip für die Ethik, in: *Peter Ulrich* (Hg.), Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Lernschritte zu einer reflexiven Ökonomie, Bern und Stuttgart 1990, S.92 (91-102).
33. AaO.
34. AaO., S. 93.
35. *S. Georges Enderle*: Wirtschaftsethik im Werden. Ansätze und Problembereich der Wirtschaftsethik, Stuttgart 1988, S. 19f. Dort werden die folgenden Unterscheidungen in bezug auf die Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ökonomie getroffen: Im Domestizierungsmodell nimmt die Ethik einen dominanten Status gegenüber der Wirtschaftswissenschaft ein. Es geschieht eine deduktive Anwendung ethischer Forderungen auf ökonomische Sachverhalte, ohne deren Funktionsweise zu kennen. Beim Abblendungsmodell nimmt die Wirtschaftswissenschaft einen dominanten Status ein. Ethische Reflexion ist an sich überflüssig und dient höchstens der kalkulierten Imagepflege. Beim Gleichwertigkeitsmodell wird die Ethik der Ökonomie nicht übergestülpt, vielmehr wird die ethische Vernunft innerhalb der ökonomischen Rationalität entfaltet.
36. S. dazu den programmatischen Satz von *Peter Ulrich*: Transformation der ökonomischen Vernunft, aaO., S. 344: »Es gibt keine vernünftige Wirtschaftsethik jenseits ökonomischer Rationalität - und keine wohlverstandene ökonomische Rationalität diesseits praktischer (ethischer) Vernunft.« Oder *H. Kaiser* 1984: »Werturteile sollten nicht mehr der ökonomischen Theorie übergestülpt werden, vielmehr sollte dieses additive Verständnis von Wirtschaftsethik durch ein integratives ersetzt werden. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß eine solche Theorieimmanenz der Wirtschaftsethik, bei der die ökonomische Theorie einen explikativen und normativen Teil integriert, die Voraussetzung für die Humanisierung der ökonomischen Theorie darstellt.« (Ansatzpunkte für eine normative Erweiterung der ökonomischen Rationalität - »Humanisierung« der ökonomischen Theorie als Aufgabe einer sich als ethische Ökonomie verstehenden Wirtschaftsethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 28, Juli-September 1984, S. 314 bzw. S. 285-320.)
37. *John Rawls*: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, S. 44.
38. *S. Bruno Brülisauer*: Moral und Konvention. Darstellung und Kritik ethischer Theorien, Frankfurt a. M. 1988, S.93.
39. *John Rawls*: Gerechtigkeit als Fairneß, in: Gerechtigkeit als Fairneß, hg. von *Otfried Höffe*, Freiburg und München 1977, S. 57.
40. AaO., S. 62.
41. AaO., S. 62.
42. Bei *A. Smith* liegt nämlich ein ethisch integriertes Eigeninteresse vor, wenn wir sein ethisches Hauptwerk »Theorie der ethischen Gefühle« (1759) in Beziehung zu seinem ökonomischen Werk »Wohlstand der Nationen« (1776) setzen und wenn beachtet wird, wie heftig er *Bernhard de Mandeville* (1630-1733) - These seiner Bienenfabel: Egoismus ist die Triebfeder des gesamten kulturellen und ökonomischen Lebens - kritisiert: der Unterschied zwischen Laster und Tugend, so *A. Smith*, wird bei *Mandeville* gänzlich aufgehoben, so daß diese ethische Theorie höchst verderblich ist (*Adam Smith*: Theorie der ethischen Gefühle, hg. von *Walther Eckstein*, Hamburg 1977, S. 513, 526f.).
43. *Otfried Höffe*: Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a. M. 1987, S. 75.
44. *Bruno Brülisauer*: Moral und Konvention, aaO., S. 193.
45. Solche Handlungen sind Werke (opera supererogatoria), welche das Erforderliche übersteigen. Siehe zur Bergpredigt des Neuen Testaments *Hans Weder*: Die »Rede der Reden«. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985, S.18ff.
46. *John Rawls*: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975, S. 336.

47. AaO., S. 98f.
48. AaO., S. 81,83,99.
49. AaO., S. 89, 91.
50. AaO., S. 102, 103.
51. AaO., S. 126f.
52. »Das Brüderlichkeitsideal verbindet man manchmal mit dem Gedanken an Gefühle, die man zwischen Mitgliedern der größeren Gesellschaft realistischweise nicht erwarten kann« (AaO., S. 127).
53. »Ethisches Modell« ist ein neuer terminus technicus der ethischen Reflexion. Es zeigt, worin ethisch verantwortbares Handeln besteht. Im Unterschied zu Normen will es nicht einfach zur Befolgung einer Vorschrift auffordern, sondern die eigenständige ethische Reflexion fördern, um so zu einem Urteilsentscheid zu kommen (*Dietmar Mieth*: Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns, Tübingen 1976, S. 1-11; *Plasch Spescha*: Energie, Umwelt und Gesellschaft, Freiburg 1983, S. 42).
54. S. *Heinz Robert Schlette*: »Und voll Sanftmut jeder Schritt«, Über die Brüderlichkeit Jesus, in: Brüderlichkeit. Die vergessene Parole, hg. von *Hans Jiagen Schulz*, Stuttgart 1976, S. 39-46.
55. So *Fritz Vilmar*: Das Prinzip Brüderlichkeit. Mehr Radikalität als im Marxismus, in: Brüderlichkeit. Die vergessene Parole, AaO., S. 173 (S. 171-179).
56. *Arthur Rich*: Wirtschaftsethik Bd. 11, AaO.
57. Zum Kapitel »Einige Bemerkungen über Wirtschaftssysteme« schreibt J. Rawls: »Wir dürfen nicht vergessen, daß unser Thema die Gerechtigkeitstheorie ist und nicht die Wirtschaftswissenschaft, auch nicht die elementarste. Wir beschäftigen uns lediglich mit einigen moralischen Fragen der politischen Ökonomie« (*John Rawls*: Theorie der Gerechtigkeit, AaO., S. 298).
58. *Otfried Höffe*: Gerechtigkeit als Tausch?, AaO., S. 94.
59. AaO., S. 93.
60. S. dazu zusammenfassend *Peter de Gijzel*: Individuum und Gerechtigkeit in ökonomischen Verteilungstheorien, in: ders. (Hg.), Ökonomie und Gesellschaft Jahrbuch 2: Wohlfahrt und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M./New York 1984, S.14-66.
61. s. *Otfried Höffe*: Politische Gerechtigkeit, AaO., S. 451.
62. *Bruno Brulissauer*: Moral und Konvention, AaO., S. 274. Dort auch eine knappe Zusammenfassung der Anspruchstheorie (The Entitlement Theory) von *R. Nozick*; *Peter de Gijzel*: Individuum und Gerechtigkeit in ökonomischen Vertragstheorien, AaO., S. 56.
63. *Robert Nozick*: Anarchie, Staat, Utopie, München 1974, S. 147; *Lucian Kern* und *Hans-Peter Müller* (Hg.): Gerechtigkeit, Diskurs oder Markt, Opladen 1986; *Ro/and Kley*: Vertragstheorien der Gerechtigkeit. Eine Philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan, Bern und Stuttgart 1989.
64. *Robert Nozick*: AaO., S. 152.
65. AaO., S. 148, 193.
66. AaO., S. 193.
67. AaO., S. 202.
68. AaO., S. 144.
69. »Man könnte versuchen, eine strukturelle Auffassung der Verteilungsgerechtigkeit in den Rahmen der Anspruchsauffassung zu pressen, indem man einen künstlichen zwingenden >Übertragungsgrundsatz< formuliert, der zu der Struktur führen würde, etwa den Grundsatz, wenn man mehr habe als das Durchschnittseinkommen, so müsse man alles darüber Hinausgehende an Menschen übertragen, die unter dem Durchschnitt liegen, um sie an diesen heran (aber nicht darüber hinaus) zu bringen. Man kann ein Kriterium für >Übertragungsgrundsätze< aufstellen, das solche Pflichtübertragungen ausschließt, oder man kann sagen, kein annehmbarer Übertragungsgrundsatz in einer freien Gesellschaft sei von dieser Art. Ersteres ist wahrscheinlich besser, aber letzteres gilt ebenfalls. Statt dessen könnte man auch daran denken, die Anspruchstheorie zu einem Spezialfall einer strukturellen zu machen, indem man Tabelleneintragen verwendet, die die Stärke der Ansprüche der jeweiligen Person als reelle Zahl ausdrücken« (AaO., S. 149).
70. Damit ist das Problem der Vermittlung von theologischer und deontologischer Ethik angesprochen, das wir in unserer Habilitationsschrift (*H. Kaiser*: Die ethische Integration ökonomischer Rationalität. Grundelemente und Konkretion einer »modernen« Wirtschaftsethik, erscheint demnächst) erörtert haben. Siehe dazu auch *Peter Ulrich*: Wirtschaftsethik auf der Suche nach der verlorenen ökonomischen Vernunft, in: AaO., S. 217 (S. 179-226).
71. Zugunsten der Tauschgerechtigkeit spricht neben sachlichen Argumenten für O. Höffe auch das strategische, »daß Tauschprinzipien weniger kontrovers sind« (*O. Höffe*: Gerechtigkeit als Tausch, AaO., S. 93). Wir lehnen hier dieses für das interdisziplinäre Gespräch strategische Argument nicht einfach ab, doch leistet O. Höffe mit dieser Argumentation einem Ökonomismus Vorschub und verzichtet vorschnell auf eine wirtschaftsethische Reflexion,

welche gerade auch die Konflikte sichtbar machen sollte. Insofern halten wir den folgenden Vorschlag von O. Höffe für eine ethische Unmöglichkeit: »Ohnehin stellt das Tauschdenken lediglich einen Vorschlag dar, nicht nur die uns vertrauten, sondern auch die strittigen Fragen von Politik und Wirtschaft einmal so zu diskutieren: nicht mit Solidaritäts-, sondern mit Gerechtigkeitsüberlegungen und im Rahmen der Gerechtigkeit nicht mit einer Verteilungs-, sondern mit einer Tauschgerechtigkeit und der sie ergänzenden korrektiven Gerechtigkeit« (*Otfried Höffe: Gerechtigkeit als Tausch?*, aaO., S. 102). Dazu: Tauschgerechtigkeit läßt sich niemals ohne die Verteilungsgerechtigkeit diskutieren.

»Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern«

Einige Überlegungen zu Martin Luthers Konzeption des Ökonomischen

Von Joset Wieland

I.

Die Reaktionen von praktischen und theoretischen Ökonomen auf *Martin Luthers* Stellungnahmen zu nationalökonomischen und wirtschaftsethischen Fragen haben eine einheitliche und eindeutige Tendenz: Abgesehen von dogmengeschichtlich interessanten Einzelaspekten verfehlen sie von der Sache her ihr Thema. Die Kritik geht in zwei Richtungen, die aber als miteinander zusammenhängend betrachtet werden. Einerseits wird der ökonomische Sachverstand Luthers angezweifelt, andererseits wird seine gesellschaftstheoretische Konzeption als antimodern, frühmittelalterlich, im Alten befangen oder schlicht altmodisch charakterisiert¹. Das interessante an dieser Kritik ist, daß sie in genau dieser Weise schon zu Lebzeiten Luthers vorgetragen wurde- und Luther darauf nur antwortete, daß er als Prediger Gottes »wohl verstanden hat und gewußt habe, was Wucher sei«.

Diese massive Kritik ist in der evangelischen Theologie - insoweit sie sich überhaupt auf sozialwissenschaftliche und sozialetische Fragen eingelassen hat - nicht ohne Wirkung gebliebene. Es wurde und wird aber auch eine Verteidigungslinie vertreten, die etwa wie folgt argumentiert: Es sei zuzugeben, daß einzelne Urteile Luthers zweifelhaft seien und daß er nicht alle sachlichen Faktoren zur Erklärung der von ihm traktierten ökonomischen Phänomene berücksichtigte, aber im übrigen sei seine von großem Ernst getragene Kritik am Mammonismus des Wirtschaftslebens immer wieder bedenkenswert und richtungsweisend>.

Mich interessiert an dieser Argumentation hier nicht, daß man sich mit ihr in einer höchst unkomfortablen Theorielage befindet. Interessant für den hier zu verhandelnden Gegenstand ist vielmehr, daß sie der eigentlichen Kritik ausweicht. Diese zielt ja nicht - und kann dies auch nicht - in erster Linie auf den ökonomischen Sachverstand Luthers. Wer hatte den schon in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts? Der entscheidende Punkt ist vielmehr das behauptete antimoderne Ressentiment, das überhaupt erst zu nicht sachgerechten und zu nicht menschengerechten ökonomischen Urteilen führte.

Ich glaube, daß man den antimodernen Reflex in Luthers ökonomischen Schriften nicht bestreiten kann. Dieser Punkt ist evident, und ich werde ihn im dritten und vierten Abschnitt dieses Aufsatzes ausführlich erörtern. Aber wir sollten bedenken, daß diese Kritik vom Standpunkt der entwickelten Moderne aus geführt wird, während Luther mitten im Strom der Geschichte stand. Vor seinen Augen war die alte Welt unwiderruflich dahingegangen, während die Strukturen des Neuen allenfalls in Umrissen erkennbar waren. Erst heute fangen wir langsam an zu begreifen, welcher Prozeß zu Beginn des 16. Jahrhunderts wirklich anlief. Dies ist das historische Argument.

Es gibt aber auch noch ein theoretisches. Luthers Theologie bezieht sich auf *Differenzen*: Reich

Christi/Reich der Welt; Evangelium/Gesetz; Glaube/Werk, um nur die für unseren Zusammenhang wichtigsten zu nennen. Die Beziehung der beiden Werte der Differenz ist *paradox*, und sie haben mit Bezug auf die Ökonomie die Aufgabe, *Kontingenz verfügbar* zu halten. Eben: »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherern.« Ich werde versuchen, diesen Gedanken im fünften Abschnitt genauer zu erklären. Soweit ich sehe, ist dieser letztlich theologische Gesichtspunkt bisher von den Kritikern nicht gewürdigt worden. Mit den Begriffen der *Kontingenz* und der *Paradoxie* aber sind wir mitten im Weltbild der *Moderne*.

Zwischen dem historischen und dem theoretischen Argument gibt es einen fließenden Übergang. Das kann auch nicht anders sein, da jede Theorie letztlich historisch ist, und jede Historie immer auch ein Produkt der Theorie. Man kann daher versuchen, Luthers Argumentation zur Ökonomie auch anders als antimodern zu verstehen, ohne die Evidenz dieses Motivs in seinem Werk bestreiten zu müssen. Was man damit gewinnt, sind nicht nur eine weitere Beschreibung eines Sachverhalts, sondern zusätzliche Kommunikationsmöglichkeiten zwischen der Theologie und der Ökonomik, speziell in der zur Zeit wieder geführten wirtschaftsethischen Diskussion.

Ich werde so vorgehen, daß ich Luthers Konzeption des Ökonomischen aus seinen Auffassungen über die inflationären Prozesse seiner Zeit und die Zinsfrage rekonstruiere. Dem vorgeschaltet ist eine knappe Skizze derjenigen ökonomischen Entwicklungen, auf die Luther sich bezieht. In einem abschließenden Schritt werde ich dann das bereits angedeutete Problem der paradox strukturierten religiösen Kommunikation über das Ökonomische diskutieren.

11.

Beginnen wir mit dem, was man der Konvention folgend als historische Fakten bezeichnen könnte, auch wenn klar ist, daß diese Fakten nur in Abhängigkeit von späteren theoretischen Anstrengungen zu sehen sind. Mit Blick auf Luthers Abhandlungen zu Fragen der Wirtschaft handelt es sich dabei um vier Entwicklungen:

1. Im 15. und 16. Jahrhundert erlebte Deutschland einen die gesamte Sozialstruktur umwälzenden Aufschwung von Handel und Gewerbe. Die alteuropäische Ökonomie, die in der Hauptsache auf Hauswirtschaft und einfachem Warenaustausch beruhte, wurde von der *Geldökonomie* zersetzt und zurückgedrängt. Ein bis dahin völlig unbekannter und daher ungläubiges Mißtrauen auf sich ziehender privater Reichtum, einhergehend mit einer Verfeinerung aller Lebenstechniken, besonders in den süddeutschen Handels- und den norddeutschen Hansestädten, waren die eine Folge dieser Entwicklung. Mit Blick auf den Reichtum der *Fugger* notiert Luther, es könne nicht recht und göttlich zugehen, wenn jemand in so kurzer Zeit so reich werde, daß er Könige und Kaiser aufkaufen könne". Die Kultivierung des Lebens denunziert er als unnützen Luxus, der am besten durch die Obrigkeit unterbunden würdet.

2. Die andere Folge war ein Anlaufen des Prozesses der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaftsstrukturen, als dessen Ergebnis sich in Europa die Ökonomie als *distinkter* und *selbstreferentieller Systemzusammenhang* herausbildete, der einer ethischen Fremdsteuerung nicht mehr erfolgreich zugänglich war. Funktional bestimmte Systeme steuern sich selbst auf der

Basis interner operationaler Werte". Die Integration ökonomischen Handelns erfolgt jetzt nicht mehr ausschließlich über die *oikonomia* und die *politike oikonomia*, sondern zunehmend über nationale und internationale Märkte. Die konkrete Autonomie der Haus- und Stadtwirtschaft weicht der abstrakten Vernetzung über Märkte. Aber diese intelligible Form hat fühlbare Konsequenzen: »Der Wucherer sitzt in Leipzig, Augsburg, Frankfurt und dergleichen Städte, und handelt mit Geldsummen. Aber wir fühlen sie gleichwohl hier auf unserem Markt und in der Küche, das wir weder Pfennig noch Heller behalten!«.«

Dieses Bild Luthers ist geglückt, was die Vernetzung und die Fernwirkung der neuen Wirtschaftsform angeht, es entspricht aber in der zugrundeliegenden Kausalitätsannahme von Wucher und Teuerung nicht den Tatsachen. Dazu später mehr.

3. Bereits in seiner 1524 erscheinenden Schrift »Von Kaufhandel und Wucher« realisiert Luther, daß diese Entwicklung unumkehrbar sein wird. Strukturell, so Luther, werde die theologische Argumentation hier folgenlos bleiben!'. In der 1540 erscheinenden Vermahnung »An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen« geht er weitergehend davon aus, daß auch wirtschaftspolitische Maßnahmen der weltlichen Obrigkeit wirkungslos an den ökonomischen Systemimperativen abprallen werden'>.

Erklärende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang für Luther der Tatsache zu, daß dem Versinken der alten Welt ein Konnotationswechsel der ethischen Kategorien korreliert: »Was will nun helfen und raten, da Schande ist Ehre, und Laster ist Tugend worden¹³?« Luther sieht das Paradoxe des im Gange befindlichen kategorialen Umbaus der Gesellschaft. Es liegt darin begründet, daß gesellschaftliches Handeln jetzt von individuellen Positionen beobachtet wird unter dem einheitlichen Gesichtspunkt wechselseitiger Nützlichkeit. Erst jetzt kann ein individuelles Laster für einen anderen und für die Gesellschaft tugendhafte Konsequenzen haben, so daß die ethische Qualifizierung fragwürdig wird. Auch das ahnt Luther: »Also kann jetzt niemand mehr Wucherer, geizig, noch böse sein, die Welt ist eitel Heiligen worden, dienet jederman dem andern, niemand tut dem andern schaden!'.«

4. Mit dem Beginn und praktisch während der gesamten ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts kam es in Deutschland, wie in fast allen Ländern Europas, zu einer Preisrevolution'>. Ein dramatischer Preisanstieg für Lebensmittel, speziell für Getreide, gekoppelt mit einem Reallohnverfall, führten zu einer Verarmung der Bevölkerung vor allem in ländlichen Gegenden. Der inflationäre Prozeß wurde durch zumindest drei Faktorenbündel ausgelöst, deren Wirkung sich vermutlich gegenseitig steigerte'>. Zum einen spielte neben einem Zufluß von Silber aus Spanien die zunehmende Ausbeutung der europäischen und der deutschen Silberminen eine Rolle. Zum anderen änderte das Geld als Vermittlungsmedium ökonomischer Tauschhandlungen seinen Charakter in dem Umfang, wie der basale Kreislauf des ökonomischen Systems an Stabilität und Geschwindigkeit gewann. Praktisch bedeutete das, daß Geld jetzt in erster Linie nicht mehr als Wertaufbewahrungsmittel fungierte, sondern als *Tausch- und Zahlungsmittel*, was einerseits seine Umlaufgeschwindigkeit erhöhte, andererseits über Innovationen im Kreditsystem (Buchgeld) zu zusätzlicher *Geldschöpfung* führte. Beide Vorgänge, der Zufluß von Silber als Geld und die Funktionsänderung des Geldes, zogen ein inflationäres Anwachsen der Geldmenge nach sich, weil einem Anstieg zahlungsfähiger Nachfrage keine entsprechende Leistungssteigerung im produktiven Bereich gegenüberstand. Hinzu kam ein beschleunigtes Bevölkerungswachstum, dem nicht nur keine Zunahme der landwirtschaftlichen Erzeugung entsprach, sondern die

einherging mit schlechten Ernten und Naturkatastrophen. Auch dies trieb die Getreidepreise in die Höhe und die Einkommen im traditionellen Wirtschaftssektor nach unten.

Neben diesen drei Faktorenbündeln könnte das sich verändernde Finanzgebaren der Staatshaushalte (Umstellung auf kurzfristige und private Kreditfinanzierung wegen anstehender Kriegskosten) zur inflationären Geldentwicklung und zum steigenden Zinsniveau beigetragen haben.

Wichtig ist nun, daß die Folgen dieses Prozesses *asymmetrisch* verteilt waren. Es profitierten davon jene Schichten, die im expandierenden Bereich der modernen Ökonomie wirkten: Geldverleiher und Händler und teilweise wohl auch Gewerbetreibende, Handwerker. Nutznießer dieser Situation waren aber auch die grundbesitzenden Junker, von denen manche offenbar auf steigende Getreidepreise spekulierten, um ihre gesellschaftliche Stellung gegen den aufstrebenden bürgerlichen Reichtum zu sichern. Die Kosten dieses Prozesses hatten vor allem zu tragen: Bauern, Gesinde, Dienstpersonal, aber auch besoldete Pfarrer. Ihre Einkommen sanken relativ und absolut.

Die Dynamik der sich entwickelnden Marktgesellschaft prallte auf die Statik der alteuropäischen Oikonomia, die nicht beliebig abstellbaren Konsequenzen eines Funktionsmechanismus auf traditional verbürgte Ansprüche an soziales Handeln und entsprechende Führungsansprüche von Theologie und Moral. Und es war allein die moderne Ökonomie, die Wohlstand und ein leichteres Leben versprach, während die alte Hauswirtschaft bestenfalls harte Arbeit und bescheidene Lebensführung bot. Das gesamte 16. Jahrhundert hindurch kursierten Schriften und Gedichte, die diesen kulturellen Wechsel als dekadente Schlawheit der neuen Zeit geißelten und das hohe Lied des urgermanisch harten Lebensstils sangen!". Auch Luther steht in dieser Tradition.

III.

Luther sieht die Ursache der Preisrevolution nicht in dem im vorangegangenen Abschnitt skizzierten ökonomischen Mechanismus, sondern im Erwerbsstreben und Wucher der Wirtschaftsakteure. Er konstruiert eine scheinbar offensichtliche, aber dennoch falsche Kausalität zwischen zwei beobachtbaren Phänomenen: die Verarmung via Teuerung auf der einen Seite und die Akkumulation von privatem Reichtum via Geldverleih und Handel auf der anderen Seite der Gesellschaft. » ... und jeglicher des Markts braucht nach seinem Mutwillen, trotzet und stoltzet dazu, als habe er gut Fug und Recht, das Seine so teuer zu geben als ihm gelüftet, und soll ihm niemand dreinreden"".«

Diese Art der Teuerung sei dementsprechend als willkürlich und nicht notwendig zu definieren. Für Luther wird sie hervorgerufen durch bewußte Spekulation der Warenbesitzer auf Knappheit, und sie wird bezahlt von den Armen!". Davon zu unterscheiden ist nach Luther die natürliche und notwendige Teuerung. Hier handelt es sich um durch ein Ausbleiben von Naturproduktivität hervorgerufene Mißernten, die als Strafe und Fingerzeige Gottes verstanden werden müssen und ebenfalls zu Preissteigerungen für Lebensmittel führen-". Die Unterschiede zwischen beiden Teuerungstypen sind signifikant. Während die *notwendige Teuerung* eine für jeden einzelnen erlebbare Ursache hat, lokal und saisonal beschränkt ist und über spezielle

Providenz eingebunden bleibt in das kosmische Beziehungsgefüge der alten Welt, sind die Ursachen der *mutwilligen Teuerung* abstrakt verborgen und ihre Wirkung universell. Beide Teuerungstypen implizieren differente Vorstellungen über Produktivität. Die Rede von der natürlichen Teuerung begreift Produktivität als wertbildende Eigenschaft von Natur und Arbeit (in dieser Reihenfolge)!', die von der unnatürlichen Teuerung beruht hingegen auf dem scholastischen Dogma von der Sterilität des Geldes (Kapital) und der daran anknüpfenden Transaktionen.

Die Schlußfolgerung aus dieser theoretischen Disposition kann nur lauten, daß *Pleonexia* die Teuerung bewirkt. Es wundert daher nicht, daß Luther die Turbulenzen im Preisbildungsprozeß selbstsüchtiger Vorteilsuche zuschreibt, die immer und notwendig mit dem Nachteil eines anderen gekoppelt sei. Entsprechend wird für ihn das 7. Gebot zur Richtschnur ökonomischen Handelns, Es richtet sich gegen alles Suchen des eigenen Vorteils-', gegen »die behenden, neuen, spitzfindigen Machenschaften, die sich täglich mehren in aller Hantierung, in welchen jederman sein Vorteil sucht mit des anderen Nachteil ...«²³.

Wichtig ist, daß damit nicht nur rechts- und sittenwidrige ökonomische Manipulationen gemeint sind (Warenfälschung, Maßfälschung und so weiter), sondern das Suchen des eigenen Vorteils schlechthin. Luther differenziert nicht zwischen rechtswidrigem und marktorientiertem Handeln, sondern umgekehrt sind für ihn die Reaktionen der Marktteilnehmer auf Preissignale besonders heimtückische, weil undurchschaubare Betrügereien.

Deutlich wird dieses Unverständnis sowohl in dem Willkürvorwurf als auch in dem Vorwurf der einseitigen Vorteilnahme zu Lasten anderer. Märkte, auf denen Konkurrenz herrscht, verhindern gerade individuelle Willkür, weil nicht jeder den Preis nehmen kann, nach dem ihm gelüftet, sondern den Preis akzeptieren muß, der sich aus dem Spiel von Angebot und Nachfrage ergibt. Willkür ist von diesem Standpunkt aus gerade das Verlangen, »dreinreden« zu dürfen. Weiterhin ist es exakt dieser Mechanismus, der unabhängig von jeder individuellen Motivation das Suchen des eigenen Vorteils in den Vorteil aller umzuwandeln vermag.

Demgegenüber ist der Vorschlag Luthers, ökonomisches Handeln grundlegend entlang der Goldenen Regel »Was du willst, daß dir andere tun, das tu du ihnen auch« zu orientieren, weil so leicht herauszufinden sei, »wie er sollt Kaufen und Verkaufen, Nehmen und Geben, Leihen und Umsonstgeben, Zusagen und Halten und desgleichen«>, unterkomplex, aber, so füge ich hinzu, nicht abwegig. Er ist unterkomplex, weil er unterstellt, moderne Ökonomie sei ausschließlich als *Mensch-Mensch-* und *Mensch-Ding-Nexus* konstituiert, und dabei die *Ding-Ding-Relation* als Dimension der sozialen Welt aus dem Auge verliert. Er ist nicht abwegig, weil tatsächlich Mensch-Mensch-Beziehungen eine bedeutende Rolle im Punkt »Zusagen und Halten« von Leistungen in der modernen Ökonomie spielen. Auch dazu später mehr.

Halten wir vorerst nur fest: Luthers Überlegungen zur Ökonomie bewegen sich auf der Ebene *personalen Beziehungen*, und das hat, wie wir ebenfalls später noch sehen werden, theologische Gründe. Zunächst aber führen sie zu abwegigen Schlußfolgerungen: »Ich mag meine Ware so teuer geben als ich kann. Das halten sie für ein Recht, da ist dem Geiz der Raum gemacht und der Hölle Tür und Fenster alle aufgetan. Was ist das anders gesagt, denn soviel: Ich frage nichts nach meinem Nächsten>.« Und positiv gewendet lautet die Forderung: »Ich mag meine Ware so teuer geben, als ich soll oder als recht und billig ist>.« Wer das sagt, muß auch sagen können, wie denn ein Preis festgesetzt werden kann, der dem Nächsten nicht schadet. Die Frage lautet: *Wie erzeugt*

man auf normativem Weg sachgerechte Preise? Luther sieht die Unvermeidlichkeit dieser Anschlußfrage, und seine Antwort zeugt von Kenntnis und Realismus: Ein solcher Preis werde niemals zu bestimmen sein, weil seine Entstehung sich unter hoher Informationsunsicherheit und Kontingenz vollziehe-“, Er akzeptiert daher als zweitbeste Lösung die Preise, »wie sie der *gemeine Markt* gibt und nimmt oder wie Lands Gewohnheit ist zu geben und zu nehmen-s«, und er meint damit natürlich nicht die Prozesse der neu entstandenen abstrakten und internationalen Märkte, sondern die *tradierten* und *lokalen* Marktplätze. Zusätzlich sollen diese Märkte im Kampf gegen die Teuerung staatlich kontrolliert und, wenn es sein muß, monopolisiert werden-s. Aber wie bereits weiter vorne gezeigt, verliert Luther auch den Glauben an die Macht der weltlichen Obrigkeit in diesen Dingenw. Was bleibt, ist der auf sein Gewissen und sein Gefühl für Billigkeit verwiesene individuelle Wirtschaftsakteur, der gegen die unaufhörlichen Lockungen aus der Domäne des Bösen und Sündigen (die Ökonomie) um sein Heil ringt. Damit ist keineswegs nur der Reiche und Mächtige gemeint. »Desgleichen rede ich auch von Handwerksleuten, Arbeitern, Tagelöhnern, die ihren Mutwillen brauchen und nicht wissen, wie sie die Leute ausbeuten sollen und doch nachlässig und untreu in der Arbeit sind".«

Der Vorgang, den Luther zu dieser gereizten Äußerung veranlaßte, war, daß die Handwerker und die Tagelöhner auf die Teuerungswelle durch Anpassung ihrer Löhne reagieren konnten. Dies im Gegensatz zu bäuerlichen Existenzen, Dienstpersonal und besoldeten Pfarrern. Die Folge war nicht nur die relative und absolute Verarmung dieser Schichten, sondern dadurch angereizt eine Reallokation des Produktionsfaktors Arbeit. Dienstpersonal verließ seine Herrschaften (nachdem es von Kostlohn auf Geldlohn umgestellt worden war) und verdingte sich zum Tageslohn. Es gab in dieser Zeit viele Versuche, den Wechsel und das Ausscheiden von Dienstpersonal administrativ zu unterbinden, ohne Erfolg>.

Diese Stelle ist von Bedeutung, weil sie zeigt, daß es Luther im Kampf gegen die Teuerung nicht einfach um das Wohl der Armen ging. Denn Handwerker, Dienstpersonal und Tagelöhner sind sicherlich nicht zu den reicheren Schichten in dieser Zeit zu rechnen. Was Luther ihnen in Wahrheit vorwirft ist, daß sie ihr Verhalten am Markt orientieren, gerade um ihre Lage zu verbessern. Auch hier sieht er den »alten Adamc-‘ und die Habsucht am Werk. Die Welt ist eben voller Wucher.

Das Problem der hier diskutierten lutherischen Argumentationsfigur ist, daß sie nichts erklärt. Dazu muß man nicht bestreiten, daß Pleonexie, Geiz und Egoismus ein Element der Teuerungswelle gewesen sein könnten>, Nur wäre damit immer noch nicht erklärt, warum diese Eigenschaften zu einem bestimmten Zeitpunkt zu Preissteigerungen führen, zu einem anderen nicht, und warum sie zum gleichen Zeitpunkt in ganz Europa auftreten. Die Mißachtung der Wirkung des ökonomischen Mechanismus spielt aber nicht nur im Hinblick auf die Erklärung des Phänomens eine Rolle, sondern vor allem im Hinblick auf dessen Änderung. Nicht Gewissen und Billigkeit, nicht Nächstenliebe und staatlicher Dirigismus sind letztlich wirksame Mittel zur Senkung der Preise, sondern die Förderung freier Konkurrenz unter möglichst vielen Anbietern - eine wirtschaftspolitische Maßnahme, die auch in dieser Zeit nicht gänzlich unbekannt war und genutzt wurde'>.

Das Problem, auf das die Theologie hier gestoßen war, handelte nicht mehr von individuellen Charaktereigenschaften oder der sündigen Grundverfaßtheit des Menschen, sondern von der *funktionalen Äquivalenz* von *Moral* und *wirtschaftlicher Konkurrenz*. Konkurrenz ist im

modernen System der Wirtschaft ein Moraläquivalent, dem die Herstellung »gerechter Preise« zugetraut werden kann. Was man sich mit der Akzeptanz dieser Einsicht erspart, läßt sich an Luther studieren. Hilf- und machtlos mußte er dem Treiben einer Welt zusehen, die er überall in Wucher und Mammonismus verstrickt sah. Es ist nicht zufällig, daß seine Abhandlungen zum Thema zunehmend in Verbalexzessen gipfeln. Es trifft nicht vollständig das Problem, wenn man dafür subjektiv verständliche Verbitterung verantwortlich macht". Hier bewahrheitet sich vielmehr *Max Webers* scharfe Beobachtung: »Je prinzipieller aber eine Religiosität ihren Gegensatz gegen den ökonomischen Rationalismus als solchen empfindet, desto näher liegt dem religiösen Virtuosentum als Konsequenz die antiökonomische Weltablehnung".«

IV.

Neben dem soeben diskutierten Kaufwucher richtet sich Luthers Interesse auf den Zinswucher, wobei er kategorial nicht zwischen Zins und Wucher unterscheidet. Seine Unterscheidung ist vielmehr die zwischen Leihen und Zinskauf. Leihen als ökonomische Kategorie »heißt, das wenn ich jemand mein Geld, Gut oder Geräte tu, das er es brauche, wie lange in Not ist ...³⁹«

Leihen als Aushilfe in der Not ist eine Kreditform, die der stationären agrarischen Gesellschaft zugehörig ist. Wer hier leiht und dafür etwas nimmt, setzt sich in der Tat dem Wuchererverdacht aus, weil er eine Notlage ausnutzt. Der Begriff des Wucherers stigmatisiert tendenziell gemeinschaftszerstörendes und asoziales Handeln, weil mit dem Wucher die alteuropäische Hauswirtschaft der Gefahr der Verschuldung und Überschuldung und in der Konsequenz dem Ruin ausgesetzt war. Es ist aber die Hauswirtschaft als institutionalisierte Mensch-Mensch- und Mensch-Ding-Beziehung, über die in dieser Zeit die gesellschaftliche Inklusion läuft".

Völlig anders verhält es sich mit dem Zinskauf. Um die Bestimmungen des kanonischen Zinsverbotes zu umgehen, wurde ein Darlehensgeschäft in Form eines Kaufes abgeschlossen. Der Schuldner fungierte dabei formal als Verkäufer einer Rente, die er aus einem von ihm »verkauften« Grundstück, das er dann zur Nutzung zurückerhielt, zu erarbeiten hat/te. Der Gläubiger fungierte als Käufer der Rente. Tatsächlich war die Kaufsumme für das Grundstück nur ein Darlehen, die verkaufte Rente der Zins darauf". Das ausgeliehene Kapital mußte dann verzinst zurückgezahlt werden. Die römische Kirche hatte diese Form des Zinses bereits zu Beginn des 15. Jahrhunderts (1425) gebilligt. Der Zinskauf konnte nicht ohne weiteres als Wucher abgetan werden, weil es im allgemeinen nicht mehr um die Beseitigung einer Notlage ging, sondern um das Gewinninteresse von zwei Vertragspartnern, die sich gegenseitig einen Dienst erbrachten, der der Gegenleistung wert war.

Diese Unterscheidung von *Leihen* und *Zinskauf* ist wichtig für das Verständnis der reformatorischen Polemik gegen den Zinswucher, weil Luther diese Formen theoretisch streng unterscheidet. Das Leihen ist für ihn eine durch das Wort Gottes selbst gebotene christliche Form des Darlehens, und wer mehr als die Rückgabe des Geliehenen verlangt, ist ein Wucherer und des Teufels. Der Zinskauf hingegen ist eine trickreiche Erfindung der neuen Welt, für die es kein Wort Gottes gibt. Er gehört gewissermaßen ganz zu der weltlichen Seite der Welt. Insofern er zur Welt gehört, nimmt er an deren Sündhaftigkeit teil. Insofern er ihren weltlichen Charakter

spiegelt, wird man mit ihm leben müssen. Entsprechend baut Luther seine Argumentation auf⁴².

Zunächst verweist er darauf, daß diese Art der Transaktion in jedem Fall Ausdruck von Eigennutz, Selbstliebe und Erwerbsstreben sei und damit automatisch gegen das Gebot der Nächstenliebe verstoße. Mehr noch: Es handele sich um eine besonders subtile und hemmungslose Form des Wuchers, weil der Zinskäufer aus seinem Zins erneut investiere, also Zinseszinsen realisiere. Damit glaubt Luther auch den ersten Beleg dafür geliefert zu haben, daß der Zinskauf nicht zwei Interessen gleichermaßen dient, da Zinseszinsen nur auf seiten des Gläubigers anfallen. Er muß und will beweisen, daß der moderne ökonomische Mechanismus immer den Vorteil eines Akteurs mit dem Nachteil eines anderen koppelt-, weil nur so das Gebot der Nächstenliebe verletzt ist und damit die Rede vom Wucher Sinn bekommt.

Luther versucht das Argument parallel laufender Interessen moderner Wirtschaftsakteure weiterhin dadurch auszuhebeln, daß er nachzuweisen sucht, daß im Zinskauf das Risiko asymmetrisch verteilt sei. Während der Zinskäufer keinerlei Risiko eingehe, trage der Zinsverkäufer das volle Geschäftsrisiko für das geliehene Geld. Realisierten sich seine Erwartungen nicht, womöglich sogar wegen nicht von ihm zu verantwortenden Umständen, haftet er mit seinem gesamten Besitz, ohne selbst verdient zu haben. Das Interesse am Verlust sei aber niemals so groß wie das Interesse am Gewinn, so daß von gleichen Interessen nicht die Rede sein könne. Unter der Bedingung asymmetrischer Risikoverteilung sei daher der Zinskauf in der praktizierten Form unzulässiger Wucher, bei dem das eine Interesse auf Kosten des anderen gewinnes-. Luther schlägt daher Reformmaßnahmen für den Zinskauf vor, die der Richtlinie folgen: Wer mit gewinnen will, muß auch mit verlieren. Konkret! geht es ihm um zwei Maßnahmen:

- Eingrenzung des Zinskaufs auf konkrete und angebbare Geschäfte.
- Vereinbarung eines stabilen Zinssatzes bei variabler Zinssumme. Garantiert wird demnach wie beim mittelalterlichen Zehnten - nur ein bestimmter Zinssatz, dessen Summe gebunden bleibt an den Ertrag aus dem Darlehen.

Mit beiden Maßnahmen sollte ein Zusammenhang zwischen Zins und Nutzung hergestellt werden, wie er im germanischen Recht des Realkredits noch festgeschrieben war. Dieser Zusammenhang war beim reinen Geldzins des Zinskaufs und die damit einhergehende Umstellung auf unbeschränkte Haftung in den Hintergrund getreten.

Aber Luther konnte diese Reformmaßnahmen nicht wirklich plausibilisieren, ohne den scholastischen Begriff des Interesses in die Auseinandersetzung einzuführen. Im kanonischen Recht meinte Interesse allgemein die Belange des Gläubigers. Unterbegriffe hierzu waren das *damnum emergens* (Schaden aus Geldgeschäft für den Gläubiger) und das *lucrum cessans* (Entgang einer Gewinnchance für den Gläubiger). Trat einer der beiden Fälle ein, war die Zinsnahme ein berechtigtes Interesse des Gläubigers. Mit anderen Worten: Das *damnum emergens* und das *lucrum cessans* waren scholastische Ausnahmen von der Regel des Zinsverbotes'. Luther folgert aus diesen zum Traditionsbestand gehörenden Festlegungen zweierlei: Erstens müsse die Risikolosigkeit des Gläubigers im Zinskauf als Vorteil aus entgangenem Schaden, sozusagen als »*damnum cessans*«", definiert werden, der zugunsten des Schuldners in Anschlag zu bringen sei⁴⁸. Zweitens definiert er den Begriff Interesse als »Schadewachte". Damit ist das Zinsnehmen nicht schlechthin legitimiert, sondern nur dann,

wenn ein wirklicher und nachweisbarer Schaden oder Nutzenentgang nach Ablauf der Rückzahlungsfrist eintrat. Hier aber zeigt sich nun der Wucherer im Zinskauf: »Darum bist du ein Wucherer, der du selbst deinen erdichteten Schaden von deinen Nächsten Geld büssest, den dir doch niemand getan hat und kannst ihn auch nicht beweisen noch berechnenw.«

Wie bereits bemerkt waren das *damnum emergens* und das *lucrum cessans* relativ eng definierte Ausnahmen. Solange solche Ausnahmen Ausnahmen blieben, und das heißt, solange die Ökonomie sich im wesentlichen auf Hauswirtschaft und einfachen Warentausch beschränkte, solange waren diese sozial plausible und sachlich tragfähige Lösungen. Mit der Durchsetzung der Geldökonomie trat hier eine radikale Änderung ein, und die Ausnahmen degenerierten mehr und mehr zu *Hintergrundbegründungen* für das regelmäßige *Umgehen des Zinsverbotes*. Bezogen auf den sich nunmehr rastlos vollziehenden Geldumlauf und die Verwandlung von Geld in produktives Kapital sind *damnum emergens* und *lucrum cessans* der Normalfall: Zinslos ausgeliehenes Geld ist jetzt immer und von vornherein ein Schaden und Nutzenentgang, weil Opportunitätskosten anfallen. Der Zins ist nicht mehr eine Entschädigung für Verlust, sondern ein Preis für Kapital, der sich am Markt bildet.

Gegenüber dieser Sachlage zu behaupten, der Schaden sei nur erdichtet und könne weder bewiesen noch berechnet werden, trifft das Problem nicht mehr. Genau das hatte der Nürnberger Kaufmann *Bonaventura Fortenbach* im Auge, als er zu Luthers Lebzeiten über diesen spottete: »Wenn ich einen Kommentar zu Lukas schriebe, würde ich allen als einfältig erscheinen; das Entsprechende gilt auch von Luther, wenn er über das Zinsennehmen schreibt, ohne sich mit der Erwerbsart des Zinses befaßt zu haben".«

Luthers Überlegungen zur modernen Ökonomie waren in der Tat nicht problemlos. Diese Probleme lassen sich vergrößern, allerdings in eine unerwartete Richtung. Seine Abhandlung über den Zins in seiner Vermahnung an die Pfarrherrn enthält ein Argument, das zentral ist für sein gesamtes Denken über die Dinge der Wirtschaft, und das dennoch in der Diskussion, soweit ich sehe, übersehen wurde. Eingehend auf das Argument, daß der in der Gegenwart zu zahlende Zins zu rechtfertigen sei mit der Fiktion, es könne in der Zukunft ein Schaden oder Nutzenentgang entstehen, antwortet er, das würde bedeuten: »*ex contingente necessarium*cv, die *Überführung von Kontingenz in Notwendigkeit*. Damit aber würde sich die neue Art wirtschaftlichen Handeins als *Leugnung religiöser Grundüberzeugungen* konstituieren: der *Kontingenz menschlichen Seins* und der *Unverfügbarkeit der Welt*. Darauf mußte es eine Antwort geben.

V.

Der Ablaßstreit war der paradigmatische Ausgangspunkt. Luther identifizierte die vielfältigen Methoden der römischen Kirche, weltliche Finanzierungsprobleme durch die Ausgabe von Bezugsrechten auf zukünftiges Heil zu lösen, als das, was sie waren: nicht nur eine Ökonomisierung der religiösen Gemeinde, sondern eine *Ökonomisierung der Religion selbst*". Wenn aber die Religion zur Ware wird und die Kirche zum Markt für geistliche Güter degeneriert, dann wird der Glaube vernichtet<. Seine Gegenposition ist daher eindeutig: Über Geld, wirtschaftliche Güter, oder allgemeiner, über menschliche Werke, läßt sich Heil nicht herstellen. Die Wahrheit ist: Heil läßt sich überhaupt nicht herstellen, sondern ist ein Geschenk

der Gnade Gottes. Nur durch den Glauben kann man es erlangen. Heil kommt daher nur personal und gerade unter Absehung von Werken in Frage. Werke sind die Dinge dieser Welt, und hier herrschen das Böse und die Sünde. Das gilt für Luther auch in einem ganz grundsätzlichen und unabänderlichen Sinne für die Ökonomie.

Aber gerade weil Luther in der Ökonomie keinen Weg zum Heil sieht, sondern diese ganz dem Weltlichen zuordnet, kann er ökonomische Fragen auch bemerkenswert sachlich und scharfsinnig erörtern. So etwa Fragen der Preisbildung (Produktionskosten, Transaktionskosten und Risiko) und Lohnbildung (Durchschnittsarbeit und Zusatzkosten)». Erst dort, wo Luther den Zusammenhang seiner Welt und das Seelenheil des einzelnen durch die neue Wirtschaftsform bedroht sieht, argumentiert er theologisch-moralisch. Aus dieser theologischen Disposition erhellt, daß Luthers Interesse an ökonomischen Fragen sich nicht auf die werkhafte Ding-Ding-Relation beziehen konnte, sondern die personale Relation focussierte. Hier entschied sich für ihn die Frage nach Heil und Verderben, denn Kaufleute sind schwerlich ohne Sünde». Nur wenn alle Menschen Christen wären und sich an das Evangelium halten würden, wäre dies anders, aber dann gäbe es auch, wie wir gleich noch sehen werden, keine Marktökonomie. Da aber nicht alle Menschen Christen sind, wohl aber alle Christen Menschen, stellt sich für Luther das Problem praktisch so nicht. Für ihn kann es deshalb nur darum gehen, unter der Randbedingung einer gegebenen Welt in den Herzen möglichst vieler Christen das Reich Gottes zu mehren und sie so vor dem jenseitigen Verderben zu bewahren. Eine Ökonomie, die für sich in Anspruch nahm, Unverfügbarkeit und Kontingenz zu überwinden, war nicht nur Sünde, sondern für Luther nicht wirklich durchführbar. Sie mußte innerhalb kürzester Zeit »die Welt auffressen«.

Luther reagierte auf diese Situation theologisch durch die Einführung *trennscharfer Unterscheidungen*: Reich Christi/Reich der Welt; Evangelium/Gesetz; Glaube/Werk. Sie dienen, obgleich Luther dies im Hinblick auf das Wirtschaften nicht immer durchhält und damit Mißverständnisse produziert, der Unterscheidung verschiedener Aspekte einer Handlung und klären, welcher Seite der Unterscheidungen sie jeweils zugerechnet werden müssen. Hinzu kommt: Nur durch Grenzziehung tritt das je Eigentümliche hervor und wird Identität gesichert. Diese Unterscheidungen erlauben Luther, zwischen Christsein und Personsein scharf zu unterscheiden und sie dennoch als »gleichursprüngliche Existenzrelationen« zu fassen. Die Beziehung der beiden Seiten der Unterscheidungen zueinander aber ist kein »Sowohl-Als-Auch«, sondern ein »gegenseitiges Wiedereinander«, also *paradox*. Sehen wir zu, welche möglichen Aspekte lutherischer Ökonomie sich unter diesem Blickwinkel zeigen".

In der Schrift »Von Kaufhandel und Wucher« entwickelt Luther die hier knapp skizzierten Überlegungen zunächst an der scheinbar tugendhaften und unter Kaufleuten üblichen Bürgschaft. Genau betrachtet aber, so Luther, ist die *Bürgschaft eine Sünde*, weil sich in ihr der weltliche Versuch ausdrückt, *Zukunft zu determinieren*, insofern durch sie ein sicherer und berechenbarer Handlungsraum entsteht. Vom christlichen Standpunkt aus ist dieses Unterfangen jedoch hoffnungslos, weil Gott »nicht haben will, daß wir ins Künftige ein Haar breit Macht oder Recht haben ...61.«

Die gleiche Argumentationsfigur findet sich wenig später wieder in der Charakterisierung christlicher (negativ: nicht weltlicher) Ökonomie. Luther entwickelt vier Weisen oder Grade des im Einklang mit Gottes Wort stehenden Wirtschaftens:

wenn ein wirklicher und nachweisbarer Schaden oder Nutzenentgang nach Ablauf der Rückzahlungsfrist eintrat. Hier aber zeigt sich nun der Wucherer im Zinskauf: »Darum bist du ein Wucherer, der du selbst deinen erdichteten Schaden von deinen Nächsten Geld büssest, den dir doch niemand getan hat und kannst ihn auch nicht beweisen noch berechnen-".«

Wie bereits bemerkt waren das *damnum emergens* und das *lucrum cessans* relativ eng definierte Ausnahmen. Solange solche Ausnahmen Ausnahmen blieben, und das heißt, solange die Ökonomie sich im wesentlichen auf Hauswirtschaft und einfachen Warentausch beschränkte, solange waren diese sozial plausible und sachlich tragfähige Lösungen. Mit der Durchsetzung der Geldökonomie trat hier eine radikale Änderung ein, und die Ausnahmen degenerierten mehr und mehr zu *Hintergrundbegründungen* für das regelmäßige *Umgehen des Zinsverbotes*. Bezogen auf den sich nunmehr rastlos vollziehenden Geldumlauf und die Verwandlung von Geld in produktives Kapital sind *damnum emergens* und *lucrum cessans* der Normalfall: Zinslos ausgeliehenes Geld ist jetzt immer und von vornherein ein Schaden und Nutzenentgang, weil Opportunitätskosten anfallen. Der Zins ist nicht mehr eine Entschädigung für Verlust, sondern ein Preis für Kapital, der sich am Markt bildet.

Gegenüber dieser Sachlage zu behaupten, der Schaden sei nur erdichtet und könne weder bewiesen noch berechnet werden, trifft das Problem nicht mehr. Genau das hatte der Nürnberger Kaufmann *Bonaventura Fortenbach* im Auge, als er zu Luthers Lebzeiten über diesen spottete: »Wenn ich einen Kommentar zu Lukas schriebe, würde ich allen als einfältig erscheinen; das Entsprechende gilt auch von Luther, wenn er über das Zinsennehmen schreibt, ohne sich mit der Erwerbsart des Zinses befaßt zu haben".«

Luthers Überlegungen zur modernen Ökonomie waren in der Tat nicht problemlos. Diese Probleme lassen sich vergrößern, allerdings in eine unerwartete Richtung. Seine Abhandlung über den Zins in seiner Vermahnung an die Pfarrherrn enthält ein Argument, das zentral ist für sein gesamtes Denken über die Dinge der Wirtschaft, und das dennoch in der Diskussion, soweit ich sehe, übersehen wurde. Eingehend auf das Argument, daß der in der Gegenwart zu zahlende Zins zu rechtfertigen sei mit der Fiktion, es könne in der Zukunft ein Schaden oder Nutzenentgang entstehen, antwortet er, das würde bedeuten: »*ex contingente necessarium*«, die *Überfidrung von Kontingenz in Notwendigkeit*. Damit aber würde sich die neue Art wirtschaftlichen Handelns als *Leugnung religiöser Grundüberzeugungen* konstituieren: der *Kontingenz menschlichen Seins* und der *Unverfügbarkeit der Welt*. Darauf mußte es eine Antwort geben.

V.

Der Ablaßstreit war der paradigmatische Ausgangspunkt. Luther identifizierte die vielfältigen Methoden der römischen Kirche, weltliche Finanzierungsprobleme durch die Ausgabe von Bezugsrechten auf zukünftiges Heil zu lösen, als das, was sie waren: nicht nur eine Ökonomisierung der religiösen Gemeinde, sondern eine *Ökonomisierung der Religion* selbst-. Wenn aber die Religion zur Ware wird und die Kirche zum Markt für geistliche Güter degeneriert, dann wird der Glaube vernichtet⁵⁴. Seine Gegenposition ist daher eindeutig: Über Geld, wirtschaftliche Güter, oder allgemeiner, über menschliche Werke, läßt sich Heil nicht herstellen. Die Wahrheit ist: Heil läßt sich überhaupt nicht herstellen, sondern ist ein Geschenk

der Gnade Gottes. Nur durch den Glauben kann man es erlangen. Heil kommt daher nur personal und gerade unter Absehung von Werken in Frage. Werke sind die Dinge dieser Welt, und hier herrschen das Böse und die Sünde. Das gilt für Luther auch in einem ganz grundsätzlichen und unabänderlichen Sinne für die Ökonomie.

Aber gerade weil Luther in der Ökonomie keinen Weg zum Heil sieht, sondern diese ganz dem Weltlichen zuordnet, kann er ökonomische Fragen auch bemerkenswert sachlich und scharfsinnig erörtern. So etwa Fragen der Preisbildung (Produktionskosten, Transaktionskosten und Risiko) und Lohnbildung (Durchschnittsarbeit und Zusatzkosten)». Erst dort, wo Luther den Zusammenhang seiner Welt und das Seelenheil des einzelnen durch die neue Wirtschaftsform bedroht sieht, argumentiert er theologisch-moralisch. Aus dieser theologischen Disposition erhellt, daß Luthers Interesse an ökonomischen Fragen sich nicht auf die werkhafte Ding-Ding-Relation beziehen konnte, sondern die personale Relation focussierte. Hier entschied sich für ihn die Frage nach Heil und Verderben, denn Kaufleute sind schwerlich ohne Sünde», Nur wenn alle Menschen Christen wären und sich an das Evangelium halten würden, wäre dies anders, aber dann gäbe es auch, wie wir gleich noch sehen werden, keine Marktökonomie. Da aber nicht alle Menschen Christen sind, wohl aber alle Christen Menschen, stellt sich für Luther das Problem praktisch so nicht. Für ihn kann es deshalb nur darum gehen, unter der Randbedingung einer gegebenen Welt in den Herzen möglichst vieler Christen das Reich Gottes zu mehren und sie so vor dem jenseitigen Verderben zu bewahren. Eine Ökonomie, die für sich in Anspruch nahm, Unverfügbarkeit und Kontingenz zu überwinden, war nicht nur Sünde, sondern für Luther nicht wirklich durchführbar. Sie mußte innerhalb kürzester Zeit »die Welt auffressen«⁵⁷.

Luther reagierte auf diese Situation theologisch durch die Einführung *trennscharfer Unterscheidungen*: Reich Christi/Reich der Welt; Evangelium/Gesetz; Glaube/Werk. Sie dienen, obgleich Luther dies im Hinblick auf das Wirtschaften nicht immer durchhält und damit Mißverständnisse produziert, der Unterscheidung verschiedener Aspekte einer Handlung und klären, welcher Seite der Unterscheidungen sie jeweils zugerechnet werden müssen. Hinzu kommt: Nur durch Grenzziehung tritt das je Eigentümliche hervor und wird Identität gesichert. Diese Unterscheidungen erlauben Luther, zwischen Christsein und Personsein scharf zu unterscheiden und sie dennoch als »gleichursprüngliche Existenzrelationene" zu fassen. Die Beziehung der beiden Seiten der Unterscheidungen zueinander aber ist kein »Sowohl-Als-Auch«, sondern ein »gegenseitiges Wiedereinanderc"', also *paradox*. Sehen wir zu, welche möglichen Aspekte lutherischer Ökonomie sich unter diesem Blickwinkel zeigen".

In der Schrift »Von Kaufhandel und Wucher« entwickelt Luther die hier knapp skizzierten Überlegungen zunächst an der scheinbar tugendhaften und unter Kaufleuten üblichen Bürgschaft. Genau betrachtet aber, so Luther, ist die *Bürgschaft eine Sünde*, weil sich in ihr der weltliche Versuch ausdrückt, *Zukunft zu determinieren*, insofern durch sie ein sicherer und berechenbarer Handlungsraum entsteht. Vom christlichen Standpunkt aus ist dieses Unterfangen jedoch hoffnungslos, weil Gott »nicht haben will, daß wir ins Künftige ein Haar breit Macht oder Recht haben ...⁶¹«.

Die gleiche Argumentationsfigur findet sich wenig später wieder in der Charakterisierung christlicher (negativ: nicht weltlicher) Ökonomie. Luther entwickelt vier Weisen oder Grade des im Einklang mit Gottes Wort stehenden Wirtschaftens:

- Sich nehmen und rauben lassen sein Gut.
- Jedermann umsonst geben, der es bedarf.
- Leihen und Borgen, ohne Zwang zu Rückgabe und Zins.
- Kauf und Verkauf nur auf dem Wege der Barzahlung'<.

Wie schon die Ausführungen über die Bürgschaft, so ist der Sinn dieser Richtlinien, Handlungsanweisungen zu sein gerade dadurch, daß sie keine sind. Denn natürlich weiß auch Luther, daß sich auf diesem Wege keine weltliche Ökonomie betreiben läßt⁶³. Mehr noch: Deren Operationsmodus läßt sich überhaupt nicht aus dem Evangelium ableiten, sondern richtet sich ausschließlich nach der weltlichen Vernunft'. Warum aber dann die jede Alltagserfahrung schockierenden vier Weisen christlichen Wirtschaftens? Meine Antwort lautet: Sie bilden einen gegenstrebigen Pol zur weltlichen Ökonomie, damit ein Punkt existiere, von dem aus die auf Herstellung und Zurverfügunghaltung der Welt zielende Eigenlogik ökonomischen Handel hinterfragbar bleibt. Man kann es auch so formulieren, daß der ökonomische Determinismus mit Kontingenz ausgestattet wird. Denn erneut geht es Luther darum, daß die Menschen »nicht auf das Künftige sich vermessen noch auf den Menschen oder sich selbst vertrauen, sondern hangen an Gott allein ...«⁶⁵. Gerade die jeder ökonomischen Alltagserfahrung hohnsprechende Aufforderung, sich berauben und bestehlen zu lassen und obendrein den Rest noch freiwillig dazugeben, schafft, wenn sie als dem Menschen prinzipiell zugängliche Möglichkeit ernstgenommen wird, die Distanz und innere Freiheit, aus der gute und richtige wirtschaftliche Entscheidungen in der Welt getroffen werden können.

Was die Religion der Ökonomie für Luther zu sagen hat, kann nicht in der Rechtfertigung dessen bestehen, was diese ohnehin schon vollzieht. Hierauf bezieht sich gerade seine Kritik an der römischen Kirche. Es geht ihm aber auch nicht einfach um aus der Bibel deduzierte Verhaltensrichtlinien. Dies wäre einfältiges. Es geht darum, in der Ökonomie Kontingenz verfügbar zu halten, die sich erst aus der Menschen nicht zugänglichen Perspektive Gottes als determiniert herausstellen kann. Kluge Ökonomie rechnet daher damit, daß in der scheinbar determinierten Gegenwart immer auch offene Zukunft mitläuft. Denn es ist diese *gegenwärtige Zukunft* der eigentliche Grund dafür, warum man immer mit Unvorhergesehenem rechnen muß, welches sich erst aus der Perspektive der *zukünftigen Zukunft*, eben aus der Sicht Gottes, so wie sie als Wort auf die Menschen gekommen ist, als notwendiges Element einer Bewegung auf ein bereits feststehendes Ende hin herausstellen kann", Nur die Religion stellt sicher, daß die Möglichkeit eines wirklich Guten in der weltlichen Kommunikation durch die Zirkulation des Wortes Gottes zugriffsfähig bleibt. Die Sicherung des Zugriffs auf diese Kommunikationsmöglichkeit ist Aufgabe der Kirche und der Theologie. Durchführbar ist diese Kommunikation aber nur in Form *unentscheidbarer paradoxer Antinomien*: Etwas ist nur, weil auch sein Gegenteil ist⁶⁸. Immer wieder verweist Luther darauf, daß Gottes Wort erhebt, indem es erniedrigt, tröstet, indem es erschreckt, heilt, indem es schlägt, aufbaut, indem es zerbricht". Mit Blick auf die Ökonomie heißt das: »Wucher muß sein, aber wehe den Wucherer?«^v.

Zu behaupten, so Luther, daß der Halbsatz »Wucher muß sein« nicht wahr sei, hieße zu behaupten, daß die Sätze »Es gibt eine Welt ohne Welt« und »Es gibt einen Teufel ohne Teufel« wahr seien?'. Wäre aber, so fügen wir hinzu, der zweite Halbsatz »Wehe den Wucherern« unwahr, so wäre nicht mehr zu sehen, warum mit der Behauptung »Wucher muß sein« auch gesagt ist: »Gnade ist sicher, weil Glaube möglich ist.« Gerade die gesteigerte Unwahrschein-

lichkeit dieser paradoxen Konstruktionen ist es, die ihnen reale Wirksamkeit verleiht. Dies aber nur, insofern der Eigenart paradoxer Verhältnisse Rechnung getragen wird. Paradoxa sind *zweiwertige Oppositionen*, in denen sich kein Wert ausschließen läßt, um zu eindeutigen Entscheidungen zu kommen. Genau das war aber das Versprechen der Ablasspraxis. Sie versprach Heil auf ökonomischem Wege, denn aus dem Fegefeuer gibt es nur einen Ausgang, den in den Himmel.

Demgegenüber begreift Luther das Leben als ein Oszillieren von einem Wert zum anderen (Reich Christi/Reich der Welt; Wucher/Nichtwucher und so weiter). Eine Entscheidung nur für das eine oder das andere ist dem Menschen nicht zugänglich. Weder die scheinbar sich jeder wirtschaftlichen Tätigkeit enthaltende mönchische Askese noch der Glaube an Werke führen zum Heil. Die Entparadoxierung des Paradoxen ist nur über Glauben möglich. In diesem leuchtet eine Möglichkeit des Menschen auf, die nur so gedacht und gesagt werden kann, und die, gerade weil sie so gedacht und gesagt werden kann, eine reale ist. Luther wählt diese paradoxe Formulierung für das Verhältnis von Religion und Welt, weil sie, gerade indem sie der gewöhnlichen praktischen und sprachlichen Erfahrung widerspricht, Raum schafft für andere Perspektiven auf die Welt, die die Entdeckung neuer oder anderer Handlungsmöglichkeiten erlaubt. Auf diese Weise ist religiöse Kommunikation in der Welt und symbolisiert, auch mit Bezug auf ökonomisches Handeln, die *Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen*: Gutes ist ausschließlich im Durchgang durch das Böse zu erreichen. Aber auch die *Unwahrscheinlichkeit des Wahrscheinlichen*: Es gibt keinen ökonomisch determinierten Weg zum Guten. Nur insofern der Eintritt unwahrscheinlicher Ereignisse durch religiöse Kommunikation in der Welt bleibt und damit ist, kann auch deren konstitutive Kontingenz vom Menschen ertragen und bearbeitet werden. Ihr standzuhalten (standhalten zu müssen) und nicht in die Sicherheit einer hergestellten Welt (sei sie ökonomisch oder religiös) zu entfliehen (nicht wirklich entfliehen zu können), das macht das Wesen menschlicher Existenz aus: »Denn der Mensch findet sich mit sich selbst schwer beladen?«. «Hier, in der intrapersonalen Beziehung des Christen zum Weltmenschen und in der der Weltmenschen zueinander (Mensch-Mensch-Nexus), sind für Luther alle Fragen der Ökonomie angesiedelt.

Wenn das verstanden wird und im Horizont ökonomischer Kommunikation (nicht in ihr) immer mitläuft, kann auch die Ökonomie für Luther eine vernünftige und auf Gutes zielende menschliche Kunst sein. Dies allein schon deshalb, weil sie eine Form gesetzlichen Handeins ist, die das Leben fördert, die aber, gerade weil sie das Leben fördert, immer auch in der Gefahr steht, blind für das wirklich Gute zu sein. Ökonomie gehört zum weltlichen Regiment", weil ohne sie die Welt nicht existieren könnte. Denn in dieser Welt herrscht nicht nur Sünde, sondern auch Knappheit.

Im Umgang mit beidem ist Luther Realist, und dies führt ihn auf die Suche nach einem Weg, in der Ökonomie handlungsfähig zu bleiben, ohne das Heil der Seele ernsthaft negativ zu tangieren. Dies scheint ihm möglich, wenn solches Handeln im Einklang mit weltlicher Ordnung und Obrigkeit steht und den Gesetzen der Vernunft, der natürlichen Billigkeit und der Nächstenliebe folgt?. Die praktische Dimension dieser Orientierung sei nun kurz am Beispiel des Zinswuchers gezeigt. Zunächst folgt aus ihr soviel, daß eingegangene vertragliche Verpflichtungen gehalten werden müssen. Darauf verweist Luther immer wieder, denn aus seiner schroffen Kommentie-

rung des Wuchers hatten manche Zeitgenossen den Schluß gezogen, daß das Zinsverbot der Bibel auch die Pflicht zur Rückzahlung suspendiere".

Hinzu kommt, daß ein »mäßiger Wucher« oder auch ein »Notwucher« gerechtfertigt werden kann. Während der »Notwucher« auf Personen zutrifft, die in bescheidenen Verhältnissen von bescheidenen Zinseinnahmen leben, bezieht sich der »mäßige Wucher« auf einen Zinssatz von 4 bis 8%, wenn er nicht mutwillig und unnötig aus Geiz genommen wird". In einem solchen Kontext ist auch der Zinskauf zu rechtfertigen, nämlich dann, wenn Gläubiger und Schuldner des Geldes bedürfen, wenn es sich um ein solches Geschäft handelt und wenn der Zinssatz möglichst niedrig ist (4-6%). Grundsätzlich gilt: »Je weniger aufs Hundert, je göttlicher und christlicher der Kauf?".«

Generell gesprochen ist für Luther der Zins auf zwei Weisen zu rechtfertigen. Eine ist die bereits früher diskutierte Form des Zinskaufs mit festem Zinssatz und variabler Zinssumme. Die andere ist das Inrechnungstellen von Person, Zeit und Motivation bei Geldgeschäften. Wer etwa vermögend ist und schon seit längerem auf ein Darlehen Zinsen erhalten hat, von dem kann erwartet werden, daß er im Notfall dem Schuldner freiwillig Nachlässe gewährt. Nicht aber darf der Schuldner dies verlangen. Umgekehrt ist es nicht billig, dies von Menschen zu erwarten, die auf die Zinseinnahmen angewiesen sind".

Aber Rechtfertigung gibt es hier nur in dem Sinne einer Wahl zwischen zwei Übeln, um das größere Übel zu vermeiden". Mehr kann in einer unvollkommenen Welt" auch nicht erwartet werden. Dabei ist der Begriff des Unvollkommenen in zweierlei Hinsicht zu verstehen. Unvollkommene Menschen handeln unter der Bedingung unvollständigen Wissens. Es ist für Luther die Aufgabe *ökonomischer Vernunft*, des *Gewissens* und des *Glaubens*, hier für angemessene Entscheidungen Sorge zu tragen.

Ökonomische Vernunft: Anläßlich der Erörterung christlichen Leihens diskutiert Luther auch die Schranken dieses Handelns. Sie liegen für ihn einerseits in Christi Gebot, dauerhaft zu gebenv, und andererseits in der christlichen Verpflichtung, für die eigene Oikonomia (und das umschließt Mensch und Sache) zu sorgenv. Christliches Handeln in der realen Ökonomie bedeutet also nicht, alles und sofort wegzugeben: »Da predigt nun Christus nichts davon, sondern läßt es gehen wie es die Vernunft lehrt, wie man Güter teilen und handeln soll".«

Die Reproduktionserfordernisse der eigenen Oikonomia zu bedenken und deren dauerhafte Leistungsfähigkeit zu sichern, ist demnach Aufgabe der ökonomischen Vernunft. In die Sprache dieser Vernunftform übersetzt heißt das, knappe Mittel effizient zu allozieren.

Gewissen: Damit sind Entscheidungsspielräume geöffnet, weil die Sicherung der Oikonomia in der Zeit unter Informationsunsicherheit und Kontingenzvorbehalt steht. Hier das richtige Maß zwischen Besitzen müssen und Geben können zu finden, sei Aufgabe des Gewissens. »Darum sehe jedermann zu, nach seinem Gewissen, wenn, wo, wieviel und wem, er soll oder müsse leihen und geben. Hierin kann kein ander Maß gesetzt werdene'.«

Als Orientierung könne dennoch die Goldene Regel »Was du willst, daß dir ein ander tät, das tue du ihm auch und liebe deinen Nächsten als dich selbst«⁸⁵ dienen. Konkret gehe es darum, den Wirtschaftsakteur auch als Nächsten zu sehen und ihm keinen Schaden zuzufügen, ihm seinen Vorteil nicht zu nehmen und eingegangene Zusagen bei Kauf oder Geschäft nicht heimtückisch zu hintertreiben, Ein Gewissen, so Luther, das durch Gottes Wort sensibilisiert sei, werde bei der Verletzung dieser Maximen »in Unfriedenee? geraten und auf Korrektur dringen.

Das Gewissen ist so als ein letzter, nicht hintergehbare Bezugspunkt für die Einhaltung moralischer Standards in der Ökonomie verstanden, dem gerade dann Wirksamkeit zuzutrauen ist, wenn der eigene Nutzen gefahrlos auf Kosten eines anderen Nachteils gesucht werden kann. Um es erneut in die Sprache der modernen Ökonomie zu bringen: Gewissen ist eine Voraussetzung effizienter Allokation bei asymmetrisch verteilter Information.

Glaube: Es ist der Glaube, der für Luther den Mangel jeder Gewissensentscheidung, nämlich nie sicheres über das rechte Maß wissen zu können, heilt. Aus der Perspektive des Glaubens zeige sich, daß es nicht Quantität sei, die christliches Handeln in der Ökonomie definiere, sondern die Motivation: »Gib aus einfältigem Herzen«. Der Glaube heilt die Unzulänglichkeit alles Berechneten, indem er gerade nicht rechnet. Nur er gibt die Kraft, sein Herz nicht an das Ökonomische zu hängen. Denn Gott »läßt wohl geschehen, das du reich seiest, aber die Liebe will er nicht daran gehängt haben ...: Fällt ein Reichtum zu (spricht er), so hängst das Herz nicht dran!"".« Denn woran einer sein Herz hängt, das ist sein Gott. Mammonismus ist keine Frage der (gehobenen) Einkommensklasse, sondern der Motivation?"

Daß man sein Herz nicht an die Logik der Ökonomie hänge, dies scheint mir die alles entscheidende Botschaft evangelischer Ökonomik zu sein?'. Nicht nur, weil für Luther erst der Glaube des Herzens alle Werke gut macht, sondern weil der mit dieser Metapher angesprochene Distanzgewinn die vernünftige Erkenntnis ermöglicht, daß alle Vernunft auch blind ist⁹². Erst die sich selbst potentiell als blind in Rechnung stellende Vernunft kann wirklich sehen, was für das Wirtschaften das Zuträgliche ist. Diese Einsicht führt zu jenem Maß an Selbstreflexivität, das notwendig ist, um die alltäglichen Präferenzordnungen des Nützlichen zurückzubinden an Institutionen (Glaube, Gewissen), die durch Metapräferenzen (Billigkeit, Nächstenliebe) die Überprüfung der Nützlichkeit des angestrebten Nützlichen erlauben.

Hier nun zeigt sich eine merkwürdige Widerstrebigkeit in Luthers ökonomischem Denken. Einerseits einer versinkenden ökonomischen Welt verpflichtet, die Ökonomie als personale Relation verstand, führt gerade diese für die moderne Ökonomie unangemessene (und zu Fehlurteilen führende) Beschränkung Luther zu strategischen Fragen modernen Wirtschaftens, die in der heutigen ökonomischen Theoriebildung und in der wiederum angelaufenen ökonomischen wirtschaftsethischen Diskussion von zentraler Bedeutung sind: Knappheit, Nichtwissen, Risiko und Kontingenz. Dies gilt ebenso für die Frage der Selbstreflexivität und die Bedeutung von ökonomisch effizienten Metapräferenzen, die den Erhalt einer unabdingbaren Mindestmoral im ökonomischen System sichern, die aber nicht ökonomisch begründet werden kann?'. Hier für Übersetzbarkeit zu sorgen, indem die paradoxe Struktur der Beziehung zwischen der Religion und der ökonomischen Welt der Dinge entfaltet wird, scheint mir eine lohnende Aufgabe evangelischer Wirtschaftsethik zu sein.

Abstract

This article examines Luther's conception of Economy and Economics. The analysis shows a paradoxically structured religious communication about economic problems (inflation, interest). This form of communication serves to keep contingency available within the economic system. Together with reason, conscience and belief the awareness of contingency is a presupposition of reasonable economical decisions. The most important conclusion is that the relationship of these aspects of action - as discussed by Luther - is also a major problem in the contemporary discussion of business and economics effects.

Dr. Iose! Wieland

Universitätsstraße 13-17

4400 Münster

Anmerkungen

1. Vgl. G. Schmoller (1860): Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, Bd. 16, S. 495, 571; K. Marx (1972): Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, Band 1, in: MEW Bd. 23, Berlin: Dietz, S. 619; ders. (1972): Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil, in: MEW 26.3, Berlin: Dietz, S. 516; M. Weber (1920): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr, S. 72f., 75; H. Hesse (1987): Über Luther »Von Kauffshandlung und Wucher«, Düsseldorf: Handelsblatt, S. 44f.
2. Vgl. für Belege: H. Barge (1951): Luther und der Frühkapitalismus. Gütersloh: Bertelsmann, S. 37, 40ff.
3. WA 51, 590.
4. Exemplarisch: Während E. Troeltsch (1919): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr, S. 571ff., sich auf die Seite der Antimodernismusthese stellte, versuchte W. Eiert (1958): Morphologie des Christentums, München: Beck, Bd. 2, S. 466ff., das genaue Gegenteil zu beweisen. Daß bei einer solchen Fragestellung die Diskussion letztlich fruchtlos bleiben muß, werden wir weiter unten noch sehen. Interessant in dieser Hinsicht auch: H. Barge (1951): AaO., und G. Fabiunke (1963): Martin Luther als Nationalökonom, Berlin: Akademie Verlag.
5. Vgl. ebenfalls exemplarisch H. Barge (1951): AaO., S. 36, 4; P. Althaus (1965): Die Ethik Martin Luthers, Gütersloh: Mohn, S. 114f.
6. WA 51, 354.
7. WA 15, 312.
8. WA 6, 261. Allerdings muß man einschränkend berücksichtigen, daß die darin ebenfalls enthaltene Kritik an der Trunksucht nicht ein Spezifikum Luthers war, sondern grassierende Trunksucht war ein Problem der Zeit. Vgl. A. Legnaro (1981): Alkoholkonsum und Verhaltenskontrolle - Bedeutungswandel zwischen Mittelalter und Neuzeit, in: G. Völger (Hg.): Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich, Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.
9. Vgl. N. Luhmann (1987): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; J. Wieland, (1991): Die immanente Ethik des natürlichen Preises bei Adam Smith - über die Beziehungen des Marktsystems zu seinem »Rand«, in: A. Meyer-Fajep, Ulrich (Hg.): Der andere Adam Smith. Beiträge zur Neubestimmung von Ökonomie als Politischer Ökonomie, Bern/Stuttgart: Haupt; ders. (1992): Adam Smiths System der Politischen Ökonomie. - Die Emergenz des ökonomischen Systems der Moderne, in: W. Krohn/G. Küppers (Hg.): Emergenz und Selbstorganisation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
10. WA 51, 417.
11. WA 15, 293.
12. WA 51, 332.
13. WA 51, 331.
14. WA 51, 340.
15. Es ist bemerkenswert, daß die wirtschaftshistorische Forschung bis auf den heutigen Tag nicht sicher ist, welchem der Faktoren, die zur Preisrevolution führten, welche Gewichtung bei der Erklärung des Phänomens zukommt und wie ihr Zusammenspiel aussah. Vor diesem Hintergrund den Aspekt der Sachkenntnis Luthers in das Zentrum des Interesses zu rücken, scheint mir eine wenig erfolgversprechende Strategie.

16. Vgl. hierzu und zum folgenden: G. *Schmoller* (1860): AaO. S. 504-511, vor allem aber die Ergebnisse der neueren Forschung: K. *Glamann*; Der europäische Handel 1500-1700; und G. *Parker*: Die Entstehung des modernen Geld- und Finanzwesens 1500-1700, in: K. *Borchardt* (1979) (Hg.): Europäische Wirtschaftsgeschichte, Stuttgart/New York: Fischer, Bd. 2; H. *Kellenbenz* (1986) (Hg.): Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Stuttgart: Cotta, Bd. 3, S. 858ff.
17. Vgl. G. *Schmoller* (1860): AaO., S. 668ff., der sie dort in weiten Auszügen bringt.
18. WA 30 I, 166f.
19. WA 51, 336, 339f.; WA 47,559, WA 8, 404; Tr 4, Nr. 4046.
20. WA 30 I, 136, 140f.; Tr 5, Nr. 5429.
21. Vgl. WA 15,366.
22. WA 6, 270.
23. WA 6, 270f.
24. WA 6, 271.
25. WA 15,294.
26. WA 15,295.
27. WA 15, 295f.
28. WA 15,296.
29. WA 8, 518, WA 30 I, 164.
30. Sehr zu Recht im übrigen, weil alle Versuche der Regierungen, die Inflation zu stoppen, scheiterten.
31. Wa 30 I, 164.
32. Vgl. G. *Schmoller* (1860): AaO., S. 516ff.
33. WA 30 I, 208.
34. Für zahlreiche Belege: F. *Braudei* (1986): Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts, Bd.2 und 3, München: Kindler.
35. Vgl. G. *Schmoller* (1860): AaO., S. 522ff.
36. So H. *Barge* (1951): AaO., S. 35.
37. M. *Weber* (1976): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr, S. 353.
38. Wohl aber zwischen Gewinn und Zins. Der erstere läßt sich prinzipiell rechtfertigen, der letztere nur als konditionierte Ausnahme. Vgl. zur Rechtfertigung des Gewinns: M. *Brecht* (1986): Martin Luther, Stuttgart: Calwer, Bd.2, S.143.
39. WA 51, 333; vgl. 51, 341.
40. Vgl. N. *Luhmann* (1989): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 378.
41. Vgl. H. *Barge* (1951): AaO., S. 12f., und für weitere Formen der Umgehung des Zinsverbotes: H. *Hesse* (1987): AaO., S. 37ff.; J. *Le Goff* (1988): Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 75ff.
42. Vgl. für das folgende: WA 6, 36ff.; 51, 344ff.
43. Dieses Argument war von *Aristoteles* bis hin zu den Autoren des Merkantilismus gängige Münze. Mit dem Verlauf des 17. Jahrhunderts verschwindet es in dem Umfang aus der Diskussion, wie klar wird, daß moderne Gesellschaften auf der genau umgekehrten Vermutung beruhen.
44. WA 6,54.
45. WA 15,321.
46. Weitere Ausnahmen: stipendium laboris (Kapitalzins, der über Arbeit legitimiert ist), periculum sortis (Risiko des Kapitalverlustes) und ratio incertitudinis (Erwägung der Unsicherheit des Wirtschaftens). Vgl. J. *Le Goff*(1988): AaO., S. 75ff.
47. H. *Barge* (1951) AaO., S. 17.
48. WA 6, 54.
49. WA 51, 345.
50. WA 51, 349.
51. Zitiert nach H. *Barge* (1951): AaO., S. 37.
52. WA 51, 350.
53. Allerdings wäre es ein Fehler, das Ablassproblem rein ökonomisch zu interpretieren. Dahinter stand theologisch die im Mittelalter neu eingeführte Idee eines Purgatoriums, mit der die römische Kirche den polaren Dualismus von Gut/Schlecht und Himmel/Hölle auflöste und Bußfertigkeit als Lebensgefühl zuließ. Selbstverständlich verwarf Luther auch die Idee eines Purgatoriums.
54. WA 6, 257.

55. Vgl. WA 15, 296f.
56. WA 15, 293.
57. WA 51, 350. *M. Brecht* verweist auf Luthers apokalyptischen Weltblick; vgl. Luther und die Probleme seiner Zeit, in: *D. Stievermann* V, *Press* (1986) (Hg.): Martin Luther. Probleme seiner Zeit, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 61; ich glaube aber, daß man davon das anthropologische Kontingenzproblem sorgfältig unterscheiden muß.
58. *K. Stock* (1988): Das Menschenbild der reformatorischen Theologie. Sozialethische Implikationen, in: *Loccumer Protokolle. Theologische Aspekte der Wirtschaftsethik* V., Loccum, S. 12.
59. *G. Ebeling* (1981): Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen: Mohr, S. 240.
60. Diese Absicht impliziert die Annahme, daß Luther kein ökonomischer Situationsschriftsteller war, sondern daß seine ökonomischen Schriften und Stellungnahmen immer auch der Versuch sind, seine theologischen Überzeugungen in der Praxis zu entwickeln. In diesem Sinne auch: *Th. Strohm* (1983): Luthers Wirtschafts- und Sozialethik, in: *H. Junghans* (Hg.): Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 223.
61. WA 15, 299.
62. WA 15, 300-303.
63. WA 15, 302.
64. WA 32, 395; Br. 3, 176; Br. 3, 484-486.
65. WA 15, 302.
66. Br. 3, 484-486.
67. Vgl. *G. Ebeling* (1981): AaO., S. 220.
68. Vgl. zum Problem der Paradoxien die Beiträge in *H. U. Gumbrecht* K. L. *Pfeifer* (1991) (Hg.): Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. Es ist bezeichnend, daß *E. Troeltsch* (1919), aaO., S. 577, diese Paradoxien als »Alternieren der Gesichtspunkte« und »Doppelheit der Ethik« mit einem kritischen Unterton bemerkt, während sie *W. Eiert* (1958), aaO. dazu bringen, diametral entgegengesetzte Behauptungen über Luthers Ansichten aufzustellen (S. 474f. und S. 480 z. B. zur Frage des Marktbegriffes),
69. WA 2, 95.
70. WA 51, 354.
71. WA 51, 354.
72. WA 2, 105.
73. WA 32, 321.
74. Br. 3, 485f.
75. Br. 3, 176f.; 312f.
76. WA 51, 371-374. Es ist von größtem Interesse zu realisieren, daß Luther hier eine ökonomische Figur (regulierter Zins) als funktionales Äquivalent für ein moralisches Argument gelten läßt.
77. WA 6, 58.
78. Br. 3, 485f.
79. WA 51, 372; 376.
80. WA 2, 92.
81. WA 51, 384.
82. WA 51, 392.
83. WA 32, 395, vgl. 32, 307.
84. WA 51, 393.
85. WA 6, 49.
86. WA 30 I, 166.
87. WA 30 I, 207.
88. WA 51, 389.
89. WA 32, 457.
90. WA 30 **1, 133.**
91. Diese Einsicht verdanke ich einem Hinweis von *H.-G. Nutzinger*.
92. WA 6, 206.
93. Vgl. *J. Wieland* (1990): Wirtschaftsethik als Selbstreflexion der Ökonomie. Die Mindestmoral im ökonomischen System und die Verantwortung für externe Effekte, in: *P. Ulrich* (Hg.): Auf der Suche nach einer modernen Wirtschaftsethik. Bern/Stuttgart: Haupt.

Ethik zwischen sozialverfaßter Habitualität und Reflexion

Von Wolfgang Maaser

1. Prärationale Einflüsse ethischer Urteile: ein Beispiel aus der Wissenschaftsethik

Es ist fast drei Jahre her, daß in einer erneuten Heideggerdebatte darum gestritten wurde, Obi und warum *Heidegger* in der ersten Phase des Dritten Reichs die (prä-)nationalsozialistische Politik mit philosophischen Gründen legitimierte. Was waren die Gründe, die den bekannten Philosophen hierzu veranlaßten? In den vielfältigen Diskussionen wurden verschiedene Erklärungsmuster ins Spiel gebracht, die implizit ein Problem ethischer Theoriebildung enthalten; dies möchte ich im folgenden analysieren.

Handelte es sich bei Heideggers Fehleinschätzungen um die durchschnittlichen Defekte, mit denen wir bei jedem Menschen rechnen müssen? Lag es daran, daß er nicht bei seiner Aufgabe als Philosoph blieb und deshalb bei seiner Kompetenzüberschreitung kläglich scheiterte? Oder sind seine damaligen politischen Wahrnehmungsmuster und die irrationalen Hoffnungen in seinem philosophischen Denken begründet? *Habermas* hat die letzte Frage durchweg bejaht: »Ich finde, das ist die eigentlich interessante Frage: Sind die politischen Privatmeinungen eines Philosophen etwas, was seiner Theorie äußerlich bleibt oder nicht? Da kann man jetzt sehen, daß ein innerer Zusammenhang besteht.«

Die These vom inneren Zusammenhang unterstellt, daß bestimmte Formen des theoretischen Denkens prärationale, bereits eingeübte politische Deutungsmuster desselben Subjekts verstärken und legitimieren *können*, jedoch nicht, daß das Denken eo ipso der bloße -Reflex dieser Einflüsse ist. Um jedoch den vortheoretischen Faktoren nicht zum Opfer zu fallen, wird den Wissenschaftlern *als Wissenschaftlern* häufig empfohlen, entweder in politischen Beurteilungen vollständig enthalten zu sein oder deutlich zu markieren, daß es sich bei Äußerungen im Bereich der Öffentlichkeit um ihre private Meinung handelt. Beide Bereiche seien also scharf voneinander zu trennen. Mit einer solchen, vom Szientismus beeinflussten Konzeption kann sich die philosophische (und die theologische) Ethik nicht zufriedengeben-; denn eine derartig klare Trennung zieht notwendigerweise einen Verzicht auf universale Geltungsansprüche nach sich.

Habermas' These regt dazu an, die Wechselbeziehungen zwischen prärationalen Einflüssen und abstrakten Denkfiguren genauer zu analysieren; sein provozierender Standpunkt ist eher als eine *problemheuristische* Frage zu verstehen. Er will vor allem hervorheben, daß philosophische Entwürfe bestimmte Wirkungen auf den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang haben, selbst dann, wenn sie dies nicht intendieren; diese Wirkungen müssen selbst Teil des philosophischen Nachdenkens sein. In eine ähnliche Richtung weisen die Überlegungen *Derridas*, wenn er die Aufgabe unterstreicht, die Verbindungslinien zwischen wissenschaftsinternen und wissenschafts-externen Faktoren genauer zu untersuchen. Wissenschaftliche Reflexionen sind Teildiskurse

eines übergreifenden Diskurses, deren >pragmatische< Dimension für ein zureichendes Verständnis notwendig ist. Die Kompetenz der »internen« Lektüre steigt, wenn man die pragmatischen, gewissermaßen »externen« Effekte miteinbezieht.

Während Habermas und Derrida vor allem die sich in die Gesellschaft hinein entfaltenden Wirkungen von Heideggers Denken im Blick haben, setzt *Bourdieu* am anderen Pol der Wechselwirkungen an: Philosophische Konzeptionen kommen bereits aus einem Kontext, der bei der Analyse eines Entwurfs nicht ausgeblendet werden darf. Er bringt seine Skepsis darüber zum Ausdruck, daß die Kraft der Reflexion ein Subjekt unmittelbar und initiiierend in eine autonome Position gegenüber der (beziehungsweise seiner) kulturellen Habitualität zu versetzen vermag. Dies sei aber der Anspruch und die Absicht Heideggers: »Denunzierung des gemeinen Verstandes, der xlogac, des -manc, Behauptung eines initiiierenden Schnittes zwischen dem dieses Namens würdigen Denken, der Ontologie und dem gewöhnlichen, vulgäranthropologischen Denken des gemeinen Verstandes und der Humanwissenschaften.«

Gerade das Pathos, mit dem Heidegger die »doxa« bekämpft, steht in keinem Verhältnis zu der Naivität, mit derer die bereits eingeübten politischen Wahrnehmungsmuster? in seinen konkreten Einschätzungen rezipiert. Dieser Sachverhalt enthält einen für die ethische Theoriebildung entscheidenden Hinweis: Je geringer und undifferenzierter das Bewußtsein von den bereits im Kontext wirksamen Einstellungsmustern ist, desto größer scheint die Gefahr zu sein, bei konkreten Entscheidungen unkritisch auf sie zurückzugreifen. Inwieweit können wir überhaupt mit der Autonomie des Subjekts rechnen? Wie autonom ist ein innerhalb eines Kontextes und mit ihm in Wechselwirkung lebendes Subjekt, das ethische Entscheidungen trifft? Hat seine Autonomie eine bestimmte Reichweite bzw. eine Grenze, jenseits derer die heteronomen Faktoren, insbesondere die gesellschaftlichen Einflüsse, die Herrschaft übernehmen? Gibt es die Möglichkeit, die Freiheit des Menschen so zu denken, daß das soziale Verfaßtsein menschlichen Lebens mit der Freiheit-vermittelte gedacht werden kann, ohne in den Strudel der Determinierungsdebatten hineingezogen zu werden"? Der Alltagsverstand neigt hier zu Gebietsaufteilungen. In szientistischen Konzepten hat die Gebietsaufteilung den Sinn, das wissenschaftliche Forschen von Determinierungsthesen, insbesondere von marxistisch inspirierten Basis-Überbau-Diskussionen freizuhalten.

Bejaht man die letzte Frage, so verschieben sich eine Vielzahl von Problemkonstellationen in der ethischen Theoriebildung: Bereits eingeübte soziale Konventionen und Hintergrundsüberzeugungen moralischen Handeins, kollektive Einstellungen und lebensgeschichtliche Einflüsse müssen nicht per se methodisch aus der Ethik ausgegrenzt und als Kontrastbild zum autonomen Individuum etabliert, sondern methodisch einbezogen werden. Diese scheinbar nichtethischen Komponenten bestimmen weithin unser konkretes Verhalten; deshalb sind sie es wert, analysiert zu werden. Grenzsituationen sind eine Ausnahme. Das Gebiet des *gelebten Ethos* ist hingegen das Zielgebiet und das »Ursprungsgebiet sowohl der praktischen Leistungen wie der gedanklichen Projektionen«¹⁰.

2. Das gelebte Ethos und seine Regeln

Möglicherweise sieht man in der starken Hervorhebung des gelebten Ethos die Gefahr, daß hier dem empirischen Menschen von vornherein der Vorrang gegeben wird; dieser sei aber kein relevanter Gegenstand der Ethik, sondern Gegenstand der Sozialpsychologie oder anderer empirisch orientierter Humanwissenschaften. Nimmt man hingegen die ganze Breite philosophischer und theologischer Ethiktraditionen zur Kenntnis, so zeigt sich, daß die methodische Ausgrenzung empirischer Faktoren in der ethischen Theoriebildung nur ein Konzept unter vielen ist. Schon ein flüchtiger - nicht nur an der Kantianischen Tradition orientierter - Blick in die Geschichte der Ethik zeigt, daß man das Problem der bereits eingeübten Einstellungen häufig für bedeutsam hielt. Bereits in der Doppeldeutigkeit des Ethikbegriffes ist die Relevanz empirischer Einstellungen eingeschlossen: *Aristoteles* verstand unter Ethik nicht nur den Bereich der Grundhaltung beziehungsweise Gesinnung des einzelnen (*ἦθος*), sondern auch den Bereich der vorgegebenen Gewohnheit und Sitte (*ἔθος*)¹¹. Sein Vertrauen in das vorgegebene Ethos? können wir heute schwerlich teilen; das Beispiel von Heideggers Fehleinschätzungen legt es vielmehr nahe, die vorgängige gesellschaftliche Verfaßtheit einschließlich der politischen Deutungsmuster in einer kritischen Perspektive methodisch einzubeziehen.

Das gelebte Ethos läßt sich zunächst als ein komplexes System von Interaktionen beziehungsweise Handlungsmustern begreifen, an denen die einzelnen Subjekte teilnehmen. Es handelt sich hier nicht um bewußte Verhaltensweisen, sondern um fraglos vollzogene Handlungsgewohnheiten. Demnach verstehe ich (mit *R. Hubner*) Ethos als »die bestimmten! Formen der eingelebten. von Erziehung und Tradition weitergereichten, im konkreten Tun bestätigten Regelungen des gemeinsamen Handelns ..., die alle oder doch eine weit überwiegende Mehrzahl der Handelnden eint«¹². Gegenüber dem geschichtlichen Gewordensein dieses übergreifenden Interaktionssystems kommt das einzelne Subjekt notorisch zu spät. Mindestens in der ersten Phase seines Lebens ist es schwerpunktmäßig damit beschäftigt, sich die bereits vorliegenden Regeln anzueignen und eine soziale Identität auszubilden, um nicht aus dem gemeinsamen Handlungszusammenhang herauszufallen. Aber in zunehmendem Maße nimmt das Subjekt wahr, daß das Ethos keine homogene Größe, sondern ein Feld von in Beziehung stehenden und teilweise konkurrierenden *Lebensentwürfen* ist, die sich auch in Handlungen ausdrücken. Phänomenologisch läßt sich aufzeigen, daß Handlungen nicht bloße Außenwirkungen eines durch Freiheit bestimmten Personenkerns sind. In Handlungen ist eine gesamte Wirklichkeitsperspektive mitgesetzt, die sowohl das Selbstverständnis des Handelnden als auch sein - vereinfacht gesprochen - Welt- und Menschenbild umfaßt. Sowohl individuelle als auch kollektive Handlungen lassen sich deshalb auch als Ausdruck der in ihnen verkörperten Wirklichkeitsperspektive verstehen. Demnach ist das Interaktionsfeld keine bloße Aneinanderreihung der jeweils von Einzelsubjekten bewirkten -Kausalitätenc, sondern ein Gebiet gelebter, teilweise miteinander im Streit liegender Lebensentwürfe, in denen bereits über die konstitutiven Elemente (das heißt Selbst-, Menschen- und Weltbild) der Wirklichkeitsperspektive entschieden ist.

Sowohl die Handlungen als auch das Verständnis von Normen werden je nach der Wirklichkeitsperspektive verschieden aussehen, weil bereits eingeübte Situationsdefinitionen das Wahrnehmungsfeld markieren, in dem das Subjekt handelt. Ist im Handeln die Perspektive

mitgesetzt, daß die Wirklichkeit veränderungsfähig ist, oder erscheint mir die Welt als ein eigengesetzlich ablaufender Mechanismus, der mir nur private Spielräume ermöglicht? Nehme ich den Interaktionszusammenhang so wahr, daß in ihm das in Handlungen zum Ausdruck kommende Menschenbild immer wieder auf dem Spiel steht, oder habe ich bereits entschieden, daß die Menschen grundsätzlich -böse sind, so daß ihnen nur mit angst machenden Gesetzen beizukommen ist? Handle ich im Bewußtsein, einer Norm zu folgen, der ich unbedingt verpflichtet bin, oder vertraue ich auf spontan entstehende Handlungsoptionen, die aus meiner Liebesmotivation entspringen? In diese Alternativen spielen tiefgehende, an Erfahrung gebundene Hintergrundüberzeugungen hinein, die sich nicht einfach rational bearbeiten oder beiseiteschieben lassen.

Jede dieser Alternativen führt zu unterschiedlichen Handlungen; in allen Perspektiven wird man davon ausgehen können, daß ein Bewußtsein von Freiheit die Handlungen begleitet, allerdings hat die Perspektive aufgrund ihrer in die konstitutiven Elemente eingezeichneten materialen Bestimmungen bereits im Grundriß über die *Gestalt* der Freiheit entschieden. Und man kann annehmen, daß diese materialen Bestimmungen (wie verstehe ich mich selbst? Ist die Welt ein apokalyptisches Szenario von dämonischen Kräften et cetera?) durch die Partizipation am gelebten Ethos und durch die Gestalt der sozialen Identität bestimmt werden. Deshalb empfiehlt es sich, diesen Zwischenbereich der *sozialen Identität* im Hinblick auf die das Ethos konstituierenden Regeln hin zu analysieren und zunächst nicht induktiv bei der Betroffenheit des einzelnen oder deduktiv bei einer naturrechtlichen Norm oder allgemeinen Regel des Vernunftsubjekts anzusetzen.

Der Begriff der sozialen Identität setzt voraus, daß die Regeln des Handelns mit der historisch gewordenen Subjektivität verknüpft und nicht von ihr ablösbar sind sowie einen intersubjektiven Sinn haben. Dabei müssen die Regeln vom Subjekt nicht *ausschließlich* als die Last einer von außen gesetzten Instanz verstanden werden. Denn das Subjekt vermag *Ordnungszwecke* einzusehen, sich mit Regeln zu identifizieren und so den gesamten gemeinsamen Handlungszusammenhang als Teil *seiner* Praxis anzuerkennen. Regeln konstituieren die konkrete Gestalt der Intersubjektivität des Menschen und sind deshalb zentral für dessen Sozialität. Nur insofern Menschen Regeln internalisiert haben und diese als Teil ihrer sozialen Identität anerkennen und annehmen, kann man sie auf -gut und böse- ansprechen. Andernfalls würde der Vorwurf des schlechten Verhaltens, den man jemandem macht, nicht mehr bedeuten als wenn man dem Wetter vorhielte, es sei schlecht'. Der Sinn von geregelterm Handeln liegt also nicht ausschließlich auf der subjektiven Seite des Handelnden.

Umgekehrt vermag der Mensch aber auch Regeln zu verändern und zu gestalten und sie gerade hierin als Erfüllung seiner eigenen Möglichkeiten zu begreifen. Insofern ist der *Status der Regeln* einerseits konstitutiv mit den Subjekten verknüpft, andererseits sind die Regeln dem einzelnen gegenüber transsubjektiv, ohne jedoch einen ontologischen Status zu haben.

Das Alltagsbewußtsein neigt hingegen dazu, den Regeln einen quasi-ontologischen Status zu unterschreiben. Dies liegt daran, daß die zugrundeliegenden Lebensformen', die von verschiedenen Menschen beziehungsweise Gruppen geteilt werden, die Tendenz haben, sich selbst zu erhalten, indem sie vergessen, daß ihre Entstehung das Mal der Vergangenheit trägt«!/? In wissenssoziologischen Kategorien ausgedrückt: Sie werden Alltag, und die sie begleitenden und reproduzierenden normativen Deutungsmuster erscheinen im fraglosen Alltagshorizont als

>ewig<18. Das, was den Menschen als gewissermaßen den Naturgesetzen analoger Mechanismus der sozialen Wirklichkeit erscheint, zeigt sich hier als eine im Alltagsbewußtsein der Subjekte entstandene -Logik« In dem Moment, wo die Menschen ihre Alltagslogik auf die Wirklichkeit kollektiver Prozesse übertragen, erscheint ihnen diese als »eigengesetzlich«!“, Durchschauen sie jedoch diesen Vorgang, so können sie erkennen, daß die Handlungsgewohnheiten *gestaltungs-fähig* sind. Gerade weil es sich um interaktionsstabilisierende, sozial geteilte und historisch gewordene Gewohnheiten handelt, ist die Möglichkeit anderer Regelungen in ihnen bereits mitgesetzt. Die Veränderungsmöglichkeit muß also nicht von außen an sie herangetragen, sondern kann innerhalb eines Kontextes entdeckt werden. Gleichzeitig wird daran deutlich, daß Handlungen auch *regelungsbedürftig* sind. Denn die Regeln entlasten die Menschen von einer nicht vom isolierten Subjekt zu leistenden Formierung und Gestalt der Intersubjektivität und ermöglichen dadurch sein konkretes Subjektsein.

Demnach läßt sich das Ethos als ein permanenter Prozeß von aufeinander abgestimmten Handlungen begreifen, der von sozial verfaßten Subjekten aufgebaut wird. Es muß immer eine hinreichende Zahl von typischen Handlungen sichergestellt sein, wenn der Interaktionszusammenhang nicht zusammenbrechen soll. Denn die Handlungsregeln sind nicht nur »fir personale Interaktanten, sondern auch *durch* diese in Geltung gehaltenes'. Anders gesagt: Die für die Stabilität eines Interaktionssystems notwendige Geltung ist nur dann zu erwarten, wenn die Menschen den in der Regel verkörperten Lebensentwurf, das heißt das in ihr ausgedrückte Selbst-, Welt- und Menschenverständnis, teilen.

Hieraus läßt sich bereits eine minimale *Grundregel* formulieren, die noch nicht die materialen Grundentscheidungen der konkurrierenden Lebensentwürfe betrifft: Die Geltung der Regeln kann nur auf der Seite der betroffenen Subjekte entschieden werden. Der Vollzug der Praxis entscheidet darüber, ob Handlungsformen adäquat sind“. Das bloße Funktionieren reicht hier bei weitem nicht aus; die Menschen müssen den gemeinsamen Handlungszusammenhang (sowohl im Mikro- als auch im Meso- und Makrobereich) auch als ihren eigenen erfahren, erkennen und anerkennen können. Nur dann kann man mit einer Stabilität des Handlungszusammenhangs rechnen.

Es gehört zu den irrationalen Hoffnungen des Konservatismus, die Störungen im kollektiven Handlungszusammenhang mit der Erzwingung des Regelvollzugs beseitigen zu können, anstatt die Verweigerung des Regelvollzugs als eine berechtigte Herausforderung an unsere bereits eingeübten Lebensentwürfe und der sie konstituierenden Elemente zu verstehen. Durch Erzwingung lassen sich vermutlich selbst die Grundregeln des vorgegebenen Ethos nicht stabilisieren, sondern sie werden in den Strudel der weniger erheblichen Regelverweigerungen hineingezogen. Möglicherweise können die konservativ-funktionalen Argumente noch durch ein weiteres Argument gestützt werden, indem man erklärt, daß das vorgegebene Ethos *vernünftig* ist. Eine solch kühne These ist sowohl mit geschichtstheoretischen als auch metaphysischen Hypothesen belastet, so daß sie in den philosophischen Ethiken kaum eine Rolle spielt. Statt dessen wird hier das vorgegebene Ethos als etwas präsentiert, dessen Geltung nur dann als gerechtfertigt gilt, wenn es einer universalen Normenprüfung auf dem Prüfstand einer konsensualen Vernunft standzuhalten vermag; hierin drückt sich eine prinzipielle Skepsis gegenüber dem Ethos aus. In den meisten Fällen dominieren verschiedene Formen der Kritik.

3. Ethos und Kritik

Es sind zwei gegenläufige Linien der Kritik, die sich heute ausmachen lassen: Die eine setzt beim kontingenten Erlebnis der Unterbrechung des Alltags an, die andere versucht das fraglose Ethos in den Prozeß permanenter rationaler Prüfung hineinzuziehen.

Der erste Typus hängt eng mit dem stark belasteten Begriff der Betroffenheit zusammen. Wenn Menschen sich als -betroffen- bezeichnen, dann bringen sie zum Ausdruck, daß sie die *Erfahrung* des Fraglichwerdens einer Regel machen. Sie wollen sagen: So, wie es jetzt ist, kann es nicht weitergehen. Denn wir erleben, daß der gemeinsame Handlungszusammenhang und die Regeln, mit denen wir leben, die Identität anderer verletzt, so daß diese und wir als sBetroffenec den Handlungszusammenhang nicht mehr als unseren eigenen erfahren können. Hier spielen kontingente Faktoren wie Mitleid oder das unableitbare Ereignis des Anspruchs durch den bisher nicht wahrgenommenen Mitmenschen die maßgebliche Rolle. Dadurch entsteht eine meist kurzfristige Weigerung, bestimmte Regeln mitzuvollziehen, die man nicht vorschnell als eine lebensferne und irrationalistische Auflehnung abqualifizieren sollte, zumal dann, wenn man eingesehen hat, daß die Geltung von Regeln durch die Interaktanten sowohl in Wirkung gehalten als auch durch sie entschieden wird. Das Problem für diese eher *intuitionistische Ethik* beginnt erst da, wo man aus der Erfahrung der Unterbrechung eine Lebensform *sui generis* entwirft und das Ereignis der Unterbrechung zu einer Handlungsge-wohnheit umbauen will.

In einem solchen Konzept versucht man, die Wahrnehmung des Leidens zu konzeptionalisieren und verbietet sich infolgedessen, produktive Segmente innerhalb des vorgegebenen Ethos zu identifizieren. Ein solcher, die soziale Verfaßtheit des Menschen übergewöhnlicher und die lebensweltliche Eingebundenheit überspringender Imperativ ist häufig im Umfeld der kritischen Theorie zu finden: »Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.c-'

Im Ereignis des Angegangenseins wird eine Totalität gesehen, von der her ein *vollständiger* Einblick in das Ethos möglich wird, der jedoch nur aus einer Position eines nichtendlichen Subjekts heraus erfolgen könnte>, Dies aber ist das »ganz Unmögliche<>, ein Paradox, an dem um der minimalen *conditio humana* willen festgehalten werden muß. Es schließt die Hoffnung ein, daß sich in der **Wahrnehmung** des vollständigen Fraglichseins des Ethos die vollendete Negativität zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschließt-', Infolgedessen wird die Einsicht in die vollständige Zerrüttung der Lebenszusammenhänge zu einem den Weltbezug des Subjekts konstituierenden Blick>, der selbst unser Naturverhältnis bestimmen soll-".

Ein solches Konzept muß dann auch von material-utopischen Entwürfen Abstand nehmen, weil diese im Verdacht stehen, das Diesseits in einem -Jenseits- zum schönen Schein zu verdoppeln und damit das »ungemilderte Bewußtsein der Negativitätco aufzulösen. So kann das Ziel einer solchen Form von Kritik nur die vollständige Destabilisierung des Ethos sein. Ob man überhaupt von einem Konzept im engeren Sinne sprechen kann, muß meines Erachtens bezweifelt werden.

Nimmt man nun den pragmatischen Gesichtspunkt dieser kritischen Diskursform näher in den Blick, so ergibt sich ein eher enttäuschendes Bild: Die Radikalität und Faszination des theoretischen Problematisierungsniveaus führt im Vollzug der Praxis, auf die auch das

>Bewußtsein< der Negativität nicht verzichten kann, zu wenig diskursiven Einschätzungen. In konkreten Situationen, in denen aufgrund der sozialen Verfaßtheit menschlichen Lebens gehandelt werden muß - der Gesichtspunkt des Unterlassens ist zwar von Bedeutung, kann jedoch nicht zum Prinzip von Handlungen erhoben werden -, ist man gezwungen, auf bereits eingeübte Lebensentwürfe und Normen zurückzugreifen. Leider ist die Theorie jedoch zuvor so konstruiert worden, daß sie aufgrund ihrer Leitkategorie >Negativität< ausschließlich ein minimales Negativkriterium bietet. Man könnte als einen Imperativ möglicherweise formulieren: »Handle so, daß die Folgen deines Handelns den Abbruch des von dir wahrgenommenen Leidens bewirken!« Dieses Kriterium mag im Nahbereich eine mögliche Orientierungsregel abgeben - die Kategorien des -Abbruchs- und des -Leidens- müßten selbst hier durch weitere Kriterien qualifiziert werden, sonst könnten sie zu fatalen Konsequenzen führen -, sie scheitert jedoch vollends bei komplex aufgebauten Interaktionssystemen im Makrobereich. Will man nicht auf Handlungen verzichten, so ist man für diese Bereiche gezwungen, auf andere Leitkategorien zurückzugreifen, die sich in den eingeübten Lebensentwürfen verbergen. Zu deren Entschlüsselung und Bewertung stehen jedoch keine konstruktiven Kriterien zur Verfügung, denn dies ist durch die Leitkategorie >Negativität< ausgeschlossen worden.

Da man aber auf Handeln, sofern man an der Geschichte teilnimmt", nicht verzichten kann, fällt man auf die eingeübten Lebensentwürfe zurück. Bei konkreten Handlungsoptionen spielen dann möglicherweise dezisionistische Momente und Intuitionen eine Rolle. Die Einsicht, daß der Gedanke, »der gegen sein Bedingtsein sich abdichtet um des Unbedingten willen, um so bewußtloser, und damit verhängnisvollere? der Welt zufällt, wendet sich plötzlich in modifizierter Form gegen den Ansatz selbst: Jetzt ist es nicht mehr der Gedanke, das -Systemc, das sich gegen sein Bedingtsein abdichtet, sondern das Erlebnis der Negativität.

Man kann einen solchen Ansatz einen induktiven Ethiktypus nennen, weil er bei der Betroffenheit, das heißt bei der Erfahrung der Unterbrechung des Alltagsbewußtseins ansetzt. Sein Vorteil besteht darin, daß er an den bereits vorhandenen, jedoch nicht per se partikularen Motivationen" für ein mögliches verändertes Verhalten orientiert ist, sein Nachteil darin, daß er dabei stehen bleibt. Diese Motivationen sind für Handlungen notwendig; deshalb sollte man sie nicht einfach als irrational abklassifizieren, sondern sie von ihrem quasi-metaphysischen Erlebnischarakter entlasten und sie in einen kontrollierbaren Bearbeitungsprozeß hineinziehen. Daß Menschen Situationen auf eine bestimmte Art und Weise erleben, kann man ihnen nicht nehmen. Hingegen kann man mit ihnen *gemeinsam* fragen und überlegen, was sie damit ausdrücken wollen.

Dazu ist es zunächst notwendig, sich darüber klar zu werden, daß der Erlebnisstil eine »spezifische Form der Sozialität«³² ist. Erlebnisse, auch solche von besonderer Intensität, haben eine Struktur, das heißt sie laufen nach bestimmten Mustern ab und werden als ein Teil von uns erlebt. Intuitionen unterscheiden sich von unserem Erkenntnisstil vor allem darin, daß sie wesentlich schneller ablaufen. Sie sind ein abgekürztes hermeneutisches *Verfahren*v und steigen nicht unhistorisch vom Grund unserer Seele ins Bewußtsein auf. Deshalb sind sie Teil historisch gewordener Lebensentwürfe und keineswegs homogen; innerhalb des Ethos konkurrieren die *Intuitionsmodi* miteinander ebenso wie die verschiedenen Lebensentwürfe. Gefühle sind demnach *interpretierte* Gefühle.

Diese Einsicht führt nicht zur Geringschätzung der als >authentisch< erlebten Intuition, aber es

relativiert sie³. Ebenso wie bei Handlungsgewohnheiten impliziert dies die Veränderungsmöglichkeit des *Intuitionsmodus*. Dies läßt sich phänomenologisch aufzeigen: Wenn ein Subjekt eine *neuartige* Erfahrung" macht, die es zu Umstellungen seiner gesamten Wirklichkeitsperspektive (einschließlich der sie konstituierenden Elemente) -nötigt, beginnt es sowohl seine im Rücken liegenden, bis dahin für authentisch gehaltenen und erlebten Erfahrungen umzuarbeiten als auch seinen gegenwärtigen Wirklichkeitsbezug zu verändern und anders zu erleben; auch sein Zukunftsentwurf bleibt davon nicht unberührt.

Ein bei der Alltagsunterbrechung ansetzender induktiver Ethiktypus setzt bei der vorhandenen Veränderungsbereitschaft der Subjekte an. Wenn er Veränderungen innerhalb des Ethos intendiert und nicht nur auf dessen vollständiges Fraglichsein insistiert, kann er ohne Kommunikation nicht auskommen. Er muß das Risiko eingehen, sich dem Fremden und Widerständigen auszusetzen und die Möglichkeit einer Revision seiner Perspektive einräumen. Die Bedenken gegen Kommunikation sind möglicherweise berechtigt, wenn hierin ein ausschließlich formaler Klärungsprozeß gesehen wird, in dem die inhaltliche Relevanz der Alltagsunterbrechung sukzessiv zum Verschwinden gebracht wird, wenn also die Fremderfahrung durch Sammlung alles Verständlichen in *einem* Logos³⁶ -bewältigt- wird. Dieses Konzept der Kommunikation ist jedoch nur eine Auffassung unter anderen, die wiederum von dem jeweils zugrundeliegenden Lebensentwurf abhängen.

Verstehe ich Kommunikation ausschließlich als eine ideologische Form von Macht, die unter der Leitkategorie -Universalität partikulare Interessen legitimiert? Dies impliziert ein Selbstverständnis, in dem meine Bedürfnisse bereits als die letztgültigen zu stehen gekommen sind. Oder stehen sich in der Kommunikation praktische logoi gegenüber, die ihre inhaltliche und formale Gestalt als historisch geworden und veränderungsfähig begreifen und mit einer generativen Rückkopplung der Kommunikation auf die Gestalt der logoi rechnen? Hier ist ein Selbstverständnis impliziert, das hinsichtlich seiner Gestalt keine letztgültige Auskunft über sich selber geben kann, sondern sich als variabel versteht. Oder gehe ich davon aus, daß ich als ein an Kommunikation Teilnehmender an *einem* Logos partizipiere, der mich hoffen läßt, die Partikularismen zu überwinden? Dies setzt voraus, daß ich mich und die Kommunikationsteilnehmer als potentiell vernünftige Lebewesen verstehe, die im Zusammenspiel in Richtung auf eine fiktive Weltgesellschaft von Vernünftigen handeln wollen und können. In allen Fällen sind Lebensentwürfe vorausgesetzt, die selten in ihren material-ethischen Voraussetzungen geklärt sind.

Gerade der letzte Entwurf hat mit dem induktiven Ethiktypus die grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Ethos gemeinsam. Die Kritik wird hingegen nicht induktiv, das heißt von der Differenz Erfahrung des Subjekts her, sondern deduktiv im Vorgriff auf den einen oder im Rückgriff auf den bereits mitgesetzten Logos entwickelt. Dies hat Vorteile, weil vom Grundriß her das Moment der Kommunikation und eine rationale Minimalregel für die Prüfung der bereits vorhandenen Regeln des Ethos impliziert ist, welche die Willkür und den möglichen Dezisionismus des induktiven Ethiktypus ersetzen kann. Deshalb zielt dieser Ansatz auf ein institutionalisierbares *Verfahren*, wobei einmal dahingestellt bleiben kann, ob dies in einem ständig unter vielfältigen Handlungsanforderungen stehenden Interaktionszusammenhang überhaupt möglich ist.

Er hat jedoch auch einen dem induktiven Ethiktypus ähnlichen Nachteil, der die Rückwirkung

auf das Ethos betrifft. Der Nachteil besteht weniger darin, daß die Ethosformationen sich als besonders rigide und die sie konstituierenden Subjekte sich als besonders starrsinnig und unvernünftig darstellen, sondern in einem ansatzimmanenten Problem: Die formale Normenprüfung mag zwar die bereits eingeübten Normen kurzfristig erschüttern, aber vermag sie auch eine »motivierende Rückführung des Konsensfähigen in konkrete Tätigkeite-? zu leisten? Man kann dies mit guten Gründen bezweifeln. Denn das Verfahren zielt darauf ab, daß man zunächst die bereits wirksamen Normen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin prüft und im Zuge dessen die partikularen Motivationen in den lebensweltlichen Zusammenhängen auflösen muß. Nachdem man diese möglicherweise – in der Reflexion - überwunden hat, ist man hingegen bei einer Rückwirkung auf das Ethos wieder auf sie angewiesen. Kann man die Hoffnung haben, daß ein Subjekt, das sich im Vor- beziehungsweise Rückgriff auf den einen Logos als ein vernünftiges konstituiert, überhaupt partikulare Motivationen hervorbringt, die seine konkreten Handlungen innerhalb der konkurrierenden Ethosformationen bestimmen und antreiben"? Ist das nicht ein Widerspruch in sich selbst? Möglicherweise ist eine Übereinstimmung von partikularer Motivation und universaler Regel in Grenzfällen (beispielsweise bei der Frage des Überlebens) gegeben. In der Gesamtheit des Ethos, bei der es ja vor allem um die Gestaltung des *guten Lebens* geht, ist dies nicht zu erwarten.

Die beiden dargestellten Formen der Kritik haben entweder die im Erlebnis der Differenz begründete, bereits vorhandene Änderungsbereitschaft oder ein Verfahren der Prüfung des Ethos im Auge. Beide Ansätze sind so konstruiert, daß ihre kritische Stoßrichtung sich gegen das Ethos entfalten soll. Eine differenzierte Analyse des zu verändernden Wirkungsfeldes kommt kaum zum Zuge. Die Konstitution des Ethos kommt sowohl in dem induktiven als auch in dem deduktiven Zugang nur als unklarer Kontrast ins Spiel; aber »könnte es nicht auch einmal darauf ankommen, diese Welt in ihrer Wirkweise allererst eindringlich zu *interpretieren*, um so mehr Klarheit darüber zu gewinnen, wie man selbst an ihrer Gestaltung teilhat?«>'

Eine solche Entschlüsselung des Ethos möchte ich im folgenden am Begriff der -Norm- und andeutungsweise am Begriff der -Rationalität- aufzeigen.

4. Normen und Rationalitäten

Sittliche Normen gelten gemeinhin als Urteilsschemata nach bewußten Maßstäben, wie etwa »gut« und »böse«, die menschliches Verhalten bewerten und klassifizieren". Zu solchen Bewertungen sind allgemeine Gesichtspunkte notwendig. Deshalb heben beispielsweise regelutilitaristische Ethiken generelle, an der durchschnittlichen Praxis orientierte Normen mit dem Ziel hervor", die partikularen Bedürfnisse von auf Zusammenleben angewiesenen Subjekten -auszugleichen-. Solche Normen können zwar nicht ohne weiteres als sittliche Normen qualifiziert werden; ihre Orientierung an der durchschnittlichen Praxis weist jedoch indirekt auf die Aufgabe hin, das Verhältnis von Ethos und Normen genauer zu entschlüsseln.

Qualifiziert man ein Handlungsschema mittels einer Norm als »gut« und versteht es als Ausdruck eines Lebensentwurfs, so erkennt man, daß ein normatives Urteil auch ein Urteil über den inhärenten Lebensentwurf enthält. Deshalb kann eine Norm für ein bereits eingeübtes Selbstverständnis eine stabilisierende Funktion haben. In der Reflexion mag man sie deduzieren

und auf ein Handlungsschema applizieren. Ihr Zusammenhang mit dem Lebensentwurf legt es hingegen nahe, sie als *Teil* einer Wirklichkeitsperspektive und nicht als einen darüberliegenden, vom konkreten Subjekt losgelösten Maßstab zu begreifen. »Bei Normen tritt durchaus keine höhere Potenz in Kraft, die als Ausdruck reiner Vernunft der Endlichkeit konkreter Vollzüge überhoben wäre.«⁴³

Diese Einsicht führt zu einem Normenverständnis, das unter Normen Regeln versteht, die eine intersubjektive Praxis anweisen⁴⁴ und zumeist eine bereits durchschnittliche und selbstverständliche Praxis stabilisieren. Sowohl die intersubjektive Praxis als auch deren Regeln sind als historische zu identifizieren; dasselbe gilt für die Lebensformen, die sich in ihnen herauskristallisieren. Die Bedeutung von Regeln läßt sich präziser erfassen, wenn einmal ihre bereichsspezifische Funktionsweise und Geltung näher untersucht wird.

In face-to-face-Interaktionen wird deutlich, daß eine Regel nur dann als sinnvoll anerkannt wird, wenn sie eine bestimmte *Qualität* der Interaktion erhält, daß heißt wenn die beteiligten Subjekte sie nicht bloß als die Interaktion erhaltend, sondern gleichzeitig auch als eine ihre konkrete Gestalt der Identität ermöglichende und bewahrende Regel erfahren. Von einer Anerkennung im Vollsinn kann erst dann gesprochen werden, wenn die Interaktanten die Regel als Teil ihrer besonderen Identität erleben und sie vollziehen. Andernfalls entstünde gar keine Interaktion, sondern bestenfalls eine Metakommunikation, in der man sich auf die Regel kognitiv einigt.

Bei Analysen von komplexeren Interaktionssystemen (Meso-, Makrobereich) tritt der qualitative Gesichtspunkt immer stärker in den Hintergrund. Die Aufmerksamkeit ist dann nicht mehr auf die konkreten Interaktionen, sondern auf die Grundregeln gerichtet, die die (bloße) Erhaltung des Interaktionssystemsermöglichlichen. Je komplexer das Interaktionssystem wird, desto näher liegt es, diesbezügliche Reflexionen zu formalisieren. Es gelten dann diejenigen Grundregeln als »gut«, die die Kommunikation ermöglichen und es den Subjekten erlauben, die intersubjektiven Kontakte durch vielfältige -abgeleitete Regeln zu verwirklichen. Daraus wird die naheliegende Konsequenz gezogen, daß eine untergeordnete Regel solange als gerechtfertigt gelten kann, wie sie nicht die Bedingung von Kommunikation überhaupt hintergeht. Infolgedessen ergibt sich eine Minimalregel (Reziprozität), auf die sich alle kommunizierenden Teilnehmer des Systems einigen können beziehungsweise immer schon geeinigt haben. Zugespißt formuliert haben die Grundregeln vor allem das Überleben, jedoch nicht das Gutleben des Systems im Blick. Die Grundregel läßt sich dann als ein allgemeines, formales Kriterium verstehen, mit dessen Hilfe sich besondere Regeln des intersubjektiven Vollzugs bewerten und klassifizieren lassen.

Es fragt sich jedoch, ob es für die Ethik nicht fruchtbar sein kann, einmal in umgekehrter Richtung zu reflektieren und dabei vor allem den Wechselbeziehungen zwischen einer Grundregel und den untergeordneten Regeln Rechnung zu tragen. Phänomenologisch läßt sich zeigen, daß an konkreten Interaktionen teilnehmende Subjekte in einer besonderen Regel die mitgesetzte Grundregel ausdrücken: Was beispielsweise die allgemeine Regel der Gegenseitigkeit bedeutet, erfährt und versteht das Subjekt erst in einer besonderen inhaltlichen Interaktion. Der konkrete Vollzug interpretiert gewissermaßen die Grundnorm *inhaltlich*. Nur durch die *inhaltliche Repräsentation des Allgemeinen* vermag es, das Allgemeine mit sich selbst als einer besonderen, aufgrund vielfältiger -äußerlicher Einflüsse entstandenen Identität zu verknüpfen.

Subjekte können sich zwar kognitiv auf eine Grundnorm einigen; die Aneignung, Integration und Anerkennung kann hingegen nur im besonderen und damit qualitativen Vollzug geschehen, in der das Subjekt die Erfahrung macht, daß der kommunikativ-interpretative Vollzug der Grundnorm in sein besonderes Selbstverständnis integrierbar ist. Dies ist in gewisser Weise ein paradoxes Phänomen: Menschen erleben eine sie bindende, allgemeine Norm als Teil *ihres* Selbst nur auf dem kommunikativen Umweg der Vermittlung des Allgemeinen im Besonderen. Wird ein Subjekt ausschließlich kognitiv mit einer Grundnorm konfrontiert, in der Hoffnung, daß die vernünftige Einsicht und die Steuerungskompetenz der Vernunft zum Handlungsvollzug motiviert, so ist die Grundnorm nicht mehr als eine Leerformel, die maximal in Grenzfällen als mit der besonderen Identität verbunden erfahren werden kann.

Deshalb erscheint es wenig sinnvoll, in der Reflexion einen dichotomischen Gegensatz zwischen allgemein-formalen und untergeordneten inhaltlichen Regeln zu konstruieren, bei denen die letzten naturgemäß als individuell-partikuläre zu stehen kommen. Selbst bei den vielfältigen -abgeleiteten- Regeln wird man nicht von individuellen Regeln sprechen können, weil dies den Begriff der Regel sinnlos macht. Löst man diesen Gegensatz auf, dann tritt vor allem die Repräsentation des Allgemeinen im Typischen in den Vordergrund. Das Typische wäre dann eine Art Zwischenbereich, in dem sich Allgemeines und Besonderes bereits verbunden hätten. Die inhaltliche Repräsentation des Allgemeinen wäre dann zu untersuchen.

Ethische Reflexionen müßten demnach in *zwei* Richtungen erfolgen: Sie sollten nicht nur über die formalen Grundbedingungen der Kommunikation nachdenken, sondern vor allem über die allgemein-besonderen Typizitäten von sozial geteilten Lebensformen, in deren besonderer Gestalt sich das Verständnis des Allgemeinen verkörpert.

Solche Typizitäten sind im bereits vorliegenden Ethos wirksam; zwischen ihnen herrscht Konkurrenz. In ihnen kommen allgemeine Annahmen zum Ausdruck, die sich mit materialen Annahmen bereits verbunden haben. Dies habe ich bereits mit dem Begriff der gelebten Lebensentwürfe angezeigt. Ob man einen Standpunkt oberhalb des jeweiligen Lebensentwurfs gewinnen kann, hängt von den Möglichkeiten ab, die man der Rationalität zutraut. Sowohl der induktive als auch der deduktive Ethiktypus versuchen je auf ihre Weise einen solchen Standpunkt einzunehmen. Sie versuchen, die Position des endlichen Subjekts zu verlassen, vielfach um den Preis vollständiger Wirkungslosigkeit.

Im Gegenzug muß eine an den gelebten Typizitäten orientierte Analyse auch ein verändertes Verständnis von Rationalität nach sich ziehen. Wenn man das Allgemeine als im Besonderen verkörpert versteht, könnte man zu der These neigen, daß die Vernunft in die Geschichte übergegangen ist. Es ist jedoch fraglich, ob die historische Diversifikation aktueller Praxen und Lebensformen es noch zulassen, von der Rationalität zu sprechen, das heißt ob die Bestimmung des Menschen als eines vernünftigen Wesens die Möglichkeit impliziert, einen *vollständigen* Überblick über die historisch variablen Gestalten des Gesamtprozesses zu gewinnen. Dies setzt die Möglichkeit eines Vorgriffs auf das Ganze (einschließlich des Ziels des Gesamtprozesses) voraus, der in metaphysischen Bestimmungen der Vernunft als abgedeckt beziehungsweise plausibel erschien. Möglicherweise gab es Zeiten, in denen im Vorgriff auf eine selbst den Betrachter einschließende, allumfassende Ordnung ein Weltvertrauen vorherrschte, so daß die höchste Tätigkeit des Betrachters darin bestand, diese Ordnung nochmals in der eigenen Seele zu reproduzieren und zu wiederholern",

Die zunehmend auftretenden, vornehmlich durch die Denaturierung der Gesellschaft entstehenden Kontingenzen im historischen Prozeß und die rapide Fortentwicklung und Variation von Ordnungsmustern haben die Plausibilität eines solchen Rationalitätskonzeptes zerstört. Im Vergleich zum Mittelalter herrscht durchschnittlich ein extremes Bewußtsein von Kontingenz vor. Die Rationalitätskonzeption ist von dieser Entwicklung nicht unberührt geblieben. Der Diversifikation der Lebensformen entsprechend verwandelte »sich der Singular der Vernunft in den Plural von Rationalitätene". Gerade im Hinblick auf die Vielzahl der Normen und Lebensformen stellt sich die Rationalität eher als »ein Stückwerk dar, das der schlüssigen *Rekonstruktion des Ganzen* noch hart«⁴⁹.

Diese Selbstbescheidung der Vernunft ist keineswegs das Ende aller rationalen Erkenntnis. Jedoch impliziert sie die Einsicht, daß die historische Gestalt der Vernunft, die sich im Ethos verkörpert, eine sedimentierte Vernunft ist. Das heißt sie ist eine Vernunft, die sich von den inhaltlichen Verkörperungen nicht vollständig loslösen und zur reinen Vernunft aufspreizen kann, sondern eine, die ihre faktische Depravierung" und Zerteilung in verschiedene Lebensformen als einen Teil ihrer selbst anerkennen muß. Für sie gilt ebenso wie für das Ethos, in dem sie sich sedimentiert, daß dieses nicht als per se irrational oder als per se in seinem Grundriß gerechtfertigt gelten kann. Sie kann jedoch die Regelungsfähigkeit und Bedürftigkeit dieses Bereichs anzeigen. Wollte sie deutlicher qualitativ-bewertend eingreifen und nicht nur auf die Bedingungen der Koexistenz der Lebensformen abheben, so müßte sie sich stärker auf inhaltliche Komponenten konzentrieren, wie sie ein vernünftiger Lebensentwurf beziehungsweise sich als vernünftig verstehende Lebensentwürfe heute enthalten. Auf diese Weise würde sie dem paradoxen Umstand Rechnung tragen, daß die Anerkennung von Regeln nur gelingen kann, wenn sie sich mit der bereits vorhandenen, formal-inhaltlichen Typizität vermitteln läßt. Die Konsequenz wäre, bereits inhaltliche - etwa das Menschenbild betreffende - Vorgaben zu akzeptieren, ohne daß diese vollständig rational abgedeckt wären. Dies aber widerspricht weithin der philosophischen Tradition, die sich nicht mit Wahrscheinlichkeitsannahmen oder bereits vorhandenen inhaltlichen Auffassungen des Menschseins, die man im allgemeinen für wahr hält, zufriedengeben kann.

Aber kann die praktische Philosophie an diesen bereits vorhandenen Vorgaben vorbeigehen, wenn sie ihre Ansprüche in die eigentümliche Struktur der intersubjektiven Vollzüge hinein vermitteln will? Gehört nicht auch eine ausführliche Analyse der Bedingungen ihrer tatsächlichen Realisierungen hinzu? Lassen sich wissenschaftliche und praktische Interessen miteinander verbinden?

5. Topische Gesichtspunkte ethischer Urteilsfindung

In der philosophischen Tradition hat das Bewirkenwollen meist einen negativen Beigeschmack. Deshalb standen und stehen weithin die an logischer Urteilsbildung orientierten Interessen im Vordergrund. Der pragmatischen Dimension wurde vorwiegend eine nur untergeordnete Rolle beigemessen. Noch heute schwingen im aUtagssprachlichen Gebrauch des Rhetorikbegriffs diese negativen Konnotationen mit.

Die wissenschaftstechnische, im gesamten Mittelalter vorherrschende Unterscheidung von

Rhetorik und Dialektik (das heißt hier vor allem Logik) läßt sich als ein Versuch verstehen, praktische und theoretische Interessen in ein schießlich-friedliches Nebeneinander zu bringen. Diese bis in den Schulbetrieb wirksame Trennung ist von einigen Humanisten nie als befriedigend empfunden worden", In der von Rhetoren betriebenen Syllogismuskritik drückte sich nicht nur die Skepsis an einer allumfassenden Reichweite logischen Denkens aus, sondern es verbarg sich darin auch ein Konflikt um die ontologischen Voraussetzungen der Logikv. Es war ein humanistischer Topos, der die ausschließliche Konzentration des Philosophierens auf das Urteilen verunsicherte: »Die -ratio disserendi< umfaßt zwei Teile: -unam inveniendi alteram iudicandk ... Die Stoiker haben nur den einen Zweig ausgearbeitet. Die Wege des Urteilens nämlich haben sie sorgfältig in jener Wissenschaft verfolgt, die sie -Dialektik- nennen, die Kunst des Findens aber (artem inveniendi), welche -Topik- genannt wird, und welche sowohl nützlicher als auch ganz gewiß in der Ordnung der Natur früher (ordine naturae certe prior) ist, haben sie völlig vernachlässigt.«⁵³

Diese Unterscheidung macht darauf aufmerksam, daß die Vernachlässigung der Realisierungsbedingungen von ethischen Ansprüchen mit einer wissenschaftstheoretischen Vorentscheidung zusammenhängt. Ferner hebt sie hervor, daß die wissenschaftliche Reflexion dem potentiellen Wirkungsfeld in ihrem ontologischen Status -nachgeordne< ist>. Man könnte zugespitzt sagen: Das Rhetoreninteresse enthält die geheime These, daß zur praktischen Vernunft die Entschlüsselung des Ethos, insbesondere der eigentümlichen Struktur der das Ethos konstituierenden intersubjektiven Vollzüge und der sich in ihnen ausdrückenden, vorgängigen Lebensentwürfe gehört".

Für die Ethik zieht diese Einsicht eine Reihe von gravierenden methodologischen Konsequenzen nach sich. Reflektierende Subjekte müßten ihre vorgängige Partizipation am Ethos mitbedenken und darauf verzichten, in einer intelligiblen Welt ein in sich vollständiges, logisch-ethisches System zu entwerfen, das gewissermaßen als zweite Welt höherer Ordnung gegenüber dem Ethos zu stehen kommt. Im Gegenzug müßten die ethischen, auf das Ethos bezogenen Überlegungen mit Wahrscheinlichkeiten und Uneindeutigkeiten -arbeitenc, weil sie den ihnen im Rücken liegenden Horizont nur teilweise überschauen und deshalb die Reflexionen nicht an einem Nullpunkt beginnen können.

Eine ähnliche Problemkonstellation kann man bereits in der aristotelischen Auseinandersetzung mit der platonischen Philosophie entdecken. Plato zufolge liegen auf der Ebene der δόξα, der Meinung der Vielen (τῶν πολλῶν), bloße »Befindlichkeitszustände" und -Einseitigkeiten" im Streit, die durch die ἐπιστήμη zu überwinden seien. Für Aristoteles hingegen ist die vorgängige Partizipation an einem gemeinsamen Handlungszusammenhang (πόλις) nicht ein bloßer defizienter Modus des Existierens, sondern die konstitutive Voraussetzung dazu, überhaupt Ethik treiben zu können. In seiner etwas befremdlichen These, daß Ethik für junge Menschen nicht geeignet sei⁵⁸, ist der Gesichtspunkt impliziert, daß ein hinreichendes Bewußtsein von bereits angeeigneten und gelebten Regeln sowohl der Ethik dienlich als auch für ihre erfolgreiche inventio bzw. Realisierung notwendig ist⁵⁹. Die aristotelische These, daß das Ziel der ethischen, nicht am Exaktheitsideal der Mathematik orientierten Erkenntnis" die Praxis sei⁶¹, macht ja nur analytischen, über engagierte Emotionen hinausgehenden Sinn, wenn die eigentümliche Struktur ihres Wirkfeldes auch methodologische Konsequenzen hat.

Die methodologischen Probleme führen bekanntlich bei Aristoteles zu wissenschaftstheore-

tischen Komplikationen-. Die Methode der praktischen Philosophie verhandelt er in der Topik. Für die an der Praxis orientierte Ethik ist der Begriff *ἔνδοξα* von zentraler Bedeutung, dessen aktuelle Reinterpretation im Hinblick auf die Dichotomie zwischen induktiven und deduktiven Ethiktypen wichtige Aspekte erbringt. In ihm ist nicht nur der durchgängig betonte, erkenntnistheoretische Aspekt des '-Wahrscheinlichens, sondern ebenso die gesellschaftliche Verfaßtheit der realen Subjekte impliziert-. *ἔνδοξα* ist das, was die meisten gesellschaftlichen Subjekte für wahr halten, das weite Feld der allgemeinen Bildung und Meinung, »dessen gesellschaftlicher Wahrheitswert einer axiomatischen Letztbegründung nicht bedarfee'. In ihr schlagen sich Meinungen, Lebenserfahrungen, Handlungen und Motivationen nieder, die wiederum Generalisierungen! enthalten.

Wenn man diesen Sachverhalt hervorhebt, so hat dies nicht zur Folge, daß man den Status quo als im Grundriß bereits legitimiert akzeptieren muß. Der Akzent liegt vielmehr darauf, daß im intersubjektiven, praktischen Vollzug Voraussetzungen mitgesetzt sind, derer die Reflexion nicht vollständig habhaft werden kann. Das Ideal der Exaktheit scheitert gewissermaßen an der Struktur des praktischen Vollzugs und der vieldimensionierten sozialen Verfaßtheit des kollektiven Lebens. Man könnte im Anschluß an Aristoteles modifizierend formulieren: Topische Reflexion orientiert sich am gesellschaftlich Allgemeinen, an »allgemeinen Gegenständen (*κοινὰ*)«, deren Aneignung bereits in konkreten Vollzügen stattgefunden hat und deren »Erkenntnis auf eine gewisse Weise ... allen gemeinsam ist«⁶⁶. Modern gesprochen würde die Entschlüsselung der sozialvermittelten Habitualität zum Gegenstand der Ethik.

Unter Habitualität wären dann »sämtliche mündlichen, schriftlichen, bewußt oder unbewußt internalisierten Geltungsansprüche der Tradition und Konvention ins Auge zu fassen, vom idealen gesellschaftlichen consensus omnium beziehungsweise der herrschenden Vor-Urteils-Struktur über alle kanonischen Bildungsgüter bis hin zu den dezidierten -Lehrmeinungen einzelner Autoritäten (politischer, pädagogischer, wissenschaftlicher oder kultischer)«.

Ziel einer topischen Reflexion wäre demnach, das Ethos hinsichtlich seiner konstituierenden, vielschichtigen Dimensionen sozialhermeneutisch auszulegen. Die Sitte, das gesellschaftliche Selbstverständnis, die bewußten und unbewußt-habituellen Kommunikations- und Verhaltensnormen, dies alles dürfte nicht bloß als unklarer Kontrast eines Ethikentwurfs verstanden werden. Vielmehr müßte der von einer Gesellschaft jeweils internalisierte »Bewußtseins-, Sprach- und/oder Verhaltenshabitus« als ein Strukturmoment des herrschenden »Selbstverständnisses« analysiert werden.

Dies vermag die Ethik allein nicht zu leisten; wenn sie an einer Entfaltung ihrer Ansprüche interessiert ist, so kann sie auf die Erkenntnis der und die Zusammenarbeit mit den Humanbeziehungsweise den Gesellschaftswissenschaften nicht verzichten. Das weite Feld von prä-rationalen, die Selbst- und Situationswahrnehmung entscheidend beeinflussenden Hintergrundsüberzeugungen müßte mitbearbeitet werden, wenn ethische Ansprüche im intersubjektiven Vollzug integriert und anerkannt werden sollen. Die rhetorische Praxis hat dies immer gewußt, wenn sie der »amplifikatorisch-psychagogischen Bearbeitung der *loci communes* ... eine im weiteren Sinne -argumentative. Praxis«⁶⁷ zuschrieb?.

Die gesellschaftliche Habitualität ist heute in weitaus größerem Maße als in der Antike zu einem Feld konkurrierender, jedoch typischer Lebensentwürfe geworden. Ein einheitliches soziales Selbstverständnis erscheint angesichts der Diversifikation der Lebensformen nicht mehr

möglich. Es lassen sich jedoch Typen aufzeigen, mit deren Hilfe sich Lebensentwürfe und deren konstituierende Elemente trotz gewisser Spielräume beschreiben lassen. Nimmt man sowohl die auf die Lebensformen bezogenen Theorien als auch die Handlungsmuster in den Blick, so zeigen sich eine Reihe von Differenzen. So liegen beispielsweise Konzepte der Selbststeigerung mit Konzepten der Selbstbescheidung im Streit; individuelle Autonomie-Entwürfe lassen sich schwerlich mit einem Selbstverständnis übereinbringen, in dem die Solidarität von vornherein integriert ist; Ethospotenzen der Subalternität sind kaum mit Motivationen zu verbinden, in denen Emanzipation angestrebt wird.

In allen diesen Variationen sind nicht vollständig abgedeckte Vorstellungen des -guten-Lebens wirksam. Für eine topische Reflexion liegt es nahe, diese typischen Vorstellungen zum Gegenstand einer konfliktorientierten Kommunikation zu machen. Die Konturen der gelebten Entwürfe träten auf diese Weise schärfer heraus. Entscheidend wäre hierbei, nicht in die Scheinalternativen von Freiheit oder Determination, Betroffenheit oder rationalem Urteil et cetera auszuweichen, sondern vielmehr gelebte Gestalten von Freiheit und die Kriterien der Gestaltung zu thematisieren.

Was dem einen Lebensentwurf als möglich und mit seinen typischen Vorstellungen als durchaus -kompatibel erscheint, wird in einem anderen Entwurf möglicherweise als nicht integrierbar abgestoßen. Anderes wird wiederum von beiden akzeptiert, weil es mit der jeweiligen Gestalt von Freiheit zu verbinden ist. Solche kontrastierenden und integrierenden Effekte waren der christlichen Ethik von jeher eigen. Deshalb möchte ich die gewonnenen Gesichtspunkte an einem Kernproblem *theologischer* Ethik einmal andeuten.

6. Theologische Ethik der Menschwerdung

Bei der Rezeption biblischer Texte reizen bestimmte normative Passagen zu unmittelbaren Transfer-Schlüssen in unsere heutige Situation. Effektiver und in gewisser Weise auch kontrollierbarer wird die Rezeption, wenn man zunächst einmal innehält und das Augenmerk auf die allgemeinen Gesichtspunkte einer biblischen Bestimmung des Menschen legt. Ein solcher zentraler Gesichtspunkt biblischer Anthropologie wird im Begriff der *Menschwerdung* angesprochen". Der Begriff markiert vor allem einen Kontrast zu den bereits erworbenen, inhaltlich-valenten Vorstellungen des guten Lebens.

Nun haben Christen - wie andere Menschen auch - bereits erworbene Vorstellungen von sich selbst und von der Welt. Auf dieses Selbstverständnis können sie immer wieder rekurren und sich in diesem in konkreten Interaktionen reproduzieren. Ihr Menschsein wird damit zu einer von ihnen verfügbaren Möglichkeit. Luther sah hierin den in sich verkrümmten Menschen, der zur Stabilisierung und zur Selbstsicherung seines Habitus nicht davor haltmacht, sich mit Hilfe einer sakramental verfaßten Kirche religiös aufzuspreizen⁷³. Dieser Sachverhalt wird in den protestantischen Dogmatikentwürfen unter dem Topos »der alte Mensch« verhandelt, der im Glauben immer wieder zu überwinden sei.

Analysiert man sozialetische Fragen theologisch, so kann man an dem *Kontrastmodell* »alter Mensch - neuer Mensch« irre werden. Denn Christen können ebenso wenig wie andere Menschen darauf verzichten, *bestimmte* Vorstellungen von sich selbst und von der Wirklichkeit als Teil ihrer

Identität zu integrieren; andernfalls könnten sie gar nicht an historisch-kulturellen Kontexten teilnehmen.

Im Hinblick auf diesen Sachverhalt könnte man in Analogie zu den vorausgegangenen Überlegungen eine Vermutung äußern: Die vernachlässigte *sozialhermeneutische* Analyse des alten Menschen und die pointierte Hervorhebung des neuen Menschen zeigen, daß die Theologie nicht in ausreichendem Maße die eigentümliche Struktur christlicher Praxis (Heiligung) in Hinsicht auf ihre Wechselbeziehung mit dem Ethos beziehungsweise auch als Teil des Ethos berücksichtigt. Dies liegt möglicherweise daran, daß die Theologie unter dem alten Menschen vorwiegend ein autonomes Subjekt versteht, das sich selbstmächtig definiert. *Luthers* Theologie, die noch nicht vollständig im Bannkreis der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Autonomievorstellung stand, kann hier zu einer Korrektur verhelfen. In seiner Definition des Menschen als eines »hominem iustificari fide«⁷⁵ dachte er nicht nur an bewußte, eigenmächtige Selbstdefinitionen⁷⁵, sondern er hatte auch eine bestimmte *Frömmigkeitspraxis* vor Augen, die er als Ausdruck eines sich Gott gegenüber verschließenden Selbstverständnisses begriff. Deshalb zielt seine Neubestimmung des Menschen auch auf das ganze Sein des Menschen in allen sozialen (sowohl weltlichen als auch gemeindlichen) Bezügen.

Diese Neubestimmung war eschatologisch gedacht; das, was der Mensch sein wird, seine zukünftige Gestalt, ist dem endlichen Subjekt unanschaulich, da es keine Position einnehmen kann, von der her es sich selbst – durch Selbstbeobachtung oder spekulativ-mystische Schau – durchsichtig werden kann⁷⁶. Man könnte jedoch modern reformulieren, daß das eschatologische Selbstverständnis die – nicht auf religiösen Fortschritt zielende – *Bearbeitung* der bereits erworbenen Lebensvorstellungen intendiert, gewissermaßen als eine Abschattung dessen, daß die Christen die ausschließlich christologisch zu verstehende Menschwerdung Gottes im Vollsinn anerkennen. Das Ereignis wäre dann als eine unanschauliche, prozeßermöglichende Bedingung des *Übergangs* zu denken, in dem bestimmte, eingeübte identitätskonstituierende Teile des Selbst, durch andere, jedoch wiederum *bestimmte* Teile substituiert werden. Da es sich in diesem Ereignis nicht bloß um eine transzendente Bedingung menschlicher Selbstveränderung handelt, sondern um einen *qualifizierten* Übergang, sind hier Kriterien von entscheidender Bedeutung, mit deren Hilfe die vorgegebene Gestalt des eingeübten Lebens differenziert und nicht bloß negiert wird.

Ein solches Modell hat *Dietrich Bonhoeffer* vorgelegt, als er den schillernden Begriff des Natürlichen für die protestantische Ethik rehabilitieren wollte. Seine fragmentarischen Überlegungen zielen darauf ab, einen nicht-metaphysischen Natur- und Vernunftbegriff in seine Ethik einzuführen". Selbst wenn man die einzelnen Aussagen und einige befremdliche Einzelbeispiele für nur wenig befriedigend hält, so sind doch die Umrisse des Projekts und die darin vielfältig verborgenen Möglichkeiten sehr bemerkenswert. Denn Bonhoeffer versucht im Hinblick auf eine Gestaltung des Ethos den üblichen Konflikt zwischen Glaube und Vernunft *nicht* zu vertiefen. Dies arbeitet den fideistischen Tendenzen des Protestantismus entgegen, die sich im Ergebnis dann doch dem Vorgegebenen orientierungslos auslieferten. So zeigt er die Konturen einer sich als endlich begreifenden Vernunft auf, die, modern gesprochen, ihre inhaltliche Sedimentierung in den Gestalten des Lebens thematisiert". Er begreift sie als »gefallene Vernunft«⁷⁷, die jedoch nicht aufhört, Vernunft zu sein". Von »gefallener Vernunft« zu sprechen hat hier nicht die negativen Konnotationen wie in anderen Entwürfen, in denen die Vernunft

>funktionalisiert< wird, um die -Natur- (das heißt in ethischer Hinsicht vor allem den Eudämonismus) zu überwinden - um dann am Ende schließlich selbst ihrer auswegslosen Verstrickung überführt zu werden",

Komplementär hierzu wird das »Leben selbst<v> aufgewertet, das heißt vor allem die Tendenzen<v>, die zur Lebenserhaltung beitragen können. Die natürlichen<v> Neigungen werden damit indirekt in ihrer relativen Wichtigkeit herausgestellt<v>, Kurz gesagt: Die Menschwerdung zieht den lebensförderlichen (aber nur diesen), sich im Ethos verbergenden Potenzen nichts ab, sondern setzt sie in Kraft und hilft, sie im Dialog mit der Vernunft zu entdecken. Diese Potenzen liegen nicht empirisch einfach vor; letzteres hatte Bonhoeffer lebhaft vor Augen. Um diesen kommunikativen Identifizierungsprozeß theologisch-systematisch zu integrieren, führt er den Begriff des Natürlichen ein. Das Natürliche sei die »dem Leben selbst innewohnende und dienende Gestalt«: Die Identifikation und Entdeckung von lebenserhaltenden Ethospotenzen sprach er einer sich selbst bescheidenden Vernunft und dem natürlichen Bewußtsein nicht per se ab.

Für eine theologische Ethik ist hingegen die Christologie der entscheidende Bezugspunkt, von dem her die Identifikation von dienenden Gestalten im Kontrast zu lebensverneinenden Gestalten anzusetzen hat. Daß dies nicht impliziert, daß den Christen die Kompetenz für die Entdeckung des Lebensförderlichen per se zugesprochen werden kann, erkennt jeder, der die Eschatologie als eine Art Strukturprinzip theologischen Denkens begreift.

Entscheidend ist jedoch, daß die Konflikte und Gemeinsamkeiten um die Vorstellungen des Lebensförderlichen an der richtigen Stelle, nämlich innerhalb des gestalteten Lebens gesucht werden, damit die theologische Ethik nicht in leere Postulate flüchtet. Topische Gesichtspunkte könnten ihr in dem Identifikationsprozeß zur Hilfe kommen.

Abstract

The article proceeds from the basal fact that all ethical reflections are developed in a contexture which can be defined as socially constituted habituality; to this contexture are related the individuals, reflecting or not, by their social identity. Unfortunately most of the programmes of ethics delete these relations by preferring a logifying approach to ethics which is not prepared to take into consideration the realm of those ambiguous interferences.

By this means the prerequisites for performing ethical conduct' both are ignored and contrasted, nota bene, darkly and dimly with ethical discernments.

However, parts of the tradition of rhetorics can give a clue to both how to disentangle the universe of prerequisites and to operationalize them as constituents of ethical reflections. This is concerning our understanding of reason, too; all reason is finite, not able to spread out itself to pure reason but competent to thematize its attachment to historical habituality.

The outlines of such an understanding of reason are to discover in Dietrich Bonhoeffer's »Ethik« to confront the fideistic tendencies of protestantism and disclaim a metaphysical determination of reason.

Wolfgang Maaser

Ruhr-Universität Bochum GA 8/156

Universitätsstraße

4630 Bochum

Anmerkungen

1. Vgl. hierzu *Hugo Ott*: Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt/M., 1988.
2. Ein Gespräch mit *Jürgen Habermas*: »Martin Heidegger? Nazi, sicher ein Nazi!«, in: Die Heidegger Kontroverse, hg. von *Jürgen Altmegg*, Frankfurt/M. 1988, S. 173.
3. Vgl. hierzu *K.-O. Apel*: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, in: Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt/M. 1988 (4. Aufl.), S. 361-363. Ferner *K.-O. Ape*/: Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M. 1988, S. 156ff.
4. Vgl. hierzu *Jürgen Habermas*: Philosophisch-politische Profile. Frankfurt/M. 1987, S. 65-81.
5. Ein Gespräch mit *Jacques Derrida*: Die Hölle der Philosophie, in: Die Heidegger Kontroverse (vgl. Anm. 2), S.86.
6. Ein Gespräch mit *Pierre Bourdieu*: Zurück zur Geschichte, in: Die Heidegger Kontroverse (vgl. Anm.2), S. 156; ausführlich bei *Pierre Bourdieu*: Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt/M. 1976, S.11-28.
7. Vgl. *Christian Graf von Krockow*: Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger (Göttinger Abhandlungen zur Soziologie 3), Stuttgart 1958.
8. Ob sich im Gegenzug ein Ansatz bei den vorfindlichen Handlungsinteressen zu einem allgemeinen unparteiischen Standpunkt aggregieren läßt, muß ebenfalls bezweifelt werden. Ein solcher Versuch liegt bei *Peter Singer*: Praktische Ethik, Stuttgart 1984, vor. Auch Singer ist gezwungen, über seine utilitaristisch ansetzenden Überlegungen hinaus allgemeine Kriterien anzuführen (vgl. S. 162), in deren Plausibilität jedoch nicht eingeführt wird.
9. Besonders hilfreich ist hier das Verständnis von Gesellschaft in der neueren Wissenssoziologie, die sich als ein Versuch versteht, sich aus der dichotomischen Gegenüberstellung von individueller Freiheit und kollektiver Determiniertheit zu lösen; vgl. hierzu *Peter L. Berger/Thomas Luckmann*: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (conditio humana), Frankfurt/M. 1984 (5. Aufl.), S. 1-20.
10. *Helmut Fleischer*: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins, Frankfurt/M. 1987, S. 9.
11. Vgl. hierzu *Helmut Kron*: Ethos und Ethik. Der Pluralismus der Kulturen und das Problem des ethischen Relativismus (Schriften zur Kulturanthropologie, Bd. 3), Frankfurt/M. 1960, S. 9f.
12. »Aristotelische Ethik setzt eine bewohnte und vertraute Welt und Landschaft voraus, an der bei Kreuzungen und Abzweigungen Wegweiser stehen, aufdie jedoch der, der die Welt von eigenen Gängen und Wanderungen her kennt- der also, unbillig gesprochen, das objektive Ethos zu seinem eigenen gemacht hat -, nicht angewiesen ist ..., der andererseits gelegentlich in Randgebiete und Ausnahmesituationen, d. h. Bereiche kommen kann, in denen schlechthin keine »Lehrüberlieferung und Ethik mehr weiterhilft, wo der Handelnde vielmehr ganz auf sich gestellt ist« (NE 1104 a 7), in Situationen also, die schlechthin Ausnahmesituationen bleiben. - Solche Situationen sind für die Kantische Moral das Normale: Die Moralphilosophie ist an Ausnahmesituationen orientiert, in deren (nach Prinzipien der Newtonsehen Physik interpretierten) Welt es - um die Metapher weiterzuspinnen - »keine begangenen Pfade und Straßen gibt«. *Günter Bien*: Aristotelische Ethik und Kantische Moralphilosophie, in: Freiburger Universitätsblätter 20 (1981),S. 73.
13. *Rüdiger Bubner*: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie (stw 463), Frankfurt/M., 1984, S. 177 (Hervorh. von W. M.).
14. Empirisch orientierte Untersuchungen des Moralbewußtseins sprechen in diesem Zusammenhang von -Bgovariablen« vgl. *Helen Weinrich-Haste*: Moralisches Engagement. Die Funktion der Gefühle im Urteilen und Handeln, in: Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung. hg. von *W. Edelstein* und *G. Nunner-Winkler* (stw 628), S.383, 377-406. Ob Egovariablen intervenierende oder das Moralbewußtsein mitkonstituierende Variablen sind, ist umstritten.
15. Dieses Beispiel entnehme ich *Bernhard Waiden/eis*: Das Geregelte und das Ungebärdige: Funktionen und Grenzen institutioneller Regelungen, in: *Ders.*: In den Netzen der Lebenswelt (stw 545), Frankfurt/M., 1985, S. 85.
16. »Zu einer Lebensform gehört, daß sie sich in selbstverständlichen Handlungen zeigt und durch wiederholtes Handeln internalisiert und institutionalisiert ist. Man kann sich innerhalb eines vorgegebenen Orientierungssystems über anerkannte oder neue Lebensformen orientieren, Gründe für oder gegen Lebensformen vortragen. Man kann sie jedoch nicht durch Deduktionsverfahren von einem immerseienden Bestand von letzten ontologischen Prinzipien ableiten oder durch transzendente Reflexion aus immer schon vorgegebenen Kompetenzen der Subjektivität oder intersubjektivität ermitteln. Was die Lebensform eines Menschen ist, zeigt sich auch nicht in je einzelnen transzendentalen Akten und Grundentscheidungen oder an der quasi-transzendentalen Urwahl (Sartre), sondern an dem, was -ein volles Leben hindurehr für das Ganze des Lebens Lebensmuster und Lebensregel ist.« *Willi Oelmüller*: Versuch einer Orientierungshilfe für sittliche Lebensformen, in: Materialien zur Normdiskussion IH. Normen und Geschichte, hg. von *Willi Oelmüller*, Paderborn 1979, S.63.

17. Bubner (vgl. Anm. 13), S. 282.
18. Vgl. Alfred Schiavazzi/Thomas Luckmann: Strukturen der Lebenswelt I (stw 284), Frankfurt/M., 1979, S. 106.
19. »Größte Vorsicht ist demnach im Hinblick auf alle Behauptungen über die angebliche -Logik von Institutionen geboten. Die Logik steckt nicht in den Institutionen und ihrer äußeren Funktionalität, sondern in der Art, in der über sie reflektiert wird. Anders ausgedrückt: Das reflektierende Bewußtsein überlagert die institutionale Ordnung mit seiner eigenen Logik.« Berger/Luckmann (vgl. Anm. 9), S. 68f.
20. Eilert Herms: Die »theologische Schule«, Ihre Bedeutung für die Selbstgestaltung des evangelischen Christentums und seine sozioethische Praxis, in: Marburger Jahrbuch Theologie 11 (Marburger theologische Studien 24), hg. von W. Härle und R. Preul, Marburg 1988, S. 89.
21. Vgl. hierzu Bubner (vgl. Anm. 13), S. 210.
22. Th. W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt/M. 1986, S. 22.
23. Vgl. hierzu vor allem Adorno (vgl. Anm. 22), S. 333f.
24. Adorno, aaO., S. 334.
25. Vgl. Adorno, ebd.
26. Es »ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält« (Adorno, aaO., S. 21).
27. »Noch der Baum, der blüht, lügt, in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt« (Adorno, ebd.).
28. Adorno, aaO., S. 21.
29. »Geschichte besteht aus Handlungen. Ein höchst verwickeltes Gefüge von einzelner und kollektiver Praxis bringt das zustande, was wir historisches Geschehen nennen.« Bubner (vgl. Anm. 13), S. 30.
30. Adorno, aaO., S. 334.
31. Vgl. hierzu Wolfgang Maaser: Theologische Ethik und politische Identität. Das Beispiel des Theologen Walter Künneth (SWI ..., außer der Reihe 5). Bochum 1990, S. 323-327.
32. Schiavazzi/Luckmann (vgl. Anm. 18), S. 53.
33. Vgl. hierzu Hans-Georg Soeffner: Interaktion und Interpretation. Überlegungen zu Prämissen des Interpretierens in Sozial- und Literaturwissenschaft, in: Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, hg. von H.-G. Soeffner, Stuttgart 1976, S. 330.
34. Dies wird bei der ethischen Urteilsfindung bei H. E. Tödt konzeptionell miteinbezogen; vgl. hierzu Maaser (Anm. 31), S. 309-316.
35. Zur Unterscheidung von Neuem und Neuartigem vgl. Alfred Schütz: Das Problem der Relevanz (stw 371), Frankfurt/M. 1982, S. 108.
36. Vgl. hierzu Bernhard Waldenfels: Der Stachel des Fremden (stw 868), Frankfurt/M., 1990, S. 61.
37. Bubner (vgl. Anm. 13), S. 300, Anm. 14. Vgl. ferner die ausführlichere Habermas-Kritik bei B. Waldenfels: Rationalisierung der Lebenswelt - ein Projekt: Kritische Überlegungen zu Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Ders., In den Netzen der Lebenswelt (stw 545), Frankfurt/M., 1985, S. 94-119.
38. Empirische Untersuchungen bestätigen, daß hier intensive Affekte zum Handeln notwendig sind; vgl. Weinrich-Haste (Anm. 14).
39. Fleischer (vgl. Anm. 10), S. 8.
40. Vgl. Christofer Frey: Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 27.
41. So etwa M. Singer: Generalization in Ethics, London 1963.
42. Handlungen sind demnach als negativ zu klassifizieren, wenn sie innerhalb eines gemeinsamen Handlungszusammenhangs die Folge haben, den Aggregierungsprozeß individueller Bedürfnisse und die Möglichkeit partikularer Interessen zu verhindern.
43. Bubner (vgl. Anm. 13), S. 243.
44. Vgl. Bubner, ebd.
45. Vgl. Bubner, aaO., S. 287.
46. Die konstitutive Bedeutung des vorgängigen, konkret-intersubjektiven Vollzuges ist hingegen bei T. Rendtorff ausgeschlossen: Zu »konkreter Allgemeinheit wird sie (d. h. die Freiheit, Anm. von W. M.) nur und kann sie nur werden auf dem Wege der Individualisierung« (Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, S. 199).
47. Vgl. hierzu Waiden/eis (vgl. Anm. 15), S. 79-88.
48. Waldenfels, aaO., S. 82.
49. Bubner (vgl. Anm. 13), S. 287.
50. Vgl. Bernhard Waldenfels: Ethische und pragmatische Dimension der Praxis, m: Rehabilitierung der Praktischen Philosophie I (Sammlung Rombach, NF. 14), hg. von M. Riedel, Freiburg/B., 1972, 391.
51. Vgl. hierzu K.-O. Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition von Dante bis VICO, Bonn, 1963; vor allem die

- Konzeptionalisierung der Kritik bei Vico, S. 318-344. Vgl. ferner die grundlegende Untersuchung von *Cesare Vasoli*: *La dialettica e la retorica dell' Umanesimo. »Invenzione« e »Metodo« nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1969.
52. Einen instruktiven Überblick zu diesem Problem bietet *Kurt Flasch*: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, S. 3–154.
 53. *Cicero*, *Topica* 11,6, zit. nach K.-O. *Apel*: *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie. Eine Betrachtung anlässlich der Vollendung der neopositivistischen Sprachphilosophie in der Semiotik von Charles Morris*, in: *Ders.: Transfomnation der Philosophie I* (stw 164), Frankfurt/M. 1976, S. 154f.; ausführlicher *Apel* (vgl. Anm. 51), S. 141-150.
 54. Vgl. *Apel* (vgl. Anm. 53), S. 156f.; ferner *Apel* (vgl. Anm. 51).
 55. Die Analyse der vorgängigen, miteinander konkurrierenden Lebensentwürfe ließe sich als eine Präzisierung des von *Apel* verwendeten Begriffs -Welttopikx verstehen. »Die (praereflexive) Welttopik der Umgangssprache ist früher als die (reflexive) Kritik der Sprache durch die rein logische Semantik. Genau dies war die Kernthese der geheimen Philosophie des Humanismus.« *Apel* (vgl. Anm. 53), S. 156.
 56. *Klaus Held*: *Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaates*, in: *Meinungsfreiheit-Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA* (Tübinger Universitätsschriften Forschungsprojekt Menschenrechte 6), hg. von *Johannes Schwartländer* und *Dietmar Willoweit*, Kehl am Rhein/Straßburg 1986, S. 11.
 57. Vgl. *Held*, ebd.
 58. Vgl. *Aristoteles*, NE I, I, 1095a.
 59. Vgl. hierzu die einleuchtende Rekonstruktion bei *Otfried Höffe*: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1979, S. 44-46.
 60. Vgl. *Aristoteles*, NE I, I, 1094b.
 61. Vgl. *Aristoteles*, NE I, I, 1095a, 11, 2, 1103b.
 62. Vgl. hierzu *Höffe* (vgl. Anm. 59), S. 60-65. Nach *Höffe* stehen im aristotelischen Organon zwei alternative Methoden einander gegenüber: einerseits die in der Topik dargestellte Dialektik, die zwar formal stringent arbeitet, jedoch wahrscheinlicher, selbstevidente Sätze aus der sog. ἐνδοξα gewinnt; andererseits die in der Zweiten Analytik im Mittelpunkt stehende Apodeiktik, die aus notwendig gültigen Ausgangssätzen Schlüsse zieht. Entscheidend ist dabei, daß die topisch-dialektische Rekonstruktion auch *Inhalte* prüft; vgl. hierzu *Ingemar Diiring*: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, S. 70. Anders als *Höffe* versteht *Apel* *Aristoteles* dahingehend, daß dieser die Topik in die Apodeiktik aufzuheben versucht und den transzendental-philosophischen Sinn der Topik zuschüttet; vgl. *Apel* (vgl. Anm. 51), S. 143f.
 - Auf andere Weise hebt *Bubner*, *Dialektik als Topik*, Frankfurt/M. 1990, den topischen Dialektikbegriff hervor, wenn er relativierend im Hinblick auf Hegel bezweifelt, daß sich die >Dialektik im Systems von »*Voraussetzungen*, die verfahrensmäßig nie vollständig zu erfassen« (S. 10) sind, lösen kann. Auch hier wird der Sachverhalt herausgestellt, daß das Subjekt sich sowohl in der inneren als auch in der äußeren Rede »längst in einem Beziehungsgeflecht [befindet], das sein Bewußtsein übersteigt« (*Bubner*, aaO., S. 21).
 63. Vgl. *Lothar Bornscheuer*: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt/M., 1976, S. 48.
 64. *Bornscheuer*, aaO., S. 36.
 65. Vgl. *Markus H. Wörner*: *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles* (Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 33), Freiburg 1990, S. 88.
 66. *Rhet.* I, I, 1354 a1-3.
 67. *Bornscheuer* (vgl. Anm. 63), S. 95.
 68. *Bornscheuer*, aaO., S. 44.
 69. Vgl. *Bornscheuer*, aaO., S. 96.
 70. *Bornscheuer*, aaO., S. 100.
 71. *Diiring* (vgl. Anm. 62) faßt den entscheidenden Gesichtspunkt der Rhetorik in der Formel zusammen: »*Ohne psychologische Einsicht kein Erfolg*« (S. 134). Ein Rhetor muß neben der logischen Argumentationsfähigkeit sowohl ethische als auch psychologische Kenntnisse besitzen (vgl. S. 135).
 72. Vgl. hierzu *Ernst Wolf*: *Menschwerdung des Menschen? Zum Thema Humanismus und Christentum*, in: *EvTh* 6 (1946), S. 4-25.
 73. Zu Luthers Auffassung der Person vgl. *Wlfrid Joest*: *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967; ferner *Wilhelm Link*: *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, hg. von *E. Wolf* und *M. Mezger*. München 1955 (2. Aufl.).
 74. *Luther*, WA 39/1, 176, Z. 33.
 75. In einer extremen Form, die selbst die Orientierungsfunktion der Natur für die menschliche Selbstdefinition negiert, ist dies bei *Pico* der Fall; vgl. *Giovanni Pico della Mirandola*: *De Dignitate hominis* (*Respublica Literaria* 1), Bad Homburg 1969, S. 26-31.

76. Diese eschatologische Perspektive wird aus Luthers Kirchenverständnis, insbesondere aus seiner Auffassung des vierten Häufleins< und den drei Ständen verständlich; vgl. hierzu *Eberhard L. J. Mechels*. Kirche und gesellschaftliche Umwelt. Thorns – Luther – Barth (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 7), München 1990, S.69-72.
77. Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Ethik, München 1975 (8. Aufl.), S. 152-161.
78. Vgl. *Bonhoeffer*, aaO., S. 155.
79. *Bonhoeffer*, ebd.
80. Vgl. *Bonhoeffer*, ebd.
81. So etwa *Brunners* Konzept der eristischen Theologie, besonders deutlich *Emil Brunner*: Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich 1932, S. 1-38.
82. *Bonhoeffer*, aaO., S. 157.
83. Vgl. *Bonhoeffer*, ebd.
84. -Natürlich- ist hier nicht im Sinne Bonhoeffers gemeint.
85. Anders *Wilhelm Herrmann*: Ethik, Tübingen/Leipzig 1901 (2. Aufl.), S. 9-25, 62-67, dessen Vorentscheidungen in verschiedenen theologischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts maßgeblich sind.
86. *Bonhoeffer*, aaO., S. 158.

Überblick über den Stand der Forschung zum Thema Kirche und Religion in der DDR

Von Detlef Pollack*

1. Einleitung

Zunächst muß festgestellt werden, daß es keine soziologisch durchgearbeitete Gesamtanalyse der religiös-kirchlichen Lage für das Gebiet der bisherigen DDR gibt. Zwar liegt eine Reihe von Analysen und Darstellungen zu den verschiedensten Einzelthemen vor, im Bereich der DDR etwa zur kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit (*iSchwerin*, 1986; *Wesenberg*, 1987; *Iloenen*, 1987; *L>egen*, 1989), zur Situation der Kirche auf dem Lande (*Planerl Iriedrich*, 1978; *Mahlburg*, 1982; Die Kirche und das Dorf 1986; *Winkler*, 1987; *Neubert*, 1988; *Esselbach*, 1988; *Seidel*, 1988), zum Aufkommen politisch alternativer Gruppen unter dem Dach der Kirche (*Schoriemmer*, 1985; *Falcke*, 1985; *Neubert*, 1986a; *Poppe*, 1988; *Pollack*, 1989) oder auch zur Rolle des Pfarrers in der Gemeinde (*Ilempel*, 1984; *Krusche*, 1984; *Rudolph*, 1987; *Falkenau*, 1987) und innerhalb der bundesdeutschen Forschung etwa zum Verhältnis Kirche – Staat (*Ilenkys*, 1982a; *Dohn*, 1982; *Luchterhandt*, 1982; *Mechtenberg*, 1989); zum kirchlichen Friedensengagement (*Röder*, 1982; *Mechtenberg*, 1982; *Hücking*, 1983; *Edler*, 1987) zur Diakonie und Caritas (*Reuer*, 1982; *Helwig*, 1987; *Frei*, 1987) oder auch zur Jugendweihe und Konfirmation (*Richter*, 1987; *UrbanjWeinzen*, 1984; *Weinzen*, 1987). Und auch einige Überblickartikel zur Situation der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der DDR, insbesondere aus dem bundesdeutschen Raum, liegen vor (*Ilenkys*, 1982b; *Urban*, 1987; *Henkys*, 1987). Kaum eine dieser Studien genügt jedoch den wissenschaftlichen Standards, wie sie sich in den Sozialwissenschaften herausgebildet haben, und kann für ihren Gegenstandsbereich Repräsentativität beanspruchen. Empirische For-

• Auszug aus einem längeren Forschungsbericht zum Thema, gekürzt von *Wolj-Jürgen Grabner*

schaftungen fehlen so gut wie ganz (Ausnahmen: *Wesenberg*, 1987; *LangelDemhardtSchubarth*, 1989). Selbst die Mitgliederzahlen der einzelnen Kirchen und Religionsgemeinschaften sind nicht präzise erhoben worden. Vor allem mangelt es an der Ausarbeitung von theoretisch übergreifenden Fragestellungen, die das Gegenstandsfeld abstecken, den Gang der Forschung anleiten und es erlauben, zu theoretisch anschußfähigen und empirisch überprüfbaren Forschungsergebnissen zu gelangen. Fast alle der vorliegenden Untersuchungen nähern sich ihrem Thema mit deskriptiven Methoden. Auch wenn sie auf diese Weise eine Fülle von wertvollen Informationen, interessanten Einzelbeobachtungen und weiterführenden Einsichten zusammentragen, fehlt es ihnen doch an dem Willen zur theoretischen Verarbeitung des Materials, die das Untersuchungsfeld unter systematischen Gesichtspunkten ordnet, auf externe Faktoren bezieht und so Kontakt zu allgemeinen gesellschaftstheoretischen Rahmenannahmen herstellt. So wird nur in wenigen Fällen die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit von Religion gestellt, nach dem Verhältnis von Religion und Moderne, nach den gesellschaftlichen Grundlagen des Rückgangs, der Bewahrung oder auch des Aufschwungs von Religion und Kirche, nach den Funktionen, die Religion und Kirche für die Gesellschaft und den einzelnen erfüllen können, oder auch nach ihren gesellschaftlichen Wirkungen. Damit aber wird auf eine wissenschaftliche Erklärung des gesellschaftlichen Ortes, den Religion und Kirche in der ehemaligen DDR einnahmen, weitgehend verzichtet.

Über diesen Stand der Erkenntnis führen auch nicht die zahlreichen Berichte von Kirchenleitungen, Synoden und kirchlichen Kommissionen oder die vielfachen Stellungnahmen kirchenleitender Personen zur Lage der Kirche in der DDR hinaus

(W. Krusche, 1988; Schönherr, 1986; Hempel, 1985; Hempel, 1988; Falcke, 1988; Demke, 1989). Zweifelloso stellen diese Äußerungen eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Quelle für die Forschung dar, und die meisten der Untersuchungen nehmen auf sie ja auch Bezug. Aber abgesehen davon, daß die Papiere kirchlicher Gremien oder kirchlicher Amtsträger natürlich den Drang zur theoretischen Erklärung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirchen ebenfalls vermissen lassen, vermischen sich ihre Analysen sehr oft mit theologischen, seelsorgerlichen oder politischen Motiven, so daß die Texte nicht immer frei von Vorurteilen und interessengeleiteten Bestrebungen sind. Außerdem findet in den kirchlichen Lageberichten statistisches Material nur äußerst sparsam Verwendung'. Bedenkt man, daß den Kirchen in der Bundesrepublik neben der staatlichen Statistik alljährlich erarbeitete zuverlässige Statistische Berichte der einzelnen Landeskirchen und der EKD, zwei von der EKD selbst in Auftrag gegebenen Repräsentativbefragungen, eine Vielzahl kirchensoziologischer Untersuchungen zu den unterschiedlichsten Kirche und Gesellschaft betreffenden Themen-, soziologische und kulturwissenschaftliche Deutungsangebote auf hohem theoretischen Niveau sowie Ergebnisse allgemeiner empirischer sozialwissenschaftlicher Untersuchungen und darüber hinaus natürlich auch eine Fülle kirchlicher und theologischer Stellungnahmen und Analysen zur Verfügung stehen, dann sieht man, daß die Kirchen in der ehemaligen DDR einen nicht annähernd so umfassenden Zugang zu ihrer eigenen Situation besitzen wie die Kirchen in der bisherigen Bundesrepublik.

Erst in den letzten Jahren hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Lage von Religion und Kirche in der DDR einige Fortschritte gemacht, die auch zur Aufnahme theoretischer Gesichtspunkte und Erklärungsmodelle geführt haben. In der DDR wurde von religionssoziologischer Seite seit 1985 vor allem die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion und Kirche in der DDR diskutiert (Moritz, 1985; Neubert, 1986b; Neubert, 1986c; Pollack, 1988; Langer, 1989), aber auch die Frage nach den gesellschaftlichen Reproduktionsbedingungen von Religion (Neubert, 1986a; Neubert, 1986b). In der Bundesrepublik findet seit einigen Jahren die Frage nach den gesellschaftlichen Ursachen für den Bedeutungsrückgang und -wandel von Religion und Kirche in der DDR ebenfalls stärker Beachtung. Es mehren sich die

Studien, die sich ihrem Gegenstand nicht nur beschreibend, sondern auch erklärend nähern (Dai-ber, 1988; Dähn, 1988; Gabriel, 1987; Knabe, 1988; Mechtenberg, 1989; vorher ansatzweise schon Henkys, 1982; Dähn, 1982).

Die Gründe für den relativ niedrigen Ausbildungsstand der Forschungen zum Thema Religion in der DDR lagen vor allem in politisch-ideologischen Restriktionen der Staats- und Parteiführung. Trotz politischer Schwierigkeiten, ideologischer und theologischer Vorbehalte hat sich zwar sowohl in der Bundesrepublik wie in der DDR die Forschung zur Situation von Religion und Kirche in der DDR entwickelt. Aufgrund der politischen Lage kam es jedoch nicht zur Herausbildung eines einheitlichen Diskussionszusammenhanges, vielmehr haben sich drei relativ getrennt voneinander arbeitende Forschungsstränge herauskristallisiert: eine DDR-Kirchen- und Religionsforschung in der Bundesrepublik und eine ebensolche in der DDR, die sich dann nochmals in eine marxistisch-leninistische- und eine kirchlich-theologische Richtung auseinanderlegt. Während die bundesdeutschen Forschungen auf die kirchlich-theologischen Äußerungen aus der DDR in breitem Umfang Bezug nahmen und gelegentlich sogar auf die marxistischen Überlegungen eingingen, fanden sich in den kirchlich-theologischen Texten aus der DDR nur in Ausnahmefällen Bezugnahmen auf marxistische oder westliche Literatur, und die marxistischen Autoren rezipierten zwar außer ihren eigenen Werken auch kirchlich-theologische Stellungnahmen, vernachlässigten aber fast vollständig die westliche Religionsforschung. Erst in jüngster Zeit begannen Religionssoziologen in der DDR, religionstheoretische Ansätze westlicher Herkunft zu verarbeiten, und seitdem konnte man beobachten, daß sich in der DDR die Religionssoziologie als eigenständige Disziplin zu entwickeln begann.

2. Bemerkungen zur DDR-bezogenen Kirchen- und Religionsforschung in der Bundesrepublik

Wahrscheinlich vor allem aufgrund der politischen Lage blieb die Beschäftigung mit Kirche als Ort der Widerspiegelung gesellschaftlich ungelöster Probleme und mit den diese Probleme artikulierenden Protestgruppen weitgehend der journalistischen DDR-Forschung vorbehalten. Die Beiträge dieser Forschung, in denen eine unübersehbare Fülle von

Informationen gesammelt und in Kurzanalysen verarbeitet worden ist, stellen eine unverzichtbare Vorarbeit für eine soziologisch herangehende Gegenstandsanalyse dar. Der 1982 von *Reinhard Henkys* herausgegebene Sammelband »Die evangelischen Kirchen in der DDR: Beiträge zu einer Bestandsaufnahme« (*Henkys*, 1982a), der noch immer die beste Gesamtdarstellung der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR ist, ging aus dieser Art von Forschung hervor. Auf diesem Standardwerk bauten viele der nachfolgend erschienen Darstellungen auf, auch der 1987 von *Gisela Helwig* und *Detlef Urban* herausgegebene Band »Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten« (*HelwigUrban* 1987), der sich nicht nur auf die evangelische, sondern auch auf die katholische Kirche bezieht. Die journalistische Kirchen- und Religionsforschung bot neben der Erfassung einer Fülle von Daten differenzierte Kommentare zur aktuellen kirchenpolitischen Lage, umsichtige Überblicksartikel über einzelne Bereiche des kirchlichen Wirkens oder auch instruktive Fallanalysen zu bestimmten Problemzusammenhängen. Sie war jedoch, wie schon oben gesagt, wenig an der Anwendung theoretisch entwickelter Fragestellungen auf den Stoff interessiert und blieb in der Regel bei einer Deskription der Verhältnisse stehen.

Die erste wissenschaftliche Aufarbeitung der Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR aus den Quellen stellt die 1982 veröffentlichte Habilitationsschrift von *Horst Dähn* »Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945-1980« (*Dähn*, 1982) dar. In ihr geht es Horst Dähn um eine Erklärung des anhaltenden und erst in den siebziger Jahren abgemilderten Konflikts zwischen Staat und Kirche. Er sieht ihn endogen durch den ideologischen Gegensatz zwischen Marxismus und Christentum und exogen durch die jahrelange Zugehörigkeit der evangelischen Kirchen in der DDR zur EKD verursacht. Trotz seiner Konzentration auf die Analyse des Konfrontationsverhältnisses zwischen Staat und Kirche, insbesondere auch im Bereich Erziehung und Ausbildung, lehnt es Dähn (1982: 200) jedoch ab, den Rückgang der Kirchenmitgliederzahlen primär auf die Propagierung der atheistischen Weltanschauung zurückzuführen-. Damit die staatliche Werbung für die dialektisch-materialistische Weltanschauung eine Wirkung erzielen könne, müßten vielmehr gewisse

Voraussetzungen erfüllt sein (86). Dähn verweist auf typische Erscheinungen der modernen Industriegesellschaft, auf Anonymität und Mobilität, auf die Auflösung von Sitte, Gewohnheit, Tradition, auf das verstärkte Dienstleistungsangebot und die Überzeugung, daß jeder selbst der Macher seines Glückes ist (86, 200). Erst diese Voraussetzungen ermöglichten es der ideologisch-atheistischen Erziehung, auf die Mitgliederschaftsentwicklung in den Kirchen einen so großen Einfluß auszuüben.

Diesen doppelten Erklärungsansatz verwandte Dähn auch in seinem 1988 erschienenen Artikel »Die Kirchen in der DDR zwischen Krise und Umbruch« (*Dähn*, 1988). In diesem Aufsatz stellte Dähn zwischen den beiden Erklärungsansätzen jedoch nicht ein kausales Bedingungs-, sondern ein zeitliches Folgeverhältnis her. In den fünfziger und sechziger Jahren resultiere der Entkirchlichungsprozeß aus der Wirksamkeit systemspezifischer Faktoren wie Religionskritik, atheistische Erziehung oder Benachteiligung von Christen in ihren Berufs- und Sozialchancen (*Dähn*, 1988: 79). Etwa Anfang der achtziger Jahre habe die SED ihre Konfrontationspolitik gegenüber Christen und Kirchen jedoch aufgegeben, so daß von da an die von der offensiven Kirchenpolitik ausgehenden Wirkungen »nicht mehr für die Abnahme volkskirchlicher Strukturen verantwortlich gemacht werden können« (80). Ab dann müsse der zweite, systemspezifische Kategorien überschreitende Erklärungsansatz in Anschlag gebracht werden, der *Säkularisierung* als einen Vorgang begreift, der in *Ost und West gleichermaßen* abläuft und von einem weitgehend ungebrochenen Fortschrittsglauben, individuellen Selbstbestimmungsbestrebungen, Abbau von Bindungen und so weiter geprägt ist (80). Sollte das richtig sein, dann hieße das, daß sich die DDR seit den sechziger Jahren zunehmend der Spezifik der westlichen Industriegesellschaft angenähert hat. Die Diskussion über die gesellschaftlichen Ursachen des Bedeutungswandels von Religion und Kirche in der DDR erweist sich so immer auch als eine Diskussion um den Charakter des Systems.

Auch *Hubertus Knabe* (1988) sieht mehr die Gemeinsamkeiten zwischen der Gesellschaft der DDR und den westlichen Industriegesellschaften als ihre Unterschiede. Das Aufkommen der politisch alternativen Gruppen, die sich als Friedens-, Ökologie-, Dritte-Welt- oder Menschenrechtsgruppen unter dem Dach der Kirche zusammengefaßt haben, ordnet er in den Entstehungszusammenhang der Neuen Sozialen Bewegungen ein und interpre-

tiert sie damit als »Ausdruck struktureller Tendenzen in hochentwickelten Industriegesellschaften«, die aufgrund der »Widersprüche der industriellen Lebensweise auch in sozialistischen Staaten« ablaufen (Knabe, 1988: 554). Die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen im Westen erklärt Knabe aus den spezifischen Folgen der Modernisierung der Gesellschaft: zum einen aus dem Anwachsen globaler Probleme wie Umweltzerstörung oder Friedensbedrohung, dem Mangel an politischer Partizipation, dem Verlust an traditioneller Lebenswelt und persönlichem Lebenssinn (558), zum andern aus einem mit dem industriellen Fortschritt einhergehenden Anstieg des Wohlstandsniveaus, der Massenmotorisierung, des Bildungsniveaus, der Freizeit, der individuellen Verwirklichungs- und Emanzipationschancen (560) und schließlich aus einer damit verbundenen Erosion tradierter Deutungs- und Wertsysteme wie Disziplin, Fleiß, Arbeits- und Leistungsethos, Familie, Autorität und der Ersetzung dieser materialistischen Werte durch postmaterialistische Bedürfnisse wie gesunde Ernährung, Naturverbundenheit, Gewaltlosigkeit, Individualität, Gemeinschaft (562f.). Zwar sieht Knabe, daß es in der DDR eine Reihe von unbewältigten Modernisierungsaufgaben, Versorgungsempässe, Wohnungsnot und einen Nachholbedarf im Konsum gibt und daß diese Modernisierungsverzögerungen ebenso wie die obrigkeitstaatliche Struktur des politischen Systems den Zerfall der alten materialistischen Werte und die Herausbildung neuer postmaterialistischer Werte bremsen (564). Aber aufgrund der Wandlungen in Produktion und Reproduktion, die sich in der DDR vollziehen, meint er, daß sich »auch die DDR - mit einem gewissen Zeitverzug - auf dem Weg zur machindustriellen Gesellschaft« befindet (560). Daraus erklärt sich seine Auffassung, daß sich die politisch alternativen Bewegungen in der DDR »in den Grundpfeilern ihres Selbstverständnisses« gegen das dominante Zivilisationsmodell des Westens und der damit verbundenen Lebensweise stellen, »während sie sich in der konkreten Ausformung ihrer Ideenwelt vor allem an Mißständen in der DDR reiben« (563).

Demgegenüber führt Theo Mechtenberg (1989: 166) die gewachsene gesellschaftliche Relevanz der Kirche in den siebziger und achtziger Jahren, wie sie sich besonders in unterschiedlichen Gruppenbildungen unter dem Dach der Kirchen ausgedrückt hat, auf systeminterne Besonderheiten zurück. Durch die staatliche Ausgrenzung der Kirche aus den politi-

sehen Entscheidungsprozessen und die gleichzeitige Respektierung der kirchlichen Eigenständigkeit entstand im sozialistischen System ein Freiraum, »von dem angesichts der sonst praktizierten Totalität gesellschaftlicher Kontrolle und dem Fehlen jeglichen gesellschaftlichen Pluralismus eine Sogwirkung ausgehen mußte« (166). Der gesellschaftsstrukturelle Sonderstatus der Kirchen mache diese zu einer attraktiven Alternative zum Staatssozialismus. Diese Alternative gewinne ihre Attraktivität auch dadurch, daß aufgrund der kirchlichen Kontakte zur Weltchristenheit dem durch die Abrenzungsstrategie gegenüber dem Westen bedingten DDR-Provinzialismus entgegengewirkt und aufgrund der Synodenstruktur in den evangelischen Kirchen dem staatlichen Zentralismus ein demokratisches Modell gegenübergestellt werden konnte (167). Zugleich mache es die Alternativität der Kirche zum sozialistischen System verständlich, daß sich »mancher in den letzten Jahren aus Enttäuschung über den realen Sozialismus der Kirche zugewandt und das Innovationspotential, zumal in den Gruppen, verstärkt« hat (168).

Eine Mittelposition bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Situation von Religion und Kirche in der DDR nimmt Karl-Fritz Daiber (1988) ein. Er erklärt die Entwicklung der religiösen Lage in der DDR sowohl aus den internen politischen Rahmenbedingungen als auch aus Tendenzen, die für alle Industriegesellschaften charakteristisch sind, und weist darüber hinaus noch auf die historische Ausgangslage hin (75). Für den anhaltenden Mitgliederschwund macht er als wichtigsten Faktor die staatliche Religionspolitik mit ihren repressiven Maßnahmen gegenüber Kirchenmitgliedern verantwortlich (80). Auch nach dem Abklingen der staatlichen Repression galt es, so Daiber, nicht als opportun, sich zur Kirche zu halten (81). Hört aber Christlichkeit auf, allgemeingesellschaftlich abgesichert zu sein, dann könnten Faktoren, die auch in anderen Industriegesellschaften auftreten, etwa Traditionsabbruch in Großstädten oder Neubaugebieten, relativ leicht zur Aufkündigung der Kirchenmitgliedschaft führen (81), womit Daiber das von Dähn definierte Bedingungsverhältnis zwischen dem Wirken interner und externer Faktoren genau umkehrt. Hinzu komme eine in den protestantischen Kirchen der DDR schon seit dem letzten Jahrhundert anzutreffende »Christ-sein-ohne-Kirche-Mentalität«, die unter gesellschaftlich ungesicherten Wirkungsbedingungen für Religion ebenfalls die Abwendung von

der Kirche beschleunigen kann (81). Auch wenn die Kirchen gesellschaftlich nicht gestützt werden, vermögen sie nach Daibers Einschätzung »gerade in ihrer Eigenständigkeit für die Aufrechterhaltung des politischen Systems in mehrfacher Hinsicht funktional zu sein« (86f.). Einmal können die Kirchen, so Daiber, eine öffentlich anerkannte Oppositionsfunktion wahrnehmen, in der sie Protest- und Oppositionsgruppen an sich ziehen und deren Protest sowohl veröffentlichen als auch kanalisieren und begrenzen. Weiterhin könne die Kirche, wie das Lutherjubiläum gezeigt habe, Aufgaben der Symbolisierung staatlich-gesellschaftlicher Identität erfüllen. Und schließlich erweise sich die Kirche auch in ihrer diakonischen Praxis als für das gesellschaftliche Ganze in hohem Maße funktional (87). So sei es berechtigt zu sagen, Religion habe nach wie vor eine gesellschaftsstabilisierende Funktion und trage so zu ihrer eigenen Stabilisierung bei (88).

Betrachtet man diese interessanten Ansätze in der bundesdeutschen Religionsforschung, dann stellt sich zunächst die Frage: Besaßen Religion und Kirche in der DDR nun mehr eine systemstabilisierende (Daiber) oder mehr eine systemsprengende Funktion (Mechtenberg)? Und welche dieser beiden Funktionen hat ihre eigene gesellschaftliche Wirkung mehr befördert? Dahinter steht die religionssoziologisch hochbedeutsame Frage, wieviel Bindung an die Gesellschaft die Religion für ihr eigenes Überleben benötigt und wieviel an Autonomie sie verträgt. Bezogen auf die Verhältnisse in der DDR muß die Frage dann also lauten, hat die sozialstrukturell bedingte Eigenständigkeit und die politische Ausgrenzung der Kirchen diese eher geschwächt (Daiber) oder gestärkt (Mechtenberg)? Oder waren es gar nicht so sehr gesellschaftsinterne Faktoren, die die Stellung und Relevanz der Kirchen bestimmten? Müssen vielleicht spezifische Merkmale der Modernisierung wie Rationalisierung, Individualisierung, Bindungsabbruch oder Anonymität, die in allen Industriegesellschaften anzutreffen sind, dafür verantwortlich gemacht werden, daß Religion und Kirche in ihrer Bedeutung zurückgegangen sind (Dähn), oder die Folgen dieser Modernisierung dafür, daß Religion wieder einen Aufschwung erlebt hat (Knabe)? Wie man sieht, läßt sich die gesellschaftliche Situation von Religion und Kirche in der DDR nur erklären, wenn man sich zuvor über den Charakter der DDR-Gesellschaft, ihren Modernisierungsgrad und den Grad ihrer realsozialistischen Eigenprägung klar geworden ist.

3. Kirchlich-theologische Ausarbeitungen

Die kirchlich-theologischen Reflexionen zur gesellschaftlichen Lage der Kirchen in der DDR waren von Anfang an durch die Auseinandersetzung mit dem gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Volkskirche bestimmt. Eine selbstverständliche Voraussetzung, die das Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft auf seiten der Theologie prägt, ist die Säkularisierungsthese. Sie wird in der Regel auch dann vorausgesetzt, wenn die Argumentation explizit gar nicht auf sie Bezug nimmt oder ihre Gültigkeit sogar bestritten wird. Im Gegenüber zur Situation wird theologisch Position bezogen, um aus den gewonnenen theologischen Maßstäben und Leitbildern Handlungsanleitungen und Handlungskonzeptionen zu entwerfen, die zur Bewältigung der wahrgenommenen Situation beitragen sollen. In vielen kirchlich-theologischen Stellungnahmen läßt sich die Tendenz finden, den kirchlichen Schrumpfungprozeß in der DDR in den allgemeinen neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß einzuordnen und demgegenüber die Differenzen zwischen Ost und West bezüglich Ausmaß und Tempo dieses Schrumpfungsprozesses mehr oder weniger zu übersehen. Aufgrund der Ausrichtung der Überlegungen auf handlungspraktische Erfordernisse kam es, wie oben schon angedeutet, häufig zu einer Vermischung von deskriptiven Tatsachenfeststellungen und theologisch-normativen Werturteilen und damit nicht selten zu einer stark interessengeleiteten Sicht auf die Situation. Die Überlegungen wurden nie bis zu dem Punkt vorangetrieben, an dem es möglich gewesen wäre, allgemeingültige Aussagen über die gesellschaftliche Lage der Kirchen in der DDR zu treffen. Weder wurden theoretisch relevante Fragestellungen ausgearbeitet noch empirische Untersuchungen durchgeführt, mit deren Hilfe sich hätten repräsentative Ergebnisse erzielen lassen. Eine Ausnahme bildet die mit sozialwissenschaftlichen Methoden durchgeführte Untersuchung des Junge Gemeinde-Abends von *Wolfgang Wesenberg* (1987), die unter Anleitung von Jürgen Henkys entstanden ist³. Außerdem liegt eine Anzahl weiterer Arbeiten zum Thema vor, die sich allerdings, gemessen an westlichen Standards empirischer sozialwissenschaftlicher Forschung, mit sehr begrenzten methodischen Ansätzen und Verfahrensweisen begnügen mußten.

Trotz der Vermischung von analytischen und normativen Gesichtspunkten, wie sie für die meisten der kirchlich-theologischen Ausarbeitungen charakteristisch ist, läßt sich allerdings auch unter ihnen eine ganze Reihe nüchterner Bestandsaufnahmen, treffender Beobachtungen und erhellender Einsichten finden. Dabei wurde die Entwicklung der gesellschaftlichen Lage der Kirche in der DDR häufig durch den Aufweis der Gleichzeitigkeit eines Auf- und Abwärtstrends gekennzeichnet.

Man/red Stolpe (1986: 14ff.) zum Beispiel machte für den Aufwärtstrend geltend, daß der Heiligabend-gottesdienstbesuch gestiegen ist, die Häufigkeit der Abendmahlfeiern zugenommen hat, das Kollektenaufkommen sich verdoppelt hat, predigtlose Gottesdienste mit starken musikalischen Elementen Massenzulauf erfahren, die Nachfrage nach Bibel sich erhöht hat und das Sympathieumfeld der Kirche angewachsen ist. Der Abwärtstrend manifestierte sich an dem unablässig weitergehenden Mitglieder-schwund, an dem Rückgang der Inanspruchnahme kirchlicher Amtshandlungen, an der Zunahme der Vakanznot und anderen Phänomenen.

Wolfgang Ratzmann (1988: 76) verwies in seiner Charakterisierung der aktuellen Situation der Kirchengemeinden auf der einen Seite ebenfalls auf den fortschreitenden Minorisierungsprozeß, der zu einem Verlust kirchlicher Handlungsräume in der Gesellschaft und damit zu einem Bedeutungsrückgang der gesellschaftlich-politischen Dimension des christlichen Glaubens geführt habe (77). Auf der anderen Seite betonte er jedoch, daß sich an manchen Orten auch eine »eindrückliche Gegenbewegung« ereignet habe (78). Die kleiner gewordenen Gemeinden seien oft »weniger Spott und Verachtung, sondern eher Neugier und spürbarer Sympathie ausgesetzt« (78). Es gebe ein neues Fragen nach den Inhalten der christlichen Botschaft, eine neue Beschäftigung mit dem christlichen Erbe in der sozialistischen Gesellschaft und der marxistisch-leninistischen Geschichtswissenschaft, vor allem in Großstädten eine Bewegung von außen auf die Kirche zu und die Erwartung, daß Kirche wieder positive und sinnvolle Werte symbolisiert und vermittelt".

Und - um es bei diesen Beispielen bewenden zu lassen - auch in einer Studie der »Kommission für Zeugnis und Gestalt der Gemeinde« beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wurde das Zugleich eines Auf- und Abwärtstrends konstatiert (Schritte in der Nachfolge Jesu 1989). Einerseits habe

die Trennung von Staat und Kirche und besonders die Etablierung des Staates als Weltanschauungs-staat für die Gemeinde den »Verlust einer Vielzahl gesellschaftlicher Funktionen« mit sich gebracht, andererseits habe sich mit dieser Trennung aber auch »die Chance« ergeben, die soziale Gestalt der Gemeinde vom Auftrag des Evangeliums her zu erneuern (4).

Ursachen, aus denen sich erklären läßt, warum die Kirche da Gewinne erzielen konnte und dort Verluste hinnehmen mußte, führt indes kaum einer der Autoren an. Allenfalls bei *Günter Krusche* (1986) findet sich der Hinweis, daß mit dem Scheitern des aufklärerischen Fortschrittsglaubens auch der Marxismus als Kind der Aufklärung in die Krise geraten sei und daß die Erneuerungstendenzen der Religion aus Defiziterfahrungen resultierten, die man in dem in die Krise geratenen Sozialismus verstärkt machen kann". Die meisten der anderen Autoren werfen die Frage nach den Ursachen der Ab- und Aufstiegtendenzen überhaupt nicht auf. Ja, die Autoren sind sich anscheinend noch nicht einmal einig darüber, welche von den beiden Tendenzen dominiert. *Stolpe* (1986: 16) behauptete, »der Verlust der Quantität hat den Nebeneffekt der Konzentration.« »Nur die -Mitläufer hätten die Kirche verlassen«, die Treuen aber hätten sich stärker engagiert. Gerade mit dem Verlust der großen Zahlen wüchsen die Chancen der kleinen Schar? für die spirituelle Erneuerung der Kirche und die Intensivierung des geistlichen Lebens". Demgegenüber konstatierte *Günter Krusche* (1986: 4), »die Kreise bewußter und aktiver Christen bleiben klein«; »wer von Pfarrern hört, daß sie manchmal unverrichteter Dinge wieder heimkehren, weil kein Gottesdienstbesucher erschienen ist, vermag die Kirche der kleinen Zahlen nicht als die große Chance zu loben«, Das Ergebnis der kleinen Zahlen sei nicht ein Aufblühen des kirchlichen Engagements und des religiösen Bekenntniseifers, sondern der Zerfall der kirchlichen Einheit in einer Vielzahl sich sektiererisch gegeneinander abschließender Gesinnungen. *Ratzmann* (1988: 79) wiederum schlußfolgerte aus seinen Beobachtungen, daß die gegenwärtige Lage in den Gemeinden »durch Ambivalenz bestimmt« sei. »Es gibt keine eindeutige Situation«; vielmehr sei die kirchliche Lage ebenso durch Rückgang wie durch Sympathie und neues Fragen nach dem Glauben charakterisiert".

Insgesamt läßt sich feststellen: Die meisten kirchlich-theologischen Ausarbeitungen kehren an der Stelle, an der die Analyse vorangetrieben werden

müßte, um und ziehen biblisch-theologische Interpretationsmodelle heran, wo es angebracht wäre, nach den gesellschaftlichen Ursachen ablaufender Prozesse zu fragen. Sie fordern zu mehr Engagement oder zu mehr Vertrauen oder zur Umkehr auf und setzen so an die Stelle durchgearbeiteter gründlicher Analysen theologische Urteile und Handlungsanleitungen.

4. Religionssoziologische Ansätze

Ein Herangehen an die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion und Kirche in der DDR, das nicht von vornherein theologischen Wertungen und handlungspraktischen Interessen folgt, strebten die in der DDR vor etwa fünf Jahren ins Gespräch gekommenen religionssoziologischen Entwürfe an. Es waren vor allem zwei, die breitere Beachtung fanden. Beide gingen der Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen und Funktionen von Religion und Kirche in der DDR nach und bedienten sich bei der Beantwortung dieser Frage verbreiteter religionstheoretischer Basisannahmen.

Hans Moritz kommt es in seinem Entwurf darauf an, Religion als ein »Teilsystem im Gesamtsystem der sozialistischen Gesellschaft« auszuweisen, das als ein unableitbarer, »eigenständiger ... Wert« eine wichtige gesellschaftliche Funktion zu erfüllen hat (*Moritz*, 1987: 3). Die Funktion, die Religion in der Gesellschaft wahrzunehmen hat, besteht *Moritz* (1985: 582f.) zufolge in der Bewältigung von anfallender Kontingenz. Da mit Kontingenz immer zu rechnen sei, werde Religion »immer eine gesellschaftliche Grundlage behalten« (584). Sie sei insofern eine »gesellschaftliche Erscheinung mit Zukunft« (584). Ob sich indes die Zukunft von Religion durch ihre Verankerung im Kontingenzproblem sichern läßt, ist kritisch anzufragen, denn natürlich gibtes für die Bewältigung des Kontingenzproblems auch andere Reaktionsweisen als die religiöse, zum Beispiel Formen der Wissenserweiterung, der Technisierung, der Erwartungsveränderung, der Psychotherapie oder auch der Verdrängung.

Der andere bekannt gewordene religionssoziologische Entwurf, der in der DDR in den achtziger Jahren entwickelt wurde, ist der von *Ekhart Neubert* (1986a). Neubert geht von der Unterscheidung zwischen Religion und Kirche aus. Anders als *Moritz*, der beide Phänomene als einen zusammen-

hängenden Komplex behandelt, nimmt Neubert im Verhältnis von Religion und Kirche einen Prozeß zunehmender Differenzierung wahr. In der »Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft hat Religion ihre wesentliche soziale Funktion« (*iNeubert*, 1989: 29). Über Jahrhunderte hinweg nahm die Kirche als die institutionalisierte Sozialform der Religion diese Funktion wahr; sie war die entscheidende Sozialisationsinstanz (1986b: 11). Wenn die Kirche heute aufgrund ihres gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes diese Funktion nicht mehr erfüllen kann (1986a: 28), dann bedeute das jedoch nicht, daß Religion ihrem Ende entgegengeht. Die Unterscheidung von institutionalisierter und allgemeiner Sozialform der Religion, von Kirchlichkeit und Religiosität dient Neubert dazu, die Behauptung vom Bedeutungsrückgang der Religion zu bestreiten. Er benutzt sie, um die Positionsverluste der Kirche zuzugeben und die Universalität der Religion zu retten - ein gebräuchliches Verfahren, das auch in der westlichen Religionssoziologie, zum Beispiel in der Wissenssoziologie *Thomas Luckmanns*, von der Neubert stark beeinflußt ist, Anwendung findet.

Anzufragen ist, ob der Zusammenhang zwischen allgemeiner und institutionalisierter Sozialform der Religion nicht enger ist, als Neubert annimmt. Selbstverständlich sind beide nicht identisch. Ob sie sich indes so trennen lassen, daß der Rückgang von Kirchlichkeit behauptet und gleichzeitig ein Aufschwung an allgemeiner Religiosität angenommen werden kann, bedarf der genaueren Analyse.

Unverzichtbar für diese Analyse ist die Erstellung einer Religionsdefinition, die ihren Gegenstandsbereich abzugrenzen vermag und zugleich Universalität in Anspruch nehmen kann. Durch eine Koppelung von funktionaler Herangehensweise und substantieller Argumentation bemüht sich *Pollack* (1990 b; 1990 c)¹² um eine Lösung dieses Problems. Ebenso wie *Moritz* und *Neubert* setzt auch *Pollack* Religion und Kirche zu den gesellschaftlichen Bedingungen ihres Wirkens ins Verhältnis, indem er sich sowohl Problemen der sozialstrukturellen Analyse der DDR-Gesellschaft (*Pollack*, 1990d) als auch der Aufhellung von Funktionen der Religion in der Gesellschaft (*Pollack*; 1988) zuwendet. Dabei bedient sich *Pollack* system-theoretischer Unterscheidungen und kommt aufgrund dessen zu einer theoriegeleiteten Verhältnisbestimmung von Religion und Gesellschaft.

5. Schlußfolgerungen

Aus den dargestellten Forschungsansätzen leiten sich m. E. folgende Forderungen an weitere religionssoziologische Arbeit ab:

1. Religionssoziologische Forschung sollte sich aller theologischen oder philosophischen Werturteile und orientierenden Handlungsanweisungen enthalten. Frei von theologischen und pragmatischen Gesichtspunkten kann die Analyse ihrer eigenen Logik folgen und die ihr innewohnende Dynamik entfalten.

2. Es ist erforderlich, theoretische und empirische Arbeit miteinander zu verbinden. Rein theoretisches Herangehen bleibt leer, rein empirisches blind¹³.

3. Bei der Analyse der gesellschaftlichen Bedeutung und Lage von Religion und Kirche kann auf die Erstellung einer allgemeingültigen Religionsdefinition nicht verzichtet werden. Von der Bestimmung der Spezifik von Religion hängt ab, was und wieviel man von ihr wahrnimmt.

4. Religionssoziologische Forschung hat Religion und Kirche stets in ihrem Verflechtungszusammenhang mit der Gesellschaft zu untersuchen. Das verlangt, sowohl nach ihren Funktionen für die Gesellschaft zu fragen als auch nach den gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Reproduzierbarkeit.

5. Um die Diskussion mit der teils kritisierten, teils noch immer angewandten Säkularisierungsthese aufzunehmen, ist es nötig, die Entwicklung der kirchlichen Formen von Religion mit ihren außerkirchlichen Formen im Zusammenhang zu betrachten. Auf diese Weise können sowohl Verschiebungen ihres Verhältnisses als auch Veränderungen des Gesamtkomplexes von Religion und Kirche in der Gesellschaft erfaßt werden.

Anmerkungen

1. Das trifft natürlich nicht auf die in der Regel alle zwei Jahre erstellten kirchlichen Statistiken der einzelnen Landeskirchen zu, die allerdings nicht veröffentlicht werden.
2. Ein Überblick über kirchen- und religionssoziologische Forschung der Bundesrepublik jetzt bei Feige, 1990. Ältere Forschungsberichte vgl. Lukatis, 1983. Zuletzt wiederum Lukatis, 1990.
3. Auf die Darstellung der marxistisch-leninistisch orientierten Religionssoziologie kann in diesem Rahmen verzichtet werden, da in den meisten Fällen mit

ideologisch-politischen Prämissen gearbeitet wurde und der empirische Ertrag der Arbeiten aus diesem Bereich relativ gering ist. Eine Ausnahme bilden allerdings die Handbücher zur evangelischen und katholischen Kirche (Klohr/Lutter, 1987; Klohr, 1985), die teilweise genauere Daten enthalten als die von den Kirchen veröffentlichten.

4. Damit übernimmt Dähn eine Argumentationsfigur von Albrecht Schönherr (1978: 92), der mit Hinweis auf den europäischen Säkularisierungsprozeß die Dramatisierung der eigenen Situation der Christen in der DDR relativieren wollte. Überhaupt scheint die Arbeit von Dähn in starkem Maße der Selbstdarstellung der evangelischen Kirche verpflichtet zu sein, so wenn er die Gründe für die rechtliche Verselbständigung zum Bund nachzeichnet (Dähn 1982: 102f.). Offenbar ist es schwer, zu einer Institution, die in Distanz zur offiziellen Gesellschaft steht, noch einmal Distanz zu gewinnen.
5. 417 durch Lotterieverfahren ausgewählte Jugendliche wurden mit Hilfe eines standardisierten Fragebogens schriftlich befragt. Außerdem wurden sechs narrative Interviews durchgeführt. Erhoben wurde die Teilnehmerschaft des Junge-Gemeinde-Abends, das Teilnahmeverhalten, die Erwartung der Jugendlichen an den Junge-Gemeinde-Abend und dessen Funktion für die Teilnehmer.
6. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten, die an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angefertigt wurden. In der Dissertation A von Friedrich Krause (1981) wird die außerkirchliche Berufstätigkeit von Pfarrfrauen untersucht. Die Dissertation B von Wolfgang Ratzmann (1988) enthält die Auswertung von einigen mit Vikaren durchgeführten Interviews über die Ausbildung am Predigerkolleg in Leipzig. Die unter der Betreuung von Gottfried Kretzschmar entstandenen Diplomarbeiten befassen sich vor allem mit der Situation der evangelischen Gemeinden im Neubaugebiet (Walter, 1990; Beyer 1989) bzw. in der Großstadt (Gerischer, 1981), aber auch mit der kirchlichen Urlauberbetreuung (Günzel, 1983) oder der kirchlichen Jugendarbeit (Krieger, 1982).
7. Auf das Aufkommen eines neuen Interesses an Religion, Kirche, Tradition, Sinnstiftung und Emotionalität weisen auch Man/red Falkenau (1984: 2), Günter Krusche (1984: 283; 1987: 23ff.), Christoph Demke, (1986), Hans Krech (1988: öf.), Johannes Hempel (1988: 315) und andere hin.
8. Dabei bezieht sich Krusche (1987) auf eine These Ehrhart Neuberts (1986a).
9. Damit nimmt Stolpe (1986) einen von Schönherr (1960) geprägten Begriff auf.
10. Die Methode, die Auf- und Abwärtstendenz durch Verteilung qualitativer und quantitativer Merkmale gegeneinander aufzurechnen, ist beliebt und ein probates Mittel, der bedrängten Schar Trost zu spenden.

- Dann kann man sagen: Wir sind zwar kleiner, aber auch glaubwürdiger geworden (*Falcke, 1990*).
11. Die Unterschiedlichkeit der Gemeindesituation in den Kirchen der DDR beschreibt *Kretzschmar (1988a)*. Vgl. auch das Interview mit *Karl Henning*, in welchem *Kretzschmar (1988b: 324)*, um die Differenzierung und Ungleichzeitigkeit der Gemeindesituation in der DDR zu charakterisieren, von einer »Kirche im Übergang« spricht.
 12. Vgl. auch schon *Grabner|Pollack|Zemmrch, 1990: 37-39*.
 13. Erste Ergebnisse religionssoziologischer Studien, die versuchen, diesem Interesse gerecht zu werden, finden sich in: *Heinzelt|rabner|Pollack, 1990*. Vgl. darin besonders die Beiträge von *Elvers|Findeis, Franke|Fün|stück|Pollack|Rasch|Weiß* und *Grabner*.

Literatur

- Beyer, Johannes, 1989:* Evangelisch-lutherische Kirchgemeinde im Neubaubgebiet Dresden-Gorbitz: Eine Fallstudie zum Gemeindeaufbau in der DDR, Diplomarbeit Leipzig.
- Dähn, Horst, 1982:* Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945-1980, mit einem Vorwort von *Reinhard Henkys*, Opladen,
- Dähn, Horst, 1988:* Die Kirchen in der DDR zwischen Krise und Umbruch, in: Veränderungen in Gesellschaft und politischem System der DDR: Ursachen - Inhalte - Grenzen, 21. Tagung zum Stand der DDR-Forschung in der BRD, Köln, 78-87.
- Daiber, Karl-Fritz, 1988:* Kirche und religiöse Gemeinschaften in der DDR, in: *Kau|mann, Franz-Xaver|Schdfers, Bernhard (Hg.): Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland*, Opladen, 75-88.
- Degen, Roland, 1989:* In der Gemeinde leben lernen: Gemeindeaufbau als gemeindepädagogische Aufgabe. Beiträge A 7, hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Demke, Christoph, 1986:* Vortrag vor dem theologischen Nachwuchs in Siebenlehn.
- Demke, Christoph, 1989:* Der Auftrag der Kirche und die Aufgaben vor uns, Masch. Magdeburg.
- Die Kirche und das Dorf, 1986:* Erkundungen - Erfahrungen - Fragen. Studie der Arbeitsgemeinschaft Arbeit auf dem Lande beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Masch. Berlin.
- Edler, Horst A., 1987:* Gemeinsames Friedenszeugnis, in: *Helwig|Urban 1985, 118-149*.
- Elvers, Wolfgang|Kindeis, Hagen, 1990:* Die politisch alternativen Gruppen im gesellschaftlichen Wandel: Eine empirische Studie zu ihrem Selbstverständnis, in: *Grabner|Heinzel|Pollack 1990, 97-111*.
- Esselbach, Leopold, 1988:* Die Kirche im Dorf, in: *Die Zeichen der Zeit 42, 1988, 210-214*.
- Falcke, Heino, 1985:* Unserer Kirche und ihre Gruppen: Lebendiges Bekennen?, in: *Kirche im Sozialismus 11, 1985, 145-152*. Auch in: *Pollack 1990a, 41-56*.
- Falcke, Heino, 1988:* Umkehr führt weiter: Zur Grundorientierung des gegenwärtigen Weges der Kirchen in der DDR, in: »Daß unsere Augen aufgetan werden ...«, Festschrift für *Hermann Dembowski*, hg. von *J.-E. Gutheil* und *S. Zoske*, Frankfurt/Main.
- Falcke, Heino, 1990:* 11 Sätze zum Weg unserer Kirche jetzt, in: *Informationen und Texte 2*, hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Falkenau. Man|red, 1984:* Kirchliche Sozialisation, in: *Außer der Reihe: Beiträge zur Meinungsbildung in der Kirche*, hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin, 1-7.
- Falkenau, Man|red, 1987:* Ergebnisse aus der Arbeit am Projekt »Pfarrer in der DDR«: Thesen, Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Masch. Berlin.
- Feige, Andreas, 1990:* Kirchenmitgliedschaftsforschung in der Bundesrepublik Deutschland: Zentrale Perspektiven empirischer Forschungsarbeiten im problemgeschichtlichen Kontext der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Gütersloh.
- Franke, Ulrike|Hinfstück, Andreas|Pollack, Detlef|Rasch, Joachim|Weiß, Thomas:* Der Pfarrer im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft: Auswertung von Interviews mit Leipziger PastorenInnen vor und nach der Wende, in: *Grabner|Heinze|Pollack 1990, 47-62*.
- Frei, Matthias, 1987:* Fürsorge ohne Leistungsorientierung: Über die Arbeit von Einrichtungen des Diakonischen Werkes, in: *Kirche im Sozialismus 13, 1987, 152-154*.

- Gabriel, Karl*, 1987: Die Katholische Kirche in der DDR: Religionssoziologische Überlegungen, in: Stimmen der Zeit 205, 1987, 808-816. Auch in: Theologisches Bulletin, hg. im Auftrag der Berliner Bischofskonferenz 20, 1988, 473-479.
- Gerischer, Uta*, 1981: Die Regionalgemeinde als Versuchsfeld kirchlicher Arbeit in einer sächsischen Großstadt (Karl-Marx-Stadt), Diplomarbeit Leipzig.
- Grabner, Wolf-Jiirgen*, 1990: Kirche und Politik: Ergebnisse einer Befragung von Leipziger Gemeindegliedern, in: *Grabner, Wolf-Jiirgen/Heinze, ChristianejPollack, Detlef* (Hg.), 1990: Leipzig im Oktober: Die Kirchen und alternativen Gruppen im Umbruch der DDR: Analysen zur Wende, Berlin.
- Grabner, Wolf-Jiirgen/Pollack, Detlef/Zemmerich, Michael*, 1990: Der kirchliche Schaukasten im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft: Ergebnisse einer empirisch-religionssoziologischen Untersuchung, in: Die Christenlehre 43, 1990, 35-48.
- Giinzel, Andreas*, 1983: Kirchliche Urlaubsbetreuung in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens, Diplomarbeit Leipzig.
- Helwig, Gisela*, 1987: Caritas und Diakonie, in: *Helwig/Urban* 1987, 164-170.
- Helwig, Gisela/Urban, Detlef* (Hg.), 1987: Kirchen und Gesellschaft in beiden deutschen Staaten, Köln.
- Hempel, Johannes*, 1984: Der Pfarrer - Priester, Prediger, Partner?, in: Standpunkt 12, 1984, 279-282.
- Hempel, Johannes*, 1985: Gedanken über die Zukunft der Kirche, in: Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens Nr. 24 vom 31. 12. 1985, B89-B92.
- Hempel, Johannes*, 1988: Wohin geht Gottes Volk?, in: Standpunkt 16, 1988, 314-318.
- Henkys, Reinhard*, (Hg.) 1982a: Die evangelischen Kirchen in der DDR: Beiträge zu einer Bestandsaufnahme, München.
- Henkys, Reinhard*, 1982b: Kirche -- Staat - Gesellschaft, in: Henkys 1982a, 11-61.
- Henkys, Reinhard*, 1987: Evangelische Kirche, in: *Helwig/Urban* 1987, 45-92.
- Hoenen, Raimund*, 1987: Jugend und Religion im Sozialismus, in: *Nembach, Ulrich* (Hg.): Jugend und Religion im Sozialismus, Frankfurt/Main, 69-82.
- Hücking, Hans H.*, 1983: Anzeichen für einen Wandel? Die katholische Kirche in der DDR und die Friedenthematik, in: Kirche im Sozialismus 9, 1983/1-2, 9-16.
- Klohr, Olof* (Hg.), 1985: Die Katholische Kirche in der DDR: Handbuch, Rostock-Warnemünde.
- Klohr, Olof/Lutter, Hans* (Hg.), 1987: Die evangelischen Kirchen in den DDR: Handbuch, Rostock-Warnemünde/Güstrow.
- Knabe, Hubertus*, 1988: Neue soziale Bewegungen im Sozialismus: Zur Genesis alternativer politischer Orientierungen in der DDR, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40, 1988, 551-569.
- Krause, Friedrich*, 1981: Die Berufstätigkeit sächsischer Pfarrfrauen im außerkirchlichen Bereich als Phänomen des Pfarrhauses in der DDR, Diss. Leipzig.
- Krech, Hans*, 1988: Entwicklungen in der DDR, in: epd Dokumentation 8/1988, 1-9.
- Kretzschmar, Gottfried*, 1988a: Die Unterschiedlichkeit der Gemeindesituation in der Kirchen der DDR, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 37, 1988/1, 82-91.
- Kretzschmar, Gottfried*, 1988b: Unterwegs zu neuem Kirchesein: Gespräch !Karl Hennigs mit Prof. Dr. theol. habil. *Gottfried Kretzschmar*, in: Standpunkt 16, 1988, 322-324.
- Krieger, Thomas*, 1982: Gesellungsformen Jugendlicher in der evangelischen Gemeindepraxis der DDR, Diplomarbeit Leipzig.
- Krusche, Giinter*, 1984: Das Selbstverständnis des Pfarrers in der DDR, in: Standpunkt, 12, 1984, 283-285.
- Krusche, Giinter*, 1986: Sektiererische Gesinnung der Zerstreuten, in: Berliner Sonntagsblatt vom 24.8. 1986, 4.
- Krusche, Gunter*, 1987: Civil Religion und Kirche in der DDR, in: epd Dokumentation 1987/18, 22-34.
- Krusche, Werner*, 1988: 6. März: 1978-1988 ein Lernweg, hg. vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Lange, GiinterjDennhardt, Rudolf/Schubarth, Wilfried*, 1989: Zum politisch-ideologischen Profil Junger Christen, Masch. Zentralinstitut für Jugendforschung Leipzig.
- Langer, Jens*, 1989: Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Differenzierungen, in: Die Zeichen der Zeit 43, 1989, 40-42.
- Luchterhand, Otto*, 1982: Die Gegenwartslage der

- Evangelischen Kirche in der DDR: Eine Einführung, Tübingen.
- Lukatis, Ingrid*, 1983: Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz, in: *Daiber, Karl-Fritz/Iiuckmann, Thomas* (Hg.): Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie. München, 199-216.
- Lukatis, Ingrid*, Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 34, 1990, 303-317.
- Mahlburg, Fred*, 1982: Christliche Gemeinde in Dörfern, in: Die Zeichen der Zeit 36, 1982, 176-179.
- Mechtenberg, Theo*, 1982: Die Friedensverantwortung der evangelischen Kirchen in der DDR, in: *Henkys* 1982a, 355-399.
- Mechtenberg, Theo*, 1989: Das Staat-Kirche-Verhältnis im 40. Jahr der DDR, in: *Spittmann, Ilsej Helwig, Gisela* (Hg.). Die DDR im vierzigsten Jahr: Geschichte - Situation - Perspektiven, Köln 1989, 162-172.
- Moritz, Hans*, 1985: Religion und Gesellschaft in der DDR, in: Theologische Literaturzeitung 110, 1985, 573-588.
- Moritz, Hans*, 1987: Mein Standpunkt, in: Standpunkt 15, 1987/7, 3. Umschlagseite.
- Neubert, Ehrhart*, 1986a: Reproduktion von Religion in der DDR-Gesellschaft: Ein Beitrag zum Problem der sozialisierenden Gruppen und ihrer Zuordnung zu den Kirchen, in: beiträge A 6 (Gemeinde), hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Neubert, Ehrhart*, 1986b: Megapolis DDR und die Religion, in: »außer der reihe« 3, hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin. Auch in: Pastoraltheologie 76, 1987, 222 bis 245.
- Neubert, Ehrhart*, 1986c: Religion in Soziologie und Theologie: Ein Vermittlungsversuch für den Gebrauch des Religionsbegriffes in der DDR, beiträge A5 (Gemeinde), hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Neubert, Ehrhart*, 1988: Eine Woche der Margot Triebler: Zur Soziologie des »schönen und produktiven Dorfes«, hg. von der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, »außer der reihe« 4, Berlin.
- Neubert, Ehrhart*, 1989: Gesellschaftliche Kommunikation im sozialen Wandel: Auf dem Weg zu einer politischen Ökologie, edition kontext, Berlin 1989. Auch in: Pollack 1990, 155-201.
- Planer-Friedrich, Gotz*, 1978: Erfahrungen und theologische Reflexionen kooperativer Gemeindegarbeit auf dem Lande, in: Die Zeichen der Zeit 32, 1978, 89-96.
- Pollack, Detlef*, 1988: Religion und Kirche in der DDR, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 37, 1988, 92-104.
- Pollack, Detlef*, 1989: Sozialethisch engagierte Gruppen in der DDR: Eine religionssoziologische Untersuchung, in: *Pollack* 1990a, 115-154.
- Pollack, Detlef* (Hg.) 1990a: Die Legitimität der Freiheit: Politisch alternative Gruppen in der DDR unter dem Dach der Kirche, Frankfurt/ Main.
- Pollack, Detlef*, 1990b: Wirklichkeitsflucht oder Wirklichkeitsbewältigung: Was ist Religion?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38, 1990, 660-668.
- Pollack, Detlef*, 1990c: Vom Tischrücken zur Psychodynamik: Formen außerkirchlicher Religiosität in Deutschland, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 16, 1990, 107-134.
- Pollack, Detlef*, 1990d: Das Ende einer Organisationsgesellschaft: Systemtheoretische Überlegungen zum gesellschaftlichen Umbruch in der DDR, in: Zeitschrift für Soziologie 19, 1990, 292-307.
- Poppe, Ulrike*, 1988: Das kritische Potential der Gruppen in Kirche und Gesellschaft, in: *Pollack* 1990, 63-80.
- Ratzmann, Wolfgang*, 1988: Predigerseminar: Überlegungen für ein Konzept praktisch-theologischer Ausbildung junger Theologen in der DDR, Diss. Leipzig.
- Reuer, Martin*, 1982: Diakonie als Faktor in Kirche und Gesellschaft, in: *Henkys* 1982a, 213-242.
- Richter, Klemens*, 1987: Jugendweihe und Katholische Kirche, in: Deutschland Archiv 20, 1987, 168-180.
- Räder, Hans-Jiirgen*, 1982: Kirche im Sozialismus: Zum Selbstverständnis der evangelischen Kirchen in der DDR, in: *Henkys* 1982a, 62-85.
- Rudolph, Kurt*, 1987: Was erwarte ich von einem

- Pfarrer?, in: Das LKA informiert 1/87, Dresden, Januar 1987. Diskussion dazu, in: Das LKA informiert 2/87.
- Schönherr, Albrecht*, 1960: Das Zeugnis des Christen in der DDR, in: *Schönherr, Albrecht*: Horizont und Mitte: Aufsätze, Vorträge. Reden 1953-1977, Berlin 1979.
- Schönherr, Albrecht*, 1978: Die evangelische Kirche als Lerngemeinschaft in einer sich verändernden Welt, in: epd Dokumentation 1978/53, 88-96.
- Schönherr, Albrecht*, 1986: Zum Weg der evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Schorlemmer, Friedrich*, 1985: Macht und Ohnmacht kleiner Gruppen vor den Herausforderungen unserer Zukunft, in: *Pollack 1990*, 17-24.
- Schritte in der Nachfolge Jesu 1989: Gegenwärtige Aufgaben von Christen und Gemeinden, hg. von der Kommission für Zeugnis und Gestalt der Gemeinde beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin.
- Schwerin, Eckart*, 1986: Entwicklungen im Bereich der Kinder und Konfirmandenarbeit auf der Ebene des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR in den Jahren 1970-1980 unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Tradition und Situation, Diss. Rostock.
- Seidel, Werner*, 1988: Kirchliche Arbeit auf dem Lande: Rückschau - kritische Feststellungen zu gegenwärtigen Erscheinungen – Perspektive, in: Die Zeichen der Zeit 42, 1988, 215-219.
- Stolpe, Man/red*, 1986: Kirche »1985« und 2000-Sammlung, Öffnung, Sendung: Ein Gespräch mit Günter Wirth zum 80. Geburtstag von *D. Günter Jacob*, Berlin 1986.
- Urban, Detlef*, 1987: Kirche und Gesellschaft, in: *Helwig Urban* 1987, 93-101.
- Urban, Detlef/Weinzen, Heinz Willi*, 1984: Jugend ohne Bekenntnis? 30 Jahre Konfirmation und Jugendweihe im anderen Deutschland 1954-1984, Berlin.
- Walter, Christine*, 1980: Evangelischer Gemeindeaufbau in Leipzig-Grünau, Diplomarbeit Leipzig.
- Weinzen, Heinz Willi*, 1987: Wegweiser zur Jugendweihe: Buchreport über das dritte Handbuch zur Jugendweihe, in: Kirche im Sozialismus 13, 1987, 111-115.
- Wesenberg, Wolfgang*, 1987: Jugend in der Ortsgemeinde: Ein gemeindepädagogischer Beitrag im Anschluß an eine sozialwissenschaftliche Untersuchung des Junge Gemeinde-Abends in Berlin, Diss. Leipzig.
- Winkler, Eberhard*, 1987: Die neue ländliche Diaspora als Frage an die Praktische Theologie, in: Theologische Literaturzeitung 112, 1987, 162-169.
- Dr. Detle! Pollack*
Universität Leipzig
Theologische Fakultät
Emil-Fuchs-Straße 1
0-7010 Leipzig

Grundfragen der Ethik

- Anglin, W. S.*: Free Will and the Christian Faith. Oxford: Oxford University Press 1990 (Clarendon Press). 228 S. 25,- £.
- Gadamer, Hans-Georg*: Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (BS 487). 168 S. 16,80 DM.
- Grotzinger, Albrecht*: Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen. München: Chr. Kaiser 1991. 246 S. 49,- DM.
- Hofmeister, Heimo*: Philosophisch denken. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991 (UTB 1652). Ca 320 S. Ca. 34,80 DM.
- Horkheimer, Max*: Gesammelte Schriften. Band 6: »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft« und »Notizen 1949-1969«. Hg. von Alfred Schmidt. Frankfurt a. M.: Fischer 1991. 443 S. 34,80 DM.
- Lambert, Karei, und Gordon G. Brittan*: Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie. Aus dem Amerikan. übers. von Joachim Schulte. Berlin/New York: de Gruyter 1991. (Sammlung Göschen 2236). 263 S. Mit 4 Abb. 19,80 DM.
- Legstrup, Knud E.*: Weite und Prägnanz. Sprachphilosophische Betrachtungen. Metaphysik I. Übersetzt von Rosemarie Legstrup, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. Ca. 220 S. 78,-DM.
- Orientierung durch Philosophie*. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. Hg. von Peter Koslowski. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991. (UTB 1608). IX, 436 S. 36,80 DM.
- Rendtorff, Trutz*: Vielspältiges, Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur. Stuttgart: Kohlhammer 1991. 304 S. 68,- DM.
- Theunissen, Michael*: Negative Theologie der Zeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991. 379 S. 24,-DM.

Anthropologie und Ethik

- Badcock, Christopher*: Evolution and Individual Behavior. An Introduction to Human Sociobiology. Oxford: Blackwell 1991. 320 S. 10 Fot. 35,- €, Paperback: 11,95 E.
- Evolution*. Probleme und neue Aspekte ihrer Theorie. Hg. von Leo Scheffczyk. Freiburg: Karl Alber 1991 (Reihe Grenzfragen, Bd. 18). Ca. 250 S. Ca. 68,- DM.
- Liike, Ulrich*: Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie. Eine kritische Auseinandersetzung aus fundamental-theologischer Perspektive. Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft 1990 (Edition UNIVERSITAS). 225 S. 29,-DM.
- Rensch, Thomas*: Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991. 352 S. 48,- DM.
- Wilhelms, Günter*: Sinnlichkeit und Rationalität. Der Beitrag Alfred Lorenzers zu einer Theorie religiöser Sozialisation. Stuttgart: Kohlhammer 1991. 238 S. 74,- DM.

Feministische Ethik, gesellschaftliche Situation der Frau

- Dickey Young, Pamela*: Feminist Theology/Christian Theology. Minneapolis: Fortress Press 1990. 112 S. 9,95 \$; Paperback: 7,95 \$.
- Frauenlexikon*. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen. Hg. von Anneliese Lissner, Rita Süsmuth und Karin Walter. Freiburg: Herder 1991 (Herder Spektrum Bd. 4038). Ca. 24,80 DM.
- Gerhard, Ute*: Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht. München: C. H. Beck 1990. 328 S. 28,- DM.
- Nunner-Winkler, Gertrud* (Hg.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt: Campus 1991. Ca. 48,- DM.
- Schmidhäuser, Ulrich*: Soll »Gott« nicht mehr »Herr« genannt werden? Zum gegenwärtigen Feminismus in Gesellschaft und Kirche. Stuttgart: Radius 1991. 148 S. 22,- DM.

Schulenburg, Andrea: Feministische Spiritualität-Exodus in eine befreiende Kirche? Stuttgart: Kohlhammer 1991. Ca. 260 S. Ca. 26,- DM.

Socialism, Feminism and Philosophy. A Radical Philosophy Reader. Ed. by Sean Sayers and Peter Osborne. London: Routledge 1990. 256 S. 35,- £, Paperback: 10,99 £.

Mohr (Paul Siebeck) 1991 (Jus Ecclesiasticum, 40). XVIII, 149 S. 38,- DM.

Rechts- und Sozialphilosophie in Deutschland. Hg. von Robert Alexy, Ralf Dreier und Ulfrid Neumann. Stuttgart: Franz Steiner 1991 (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beih. 44). Ca. 420 S. Ca. 148,- DM.

Wirtschaftsethik

Biervert, Bernd, und Martin Held (Hg.): Die Natur des Menschen. Zum Menschenbild der ökonomischen Theorie. Frankfurt a. M.: Campus 1991. 224 S. 39,- DM.

Koslowski, Peter: Nachruf auf den Marxismus-Leninismus. Über die Logik des Übergangs vom entwickelten Sozialismus zum ethischen und demokratischen Kapitalismus. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1991 (Walter Eucken Institut. Vorträge und Aufsätze, 131). Ca. 94 S. Ca. 20,- DM.

Prien, Hans-Jürgen: Luthers Wirtschaftsethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. Ca. 240 S. Ca. 38,- DM.

Sloman, John: Economics. Hemel Hempstead: Simon & Schuster 1991. 1056 S. 45,- £; Paperback: 15,95 £.

Wirtschaftsethik - Wirtschaftsstrafrecht. Hg. von J. Hein Müller und Josef Isensee. Paderborn: Schöningh 1991 (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 61). Ca. 68 S. Ca. 24,80 DM.

Rechtsethik

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991. 382 S. 24,- DM.

Brieskorn, Norbert: Rechtsphilosophie. Stuttgart: Kohlhammer 1991 (Grundkurs Philosophie 14. Urban Tb. 398). 187 S. 22,- DM.

Gdgen, Kerstin: Das Recht in der Korrelation von Dogmatik und Ethik. Berlin: de Gruyter 1991 (Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 52). XIII, 339 S. 124,- DM.

Heckel, Martin: Die Vereinigung der evangelischen Kirchen in Deutschland. Tübingen: J. C. B.

Ethik der Kultur, u. a. Bildung, Medien

Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland: Bildung, Information, Medien 4/3. Gutachten und Stellungnahmen zur Medienpolitik. Hg. vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991 (GTB Siebenstern 420). 175 S. Ca. 24,80 DM.

Nipkow, Karl Ernst: Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung. Kirchliche Bildungsverantwortung in Gemeinde, Schule und Gesellschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. Ca. 620 S. Ca. 68,- DM.

Ohlemacher, Jörg (Hg.): Religion und Bildung in Europa: Herausforderungen - Chancen - Erfahrungen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991. 270 S. 32,- DM.

Wunden, Wolfgang (Hg.): Medien zwischen Markt und Moral. Beiträge zur Medienethik. Stuttgart: J. F. Steinkopf (GEP-Buch). 306 S. 34,80 DM.

Ökologische Ethik, Tierethik

Hösle, Vittorio: Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge. München: C. H. Beck 1991. 151 S. 16,80 DM.

Nash, Roderick Frazier: The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics. London: The Eurospan Group 1990. 320 S. 23,95 £; Paperback: 10,95 £.

Natur im ethischen Argument. Hg. von Bernhard Fraling. Freiburg: Herder 1990 (Studien zur theologischen Ethik, 31). Ca. 208 S. Ca. 29,- DM.

Wolf, Ursula: Das Tier in der Moral. Frankfurt a. M.: Klostermann 1990. 170 S. 28,- DM.

Eibach, Ulrich: Abtreibung - Lebensschutz contra Selbstbestimmung? Ethische Überlegungen zur aktuellen Diskussion. Wiesbaden: R. Brockhaus 1991 (R. Brockhaus Tb. Nr. 461). Ca. 64 S. Ca. 6,95 DM.

Life, Death and the Elderly. Historical Perspectives. Ed. by Margaret Pelling and Richard M. Smith. London: Routledge 1991. 288 S. 45,- £.

Mohr, J., und C. Schubert (Hg.): Partnerschaft und Sexualität bei geistiger Behinderung. Berlin/

Heidelberg/NewYork: Springer 1991. Ca. 130 S. Ca. 39,-DM.

Sass, H.-M.: Genomanalyse und Gentherapie. Ethische Herausforderung in der Humanmedizin. Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1991. Ca. 360 S. 6 Abb. 98,- DM.

Sass, H.-M., und H. Viefhues (Hg.): Güterabwägung in der Medizin: ethische und ärztliche Probleme. Berlin/Heidelberg/New York. Springer 1991. 230 S.

Zusammengesetzt von Gunhild Frey